# Die Hermeneutik der Objektivität III.

# Die Tragikomödie der scholastischen Moderne

**Václav Umlauf**

Der abschließende Teil deutet die Objektivität in ihrer vollen geschichtlichen Unverborgenheit. Die hermeneutische Triade aus Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie wird durch den enthüllten Weg der Sonne am Himmel und den verborgenen Weg derselben Sonne im Reich der Schatten geleitet. Die Reise folgt den Spuren des völlig verborgenen archegetischen Dativs und dann des verdrängten metaphysischen Dativs. Die Reihenfolge der Donation des Seins wird durch den Verfall der Weisheit gegeben. Das Verschwinden der Weisheit aus der Philosophie und ihre heutige Transformation auf Ideologien bestimmt die Reihenfolge der hermeneutischen Untersuchung im Modus *per prius* und *per posterius*. Die archaische Hermeneutik hat die göttliche Aufgabe der Rettung der Phänomene, weil dies das letzte in Delphi vor dessen Niedergang gegebene wichtige Orakel ist (OBJ I, Kap. 1.3.3). Diese Kunst gehört zur archaischen Sendung der Hermeneutik, welche durch das delphische Orakel über den weisen Sokrates gegeben ist. Die Auslegung geht von der Bestimmung des Seins mittels der grundlegenden Zeichen (*hérmaion*) auf dem Weg der Weisheit aus. Das kritische Denken unterscheidet mit Parmenides und der Göttin der Wahrheit die wichtigen semantischen Zeichen (σήματ' ἔασι πολλὰ, B 8.2‒3) auf den Weg „*via Modernorum*“ gennant. Die wichtigsten Zeichen, die auf die Geburt der Objektivität hindeuten, entstanden zu Beginn der neuen Gigantomachie zwischen dem ersten und zweiten Averroismus nach 1230. Diese Zeichen sind im Falle unserer Studie durch den Abwehrmechanismus „Verkehrung ins Gegenteil“ gegeben, der den hyparchischen Sinn der ersten Substanz aus der Moderne verdrängt hat. Objektive analytische Philosophie ist grundsätzlich blind für die kausal wirkende Substanz, die von der *Zweiten Analytik* untersucht wird. Die objektiv bestimmte Irre der Vernunft ist durch die Gründungsformen von *Oxfordian Fallacy* gegeben. Der mythologische *modus ponens* der Objektivität beruht auf zwei grundlegenden Irrtümern. Erstens: Die Moderne verlor die Bindung an das reale Sein der ersten Substanz. Zweitens: In der Moderne existiert keine reale Person mehr. Der Modus der irrealen Supposition und der Pluralität der Substanzen im Menschen haben ein nichtexistierendes Subjekt geschaffen. Mit dieser doppelten Verfinsterung der ersten Substanz wird eine neue Bindung „Subjekt–Objekt“ gebildet, in der beide Bestandteile auf mythische Weise gegeben sind. Die Hermeneutik der Objektivität des vorausgegangenen Teils folgte der Tragik des westlichen Aristotelismus und dem ersten Akt der siegreichen Tragikomödie der Modernen. Roger Bacon verfolgte Schritt für Schritt die Entstehung der Moderne in Rufus’ Philosophischer Schule, die er als verrückte bezeichnete (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, kap. 3.4.2). Die paranoiden, schizophrenen und dämonischen Züge der Moderne sind im Modus der pythischen Hermeneutik interpretierbar, weil sie der archaischen Wirkung der Musen und nicht dem objektiven Herumtreiben der komplett subjektiven Furien folgt.

Die Manifestation der objektiven Substanz stellt ein ursprüngliches geschichtliches Ereignis dar, welches die Geschichte der modernen Metaphysik begründet. Die Ankunft des zweiten Averroismus veränderte den Sinn des Seienden in Objektivität, welche die Verfinsterung der ersten Substanz bewirkte. Metaphysische Donation von Platon ereignet sich in der Zeit der Verfinsterung der ersten Substanz auf neue Art und Weise. Die Idee wurde durch das Seiende der dritten Art ersetzt. Das *tertium ens* wird im Modus objektiven Parusie manifestiert. Diese nicht existierende Entität manifestiert sich als objektive Parusie, die in der absoluten Anwesenheit des modernen Subjekts vollzogen wird. Der aristotelische metaphysische Dativ wird dagegen auf die vergangenheitliche Weise der realen Substanz (τό τί ἦν εἶναι) ausgedrückt, welche durch das erkannte Sein und durch die adäquate Prädikation anwesend ist. Die Epoche der objektiven Vergessenheit der ersten Substanz (*Seinsvergessenheit*) nahm die logische Essenz auf, um die Grundlage der neuen Donation des Sinns des Seienden zu schaffen. Dadurch entstand im Denken der modernen Illuminaten eine universelle Parusie des Seienden der dritten Art. Das von Grosseteste und Rufus konstituierte Ereignisdes Seienden als *tertium ens* unterscheidet sich grundsätzlich von der kategorialen Repräsentation des hyparchischen Seins der ersten Substanz. Die erste Substanz ist im aristotelischen Modus *per prius* hyparchisch gegeben und wird im Modus *per posterius* durch die zweite Substanz prädiziert. Diese Abhängigkeit des metaphysichen Denkens vom realen Sein des Seienden fand in der aristotelischen Philosophie Ausdruck im grundlegenden Axiom„*ex inmediatis*“. Rufus schuf eine objektive Donation des Sinns des Seienden im neuen Typ der Parusie, die als Simulakrum von Aristoteles‘ Donation gegeben ist. Das Seiende der dritten Art offenbart sich im Denken des Illuminaten direkt und unmittelbar im eigenen, *simpliciter* und *per se* gegebenen Sein. Die neue Quelle des Prinzips „*ex inmediatis*“wird zum modernen Subjekt des Erkennens. Die Lehre über das objektive Simulakrum der hylemorphischen Substanz übernahm in einigen Schulen in Paris und besonders in Oxford die Regentschaft. Rufus schuf die objektive Gabe des Seienden, ausgedrückt im Begriff „*species obiecti exsistentis*“. Damit wurde die objektive Substanz begründet, indem sie die aristotelische erste Substanz ersätzte. Die Verdrängung des metaphysischen Dativs zugunsten des objektiven Dativs erzeugte die neue Art der Lichtung der Wahrheit und der Unwahrheit. Es gibt neuen Ort des Wissens, wovon die moderne Wissenschaft und die nihilistische Metaphysik ausgehen (*ortus scientiarum*). Die Hermeneutik der Objektivität applizierte Heideggers Begriffe (Ereignis*,* Irre, Irrtum, Seinsvergessenheit), um neue Gigantomachie zu beschreiben, die am Anfang des 13. Jahrhunderts im lateinischen Westen auftauchte. Aus dem zweimal verborgenen Ereignis der ursprünglichen Gabe des Seins gehen neue Formen der modernen Metaphysik aus. Der bislang wenig bekannte Konflikt zwischen den Auslegungen des Aristoteles „*ad mentem Averrois*“enthüllt das Geviert des Seins des Seienden. Es gibt die geschichtliche Stelle der Un/Wahrheit (Lichtung), wovon moderne Metaphysik ihren Beginn nimmt (OBJ II, Kap. 3). Die Hermeneutik folgte der mythologischen Kosmogenese der objektiv gegebenen atomaren Substanz aus mehreren Perspektiven, die durch die apollinische Semantik von Wahrheit und Irrtum gegeben sind. Die Substanz als *tertium ens* tauchte zum ersten Mal in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch die porretanische Klassifizierung auf, welche die nominal bestimmten Essenzen sortieren. Anselm nimmt die Wahrheit als Hierarchie der in den Dingen gegebenen Essenzen (*veritas et rectitudo sunt in rerum essentia*; OBJ I, Kap. 1.2). Der Erzbischof von Canterbury fasste die Existenz als Berufung in das Sein durch den Willen des Schöpfers auf, wodurch die deontologische Auffassung der Wahrheit als von Gott gegebene Berechtigung der Existenz geschaffen wird (*quod debet esse, recte est*). Die deontologische Auffassung der Wahrheit wurde in das ontotheologische Szenarium der *Nominales* transformiert. Dies führte zu einer grundlegenden Krise der Erkenntnis. Sie vertiefte sich nach der Ankunft der Avicennas Metaphysik, via er Übersetzerschule von Toledo. Die Belichtung des Sinns des Seienden kommt von hinten und sie schafft die Herrschaft von *tertium ens*. Dieses Seiende der dritten Art ist exemplarisch zuerst im kosmischen tätigen Intellekt und später objektiv im moderenen Gott gegeben. Auf Grund dieser „wahnsinnigen“ Auffassung der Moderne (siehe Godfreys und Bacons Zitate) machte man sich daran, den Anspruch auf die Existenz und die Geltung jeder kontingent gegebenen ersten Substanz (*rectitudo*) zu erforschen. Durch die Einklammerung des metaphysischen Dativs entstand die paranoide Auffassung der auf den Kopf gestellten Welt. Das „starke“ Denken der Modernen produziert das „*ens ratum*“ und bestimmt damit die „schwache“, als „*ens debile*“gegebene Realität. Das westliche Subjekt erzeugt die Metaphysik aus sich selbst, was die Entstehung der mythologischen Wissenschaft in den Schulen der ersten *Modernorum* gezeigt hat. Der vorausgegangene Teil hat dargelegt, wie die Schule des zweiten Averroismus unter dem Einfluss von *Oxfordian Fallacy* Anselms Deontologie in die neue metaphysische Form des Seienden (*scibile*) umgebaut hat. Die Mathematik verlieh den Dingen im Modus „*semel–semper*“eine objektive und evident gegebene Geltung, um die „reale“ Existenz des modernen *scibile* zu gewährleisten. Man muss ständig die reale Welt als objektives Simulakrum umstalten, denn die hyparchische Existenz der ersten Substanzen ist zufällig und unsicher gegeben. Die Moderne hat sich objektiv in der neugeschaffenen platonischen Höhle eingerichtet. Die Illuminaten verließen die tausendjährige Weisheit, welche der realen Sonnenbahn am Firmament folgte, und interessierten sich nicht länger für die reale Sonnenfinsternis. Die Mathematik übernahm die deontologische Rolle im 19. Jahrhundert, nach dem Tod des modernen Gottes. Die Modernisten schufen eine Kombination des lateinischen Avicennismus und der fehlerhaft begriffenen Metaphysik des Averroës gemäß der Toledischen Schule. Die Schule des zweiten Averroismus begründete die Wirkungsgeschichte des epochalen Irrtums der Moderne und der Postmoderne. Die um die Redaktion der *Summa Halensis* versammelte Gruppe der Modernisten spielte eine entscheidende Rolle beim Entstehen der Objektivität. Diese Mendikanten und akademischen Illuminaten wirkten bis zum Jahr 1255 inoffiziel in Paris. In diesem Jahr bekamen die Bettelorden an der Pariser Universität ihre eigene Fakultät.

Die neue Runde des Streites zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus beginnt gleich nach dem Tod des Bischofs Alvernus im Jahr 1250. Auf der Seite der Artisten in der Rue du Fouarre wird er von Guillelmus de Sancto Amore und dessen Schülern Gérard d'Abbeville und Nicolas de Lisieux geführt. Der Magister und Rektor Guillelmus de Sancto Amore aus der Schule des ersten Averroismus führte in den Jahren 1253–56 einen Feldzug gegen die Modernisten aus den Reihen der Mendikantenorden. Zu dieser Zeit wurde er von der Pariser Universität ausgeschlossen (OBJ III, Kap. 4.1.2). Bacon vermochte den ersten Averroismus in Oxford nicht zu schützen, und schließlich scheiterte auch Sigers Schule in Paris. Der letzte Ritter des ersten Averroismus William Ockham kämpfte bereits vergeblich gegen die scotistische Schule in Oxford. Die Modernisten assimilierten Ockhams Philosophie nach ihrem Bild im Rahmen des durch *Oxfordian Fallacy* gegebenen Aristotelismus. Nietzsche folgte Roger Bacon und kritisierte in der Rolle des *Bachonus* *redivivus* die neuplatonische Postmoderne. Er erklärte im Werk *Zur Genealogie der Moral*, dass die List der Metaphysik der schwachen und verweichlichten intelligenten Sophisten und Akademiker einen riesenhaften geschichtlichen Erfolg zu verzeichnen hatte.[[1]](#footnote-1) Nietzsches Zitat hinsichtlich des Ressentiments der Platoniker und ironisches Lob ihrer technischem Geschick müssen wir in die avicennische Moderne und in das autoritäre Ringen verschieben. Sie haben in den Jahren 1255–56 an der Pariser Universität seinen Höhepunkt erreicht. Bei den gelehrten Lateinern, welche mit diesem Typ des Ressentiments und der autoritären Geschicklichkeit ausgestattet waren, handelte es sich besonders um Rufus, Kilwardby und Bonaventura. Die Metaphysik der ersten *Modernorum* erhöhte nach der Gründung des Mendikantenlehrstuhls an der Pariser Universität (1255) die Produktion der mythologischen Entitäten aller Sorten. Die Produktion der objektiven Simulakren ist durch die Gewissheit des modernen Subjektes gegeben. Es assimiliert die externe Welt im Modus der objektiven Univozität und des subjektiven Willens zur Macht. Die Schule von *sophistae* *Latini* aus Oxford und die nominalistische Schule als *Grammatici* in Paris bekannt, ergriffen das „Substanz–*individuum*“univok, im Rahmen der logischen Abstraktion. Dieser *modus ponens* ist für das Seiende der dritten Art im Modus *absolute* gegeben, d. h. außerhalb der univoken kategorialen Bindung an die hyparchische erste Substanz. Die vorausgegangene Matrix hat die Entstehung von *Oxfordian Fallacy* im epochalen Irrtumgezeigt, welcher durch die erste Generation der Modernisten in Oxford gegeben ist. Die Sophisten aus der Schule des zweiten Averroismus kombinierten das neuplatonische Statut der Universalien mit der Materie der dritten Art und erschufen dadurch eine ganze Serie objektiver Bestimmungen der Substanz. Außerdem statteten sie die Universalien mit hypostasierten Akzidenzen aus, um Habitus, Extension und Quantität als eine neue Art von zweiten Substanzen zu schaffen. So entstanden atomare Substanzen der dritten Art (*individuum, concretum*) als neue Formen der „individuellen“ und „konkreten“ Subsistenz. Alle diese Veränderungen führten in der Schule des zweiten Averroismus zur Produktion neuer Formen des Seienden der dritten Art ein. Dieser bewundernswerte Akt der Oxforder *intelligentia spiritualis* bewirkte in der Verbindung mit Pariser akademischen Illuminaten um Bonaventura die Entstehung einer modernen Metaphysik. Die Schulen der Porretaner und der *Nominales* verschwanden und sie gingen in den Jahren 1240–55 in die neu konstituierte *via Modernorum* über.

Die Archäologie der Objektivität fand in der Metaphysik der *Modernorum* eine grundlegende Art und Weise, wie sich der moderne Sinn des Seienden im Modus der metaphysischen *alétheia* geschichtlich offenbart. Die Übergänge der Dative (archegetisch, prinzipiell, metaphysisch, objektiv) zeigen Hesiods Auffassung der musischen Geschichtlichkeit, seit dem goldenen Zeitalter bis zum gegenwärtigen Verfall. Auf ähnliche Weise analysiert die archaische Hermeneutik die Tragikomödie der Moderne. Averroës stirbt am Ende des 12. Jahrhunderts. In dieser Zeit entfesseln die lateinischen Verteidiger des Aristotelismus in Blunds Schule eine ähnliche Schlacht für das wahre Erkennen der ersten Substanz. Der Streit um die Substanz wird ab dem Jahr 1225 unter direkter Berufung auf die Metaphysik Averroës‘ geführt. Die objektive Moderne verdrängte die klassische Metaphysik mit Hilfe des Freud’schen Abwehrmechanismus„Verkehrung ins Gegenteil“ (OBJ I, Kap. 1.2). Die Hermeneutik folgt der apollinischen Semantik, um verdrängte Wahrheit des Aristotelismus zu retten. Sie wirkt lediglich nur aus der philosophischen Lethe heraus. Aristoteles wurde in Oxford um das Jahr 1235 zum Sündenbock, welcher alle sophistischen Irrtümer der *Modernorum* auf sich nahm. Mittels der Wirkung der Oxforder logischen Analytiker des Typs Rufus, war es nach dem Jahr 1250 Averroës. Der Streit um den so genannten „Averroismus“ wurde zu einem sichtbaren semantischen Zeichen des Verdrängens der ersten Substanz. Averroës übernahm als bester Kommentator des *Corpus Aristotelicum* nach Aristoteles den Platz des Sündenbocks der Moderne. Diese tragikomische, von den Modernen siegreich erstrittene Gigantomachie wird von der Göttin der Rache und des Chaos gelenkt. Die moderne Metaphysik wird auf dem paranoiden Subjekt aufgebaut und die moderne Logik wird durch das Kommen des zukünftigen Antichristen dämonisch (OBJ II, Kap. 3.1.3). Notwendigerweise, dämonische Kräfte des modernen Chaos sind völlig subjektiv und logisch geworden. Die Kosmogonie der Objektivität ist nichts Anderes als mythische Erschaffung der Welt im akademischen Modus *ex nihilo*, welche unter dem Einfluss der akademisch gebildeten Furien steht. Die Hermeneutik des zweiten Teils hat ausführlich die grundlegende Art und Weise dargelegt, wie es zur Vernachlässigung der metaphysischen Prädikation kam. Die klassische Metaphysik belegt die Donation des Seins (Heideggers Anwesen, Gabe, Es gibt) durch den so oder so konfigurierten Sinn des Seienden, welcher in der scholastischen Gigantomachie um die Substanz vergegenwärtigt wird. Die einflussreichen Schulen der *Nominales* begannen mit der Lektüre der *Zweiten Analytik* im univoken Paradigma der Logik. Die Moderne hob die Auffassung der Wahrheit auf, als der an die Wirkung des metaphysischen Dativs gebundenen Übereinstimmung. Grossetestes „*obscurity*“ knüpfte an die Finsternis von Avicennas Metaphysik an (OBJ I, Kap. 2.4.1) und führte das objektive Statut der hyparchischen Prädikation ein. Rufus und andere deuteten danach den Schlüsselteil des wissenschaftlichen Urteils in der *Zweiten Analytik* falsch (ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν, *Anal. Post*. 73b28). Das metaphysische Dativ des geschichtlich verborgenen Seins des Seienden ist im zweifachen Modus der logischen und metaphysischen Prädikation auf die Dinge bezogen (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post.* 84a12). Diese zweifache Bestimmung des wissenschaftlichen Beweises indiziert den ursprünglichen Modus von Heideggers *Es gibt* für den modernen metaphysischen Irrtum (OBJ II, Kap. 3.1.1). Die nach dem Jahr 1250 in Oxford gegebene Geschichte der Philosophie schickt den ursprünglichen Beginn der aristotelischen Metaphysik in die erste Form der epochalen Verborgenheit. Der erste Akt der objektiven Tragikomödie gab es im Denken von Rufus, Kilwardby und Bonaventura. Roger Bacon sah, datierte und beschrieb genau die tragische Situation des Denkens der Zeitgenossen sowohl in Oxford als auch in Paris. Die metaphysische Bestimmung der Wahrheit existiert seit Grossetestes und dann auch Rufus‘ Interpretation der *Zweiten Analytik* in zweifacher Form: entweder als aristotelische *adaequatio* oder als moderne *coaequatio*. Die erforschten geschichtlichen Meilensteine manifestieren die zweifache hyparchische Gegebenheit des Sinns des Seienden in Gestalt der Lehre des ersten und zweiten Averroismus. Die Hermeneutik untersucht diese Dichotomie der geschichtlich gegebenen Wahrheit, indem sie auf deren verborgenen Sinn hinweist. Die tragikomische Version eines solchen *modus ponens* beruht auf einem klar gegebenen metaphysischen Irrtum. Die logische Abstraktion kann die metaphysische Abstraktion nicht ersetzen, die als einzige den deduktiven wissenschaftlichen Beweis gewährleistet. Dieser ist im Modus des an die Kausalität der ersten Substanz anknüpfenden metaphysischen Dativs gegeben. Dieses Gründungsereignis der aristotelischen Wissenschaft und somit auch die wahren Aussagen über die erste Substanz werden im Mittelglied des deduktiven Urteils konstatiert (*ex inmediatis*). Die an *quidditas* gebundene Kausalität wurde von der Essenz ersetzt. Aufgrund der logischen Abstraktion kam es dazu, dass anstelle der kategorial prädizierten Wirkung des metaphysischen Dativs die metaphysisch unwahre, lediglich auf dem Niveau der logischen Schlüsse gegebene Deduktion entstand. Analytische Logiker und moderne Illuminaten werden durch das Licht des erworbenen Sonnenintellektes von oben geblendet und prädizieren deshalb die Seienden der dritten Art als erste Substanzen. Die von Grosseteste inspirierten lateinischen Modernisten in Oxford schafften die ursprüngliche, durch den zweifachen Charakter der Universalien gegebene metaphysische Differenz ab (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal*. *Post*. 84a12). Die logische Supposition verdrängte die metaphysische Imposition von ersten Substanzen. Diese Form des fehlerhaften *modus ponens* wurde von den klassischen logischen Schulen als typisches Beispiel des Sophismas „*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“abgelehnt (OBJ II, Kap. 3.3.1). Die fehlerhafte Lektüre des Aristoteles und des Kommentators im Modus des logischen *modus ponens* lehnten alle herausragenden Repräsentanten der Schule des ersten Averroismus ab. Sie wirkten bis zum Jahr 1250 an der Pariser Universität. Die Prädikation im Modus von *Oxfordian Fallacy* verdrängte die metaphysische Essenz dadurch, dass die Modernisten anstelle der aristotelischen *quidditas* deren objektives Simulakrum stellten. Die Moderne wird nicht von der an die Realität angelehnten Wahrheit gelenkt, sondern vom System der generalisierten Produktion der subjektiv erzeugten Erkenntnisse (*factum*). Die Schule der *Nominales* führte ein objektives System der Erkenntnisse im Rahmen der neuen *Arbor Porphyriana* ein, welche durch die Produktion moderner Seienden aller Art gegeben ist. Die objektive Vermehrung und die digitale Lagerung der postmodernen *scibilia* verlaufen durch die Bewegung der spezifischen Differenz sprachlicher, binärer und digitaler Oppositionen. In Foucaults Genealogie des Wissens wurde diese objektive Dialektik in eine neue Art von Geisteswissenschaften umgewandelt, die auf dem Prinzip der Produktion beruhen. Nach dem Tod des modernen Gottes war nur noch sein fleißiger und allmächtiger sterblicher Produzent übrig. Das essentiell gegebene Erkennen ist exemplarisch und ewig gegeben. Es determiniert anhand der demiurgischen Tätigkeit des modernen Gottes und des Menschen die kontingente und untergeordnete Welt. Die Historie des Britischen Imperiums offenbart im Modus „*de fine*“den vorerst verborgenen Beginn der Objektivität im Modus *Oxfordian Fallacy*. Der verblichene Ruhm dieses Simulakrums wird in der nihilistischen Epoche von dessen angelsächsischen Klons auf der anderen Seite des Atlantiks zum Gipfelpunkt geführt. Nun leben wir in der Epoche des metaphysischen Nihilismus, der objektiv das Ende der Moderne manifestiert. Die nihilistische Dekonstruktion eines jeden festen, sei auch an den bloßen Schein der objektiven Substanz gebundenen Sinns, verkündigt das Ende der modernen Metaphysik im Modus der Tragikomödie.

Zum Ort der Offenbarung der Objektivität in deren apollinischer *Lichtung* wurde eine besondere Pseudo-Substanz, in Form des *intellectus possibilis* geschaffen. Die Offenbarung des Sinns des Seienden wurde im Hinblick auf die Mediationsrolle des *intellectus possibilis* sichtbar, wie Averroës‘ meisterhafte Interpretation von *De anima* sie geprägt hat (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die Mediationsfunktion des rezeptiven Intellektes sorgt in Gestalt des intellektuellen Diaphanums für die grundlegende phänomenologische Art und Weise, wie wir die Welt im Modus der aristotelischen Übereinstimmung erkennen. Rufus erstellte in den Jahren 1235–40 eine neue Definition des *intellectus possibilis* als Averroës‘ sophistisches Simulakrum. Die neue Form des rezeptiven Intellektes entstand auf der Grundlage von Dinants pantheistischer Interpretation von *De anima* (OBJ II, Kap. 2.1.3). Die Hermeneutik zeigte anhand des Kommentators, dass Dinants Form des pantheistischen Intellektes einen objektiven Doppelgänger des neuplatonischen und avicennischen *intellectus materialis* geschaffen hatte. Dinants substanzielle und kosmische Version des *intellectus possibilis* wurde von den Begründern des ersten Averroismus in Blunds Schule abgelehnt, die in der *École cathédrale de Paris* versammelt war. Diese Kathedralschule in Paris betreute das Erbe Abelards und somit auch des Bagdader Hauses der Weisheit. Dank der gewonnenen Schlacht über die Modernisten aus den Schulen der *Nominales* und des Pantheismus Dinants wurden die Vertreter dieser Schule zu den Gründern der Pariser Universität, welche im Jahre 1215 durch päpstliches Recht anerkannt wurde. Rufus übernahm Dinants Simulakrum, überführte es in die modernistische Lehre über den universellen Hylemorphismus und schrieb diesen Unsinn dem Averroës zu (OBJ II, Kap. 3.3.3). Die objektive Version des *intellectus possibilis* wurde in Rufus‘ Werk *Contra Averroem* vorgelegt. Sie stellt eine moderne Sophisterei dar. Averroes‘ Terminus wurde reformiert, indem Rufus einen Doppelgänger von *intellectus possibilis* schuf. Die ersten Vertreter des zweiten Averroismus überführten das synkretistische System des Neuplatonismus der Toledischen Schule in die Gestalt der ersten analytischen Philosophie. Eine Schlüsselrolle spielte hierbei die Lehre über den universellen Hylemorphismus. Das neue intellektuelle Idol der Moderne wird mit Hilfe des spirituell gegebenen Materie nach Avicebron erschaffen (OBJ II, Kap. 3.2). Oxforder Modernisten verbanden mit Hilfe dieser Mythologie Avicennas Metaphysik mit Averroës‘ „Meta-Physik“. Die univoke Lehre von Materie und Körper definierte im porretanischen hypostasierten Modus (*quod est*) die Materie als reine Essenz und Potenz. Dieser Individuum wurde im kategorialen Modus der zweiten Substanz prädiziert (Rufus‘ *concretum*) ). Dadurch entstand die Geschichte des „konkreten Seienden“ und es trat die moderne Epoche der objektiv gegebenen nihilistischen Sachlichkeit ein. Der universelle Hylemorphismus führte einen Doppelgänger von Realität, Erkennen und Wahrheit, um eine analytische Auslegung der *Zweiten Analytik* zu schaffen. Albert erklärte für lächerlich. Die Philosophie und die Wissenschaft bekamen in den Jahren 1245–50 durch die Aktivität der modernen Denker eine neue Gestalt. Sie stellten laut Bacon eine wahnsinnige Gestalt der Wahrheit dar (OBJ II, Kap. 3.4.2). Nach dem Jahre 1255 wurde das vollständig positive Stadium der Objektivität (ontische Historie) von sophistischen Modernisten in Form von Streitigkeiten über den sogenannten "Averroismus" eingeleitet. Diese Irre des Denkenswird in den nachfolgenden Matrices beschrieben. Nach dem Sieg der Moderne in Paris manifestiert sich die verdrängte erste Substanz nur noch indirekt, nämlich durch die verborgene Wirkung der Geschichtlichkeit im Modus des objektiven Irrtums. Duns Scotus brachte die Metaphysik der *Modernorum* zu ihrer objektiven Gestalt. Die positive Mediävistik definiert seine Lehre als „zweiten Anfang der Metaphysik“.

# 4. Objektive Ontotheologie der Moderne (Matrix IV)

Im dritten Teil der Archäologie der Objektivität legt die Hermeneutik den nihilistischen Weg dar, der die moderne Gabe des Seins kennzeichnet. Die Deutung der vollen Unverborgenheit der Objektivität vollbringt die hermeneutische Triade der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie. Der metaphysische Dativ zeigt die Gabe des Seins als Entstehung des Seienden an. Es bedeutet, dass es sich um ein Ereignis des bereits vollständig verborgenen Seins handelt. Das metaphysisch bestimmte Seiende ereignet sich nicht mehr als archaische Sein der göttlichen Musen (*dativus archegeticus*) oder als Sein in der ersten Philosophie (*dativus principalis*). Das Wesen des Seienden in Platons Metaphysik schafft eine Parusie des idealen Sinns als hier und jetzt gegebenen Anwesenheit des Seienden (οὐσία). Die Neuplatoniker und nach ihnen die lateinischen Modernisten erstellten eine kausal wirkende Substanz der dritten Art, welche als atomare „Substanz–*species*“gegeben ist (OBJ II, Kap. 1.3.1). Diese im Intellekt gegebene Parusie der atomaren Substanz kontempliert der moderne Sophist und prädiziert sie mit Hilfe der aristotelischen Kategorien. Die erste Substanz wurde ins moderne *tertium ens* umgewandelt. Die Erkenntnis dieses objektiv gegebenen Seienden verläuft durch Akt der Erleuchtung, wenn *tertium ens* durch den hypostasierten Intellekt beleuchtet wird. Dieses mythologische Verfahren zeigt eine grundlegende Perversion des ursprünglichen Ziels und Fokus der aristotelischen Metaphysik. Diese Form der ersten Philosophie verteidigte die Schule des ersten Averroismus „*ad mentem Averrois*“. Die Moderne hob die ursprüngliche Bedeutung von Aristoteles’ Metaphysik auf, indem er eine Verfinsterung der ersten Substanz durchführte und die reale Person als erste Substanz verschwinden ließ. Die hermeneutische Archäologie führt im Namen von Aristoteles und dem Kommentator eine metaphysische Anklage (κατηγορία) gegen Moderne und Postmoderne durch. Diese Kritik muss aufgrund der aristotelischen Prädikation durchgeführt werden. Die kategorischen Aussagen folgen dem Sinns des Seienden von vorne gegen, von wirklichen ersten Substanzen. Die reale Weisheit folgt dem Weg der Sonne, wie Odysseus, Parmenides und Heraklit. Deswegen kann die archaische Hermeneutik nicht in das Chaos der Unterwelt hinabsteigen, wo die von Parmenides erwähnten Zweiköpfe ziellos umherlaufen. Die Sonne durchläuft ihren unterirdischen Zyklus auch im Reich der modernen Schatten des Denkens nur in einer Richtung. Daher vollzieht sich auch in der Epoche der gegenwärtigen Irrationalität die Bewegung des musischen Verstehens lediglich in einer Richtung: vom archegetischen und prinzipiellen Dativ zu dessen in der klassischen Metaphysik gegebenen metaphysischen Version, und dann zu dessen in der Moderne gegebener objektiver Version. Die Archäologie der Objektivität kehre zur ursprünglichen Semantik von Delphi und zu Sokrates‘ Suche nach der göttlichen Wahrheit zurück. Die einleitenden Prolegomena haben erklärt, warum die Finsternis des Denkens methodisch verlöscht werden muss. Platons Märchen, die den erleuchteten Akademikern serviert werden, sind zwar nett, aber nicht wahr genug. Die oben erwähnte Begründung der Objektivität im lateinischen Westen ist im Sinne des archaischen Dativs (*dativus archegeticus*) zu interpretieren, d. h. als geschichtliches Handeln von objektiv nicht existierenden Furien. Diese dämonischen Kräfte des Chaos bekamen akademische Ausbildung und einen völlig subjektiven Charakter, der auf einer paranoiden Form der Illumination beruht. Die akademisch ausgebildeten Kräfte des intellektuellen Chaos siedelten sich voll und ganz in den Jahren 1230–35 in Oxford an, zusammen mit Elias‘ ebenfalls objektiv nicht existierenden Raben (OBJ II, Kap. 3.3.3). Die Verfinsterung der ersten Substanz ermöglichte die vollständige Unverborgenheit (*alétheia*) des objektiven Seienden. Dieses Ereignis ist durch die Begründung der modernen Wissenschaft durch Kilwardbys Werk *De ortu scientiarum* gegeben (OBJ II, Kap. 3.4.2). Die Welt wird in einem subjektiv gegebenen Spiegel (*speculum*) betrachtet, der durch logische Abstraktion und durch mathematische Analogie geschaffen wird. Die spekulative Moderne bringt die Welt dazu, sich ihrem paranoiden Bild anzugleichen. Damit wird die Theorie der einen Wahrheit etabliert, die auf die Art und Weise „*absolute*“ gemacht wird. Die Entstehung der modernen Wissenschaft im Modus der geschichtlich konstituierten Objektivität im Modus des epochalen Irrtums lässt sich um das Jahr 1250 in Oxford datieren. Die mythologische Form der modernen Wissenschaft entstand durch die unkritische Verwendung der Prädikation „*in artificialibus*“, die eine Reihe der Sophismata im Modus *Oxfordian Fallacy* schuf. Die Auffassung der einen Wahrheit als *veritas* vereinigte die Metaphysik und die Theologie zu einem neuen Projekt der objektiv aufgefassten Ontotheologie. Der moderne Sinn der Substanz entstand im deontologischen Imperativ der Modernen als bewusste *epoché* der aristotelischen ersten Substanz. Das mythologische Denken verdrängte die Realität und sandte das Dasein der ersten Substanz in die verborgene Geschichtlichkeit des Seins (Lethe, Seinsvergessenheit). Die Objektivität entstand durch die Verfinsterung der ersten Substanz im epochalen Ereignis der metaphysischen Gründung der Moderne. Heideggers Termini deuten an, dass es um das Ereignis des Seins geht, welches sich zweifach von seinem ursprünglichen Sinn und der Wahrheit entfernt hat. Die Entstehung des Platonismus bewirkte den ersten Rückschritt des archaisch gesehenen Seins in die Seinsverlassenheit. Dieser geschichtliche Anfangrealisiert in vollem Maße seine verborgenen historischen Möglichkeiten (Beginn) im Verlauf der weiteren Gigantomachien um die Substanz. Die Entstehung der objektiven Metaphysik schloss die Frage nach dem Sein definitiv ab, als die erste Substanz als sinnlos vergessen wurde (Seinsvergessenheit). Die geschichtliche Art und Weise des Seins des Seienden ging in die objektive Manifestation des Seienden der dritten Art über (*scibile, positum*). Das Wissen der lateinischen Sophisten stellt eine technisch gegebene Geschicklichkeit im Modus des Ge‑Stellsdar (OBJ I, Kap. 1.2); daher setzte sich das objektive Wissen hauptsächlich autoritär und dogmatisch durch.

In den beiden vorangegangenen Teilen wurde der grundlegende *modus operandi* dargelegt, den akademisch und analytisch geschulte Furien anwenden, um eine Tragikomödie der modernen Metaphysik und Objektivität zu inszenieren. Aufgrund der fehlerhaften Interpretation von Aristoteles und des Kommentators kam es zu einer Verfinsterung der ersten Substanz, was die Form der modernen *epoché* darstellt. Seine neue Form zeigte sich in der Interpretation des irrtümlich ausgelegten deduktiven Urteils über Sonnenfinsternis nach der *Zweiten Analytik*. Der Dialog *Sophistes* zeigt die Konsequenzen der Verdoppelung der Realität im Modus von *eídolon*. Die Idolatrie der Objektivität begründete das neue Zeitalter der westlichen Zivilisation, eingeleitet durch ein fatales Missverständnis der archaischen und aristotelischen Philosophie. Moderne Epoche der Verfinsterung der kritischen Vernunft entstand wegen der Abschaffung der aristotelischen wissenschaftlichen Beweisführung (*demonstratio*). Die im logischen Modus des Ausgeschlossenen Dritten etablierte Objektivität ist ausschließlich die Wahrheit als moderne *veritas*. Nach dem Ausklammern der archaischen Wahrheit ist die göttliche Komödie der Musen im Modus *a/létheia* völlig verborgen, welche das Verstehen der weisen Sterblichen leitet. Die Etappe des von *Oxfordian Fallacy* angestiften Denkens wird durch Nietzsches metaphysischen Nihilismus und den Neopositivismus aller zeitgenössischen analytischen Richtungen der Philosophie geschlossen, inklusive Husserls Phänomenologie. Nach der Definition der Essenz als erster Substanz beginnt in vollem Maß die Gültigkeit von Foucaults Analyse des nihilistischen Humanismus. Die Geisteswissenschaften werden aufgrund *ad hoc* entstandener Struktur der strukturellen Differenzen aufgebaut. Die objektive Differenz und die chaotische Kreuzung der verschiedenartigen Prozesse bilden unter der Führung der akademisch fähigen Furien ein neues „Ereignis“ des nihilistischen Wissens (*le «lieu» de l'événement*).[[2]](#footnote-2) Die moderne Wissenschaft erforscht im Modus der Wahrheit als *veritas*, was objektiv das Seiende ist. Dieser Typus der ontischen und darüber hinaus ganz und gar subjektiven Wahrheit kann dem ontologischen Verständnis des Seins (Vor-blickbahn) nicht auf die Weise der *alétheia* folgen, weil die *alétheia* nicht objektive Geschichte der Philosophie ausmacht. Diese postmodernen Typen des *scibile* wurden vom produktiven Irrtum der ersten Modernisten in die epochale Offenbarung des Seienden hinausgeführt. Diesen Irrtum begriffen deren Anhänger als wissenschaftliches Dogma. Diese Art der modernen Exegese bestimmte die künftige Entwicklung der Objektivität in mehrfacher Hinsicht. Die Aristoteliker betrieben die Gigantomachie der Substanz auf ihre Weise und die modernen Sophisten auf ihre Weise. Bischof Alvernus analysierte in seinen Werken die Gigantomachie beider Gruppen in Paris, die um das Jahr 1240 datiert werden kann. Die Verfinsterung der ersten Substanz wuchs in gleichem Maße wie der Mangel an Verständnis, der die ursprüngliche Interpretation der astronomischen Sonnenfinsternis in der *Zweiten Analytik* betraf. Dagegen wirkte die evidente, durch mathematische Abstraktion gegebene Definition des Dreiecks immer stärker. Die Verwandlung der Metaphysik erschuf das Seiende als objektiv synthetisierte und voll evidente Erkenntnis. Dieses Simulakrum der ersten Substanz entsteht im Akt der Selbstreflexion des von sich selbst erleuchteten Intellekts. Die Begründung der neuen Metaphysik veränderte die Verborgenheit des Seins (Seinsverlassenheit), die durch Platons Höhlengleichnis eingeleitet wurde. Es kam zur Verfinsterung der ersten Substanz, welche als absichtliche Wahl der lateinischen Sophisten vollzogen wurde (Seinsvergessenheit). Diese metaphysische Wahl der gegen Aristoteles und den Kommentator gerichteten ersten Wissenschaft prägt die erste Moderne, welche in den Jahren 1235–40 in Oxford und Paris entstand. Die Konsequenzen dieser grundlegenden Wahl der Modernen ist die Schwelle zur Geschichte der Postmoderne ab dem 17. Jahrhundert und des zeitgenössischen metaphysischen Nihilismus. Rufus‘ Versuche um die Erschaffung einer objektiven Prädikation und das Erkennen der Welt im Werk *Speculum animae* endeten auf Grund seines Abgangs aus Paris (OBJ II, Kap. 3.3.4). Die nächste Generation der Modernisten musste eine kategoriale Prädikation für das Seiende der dritten Art hervorbringen.

Abermals muss man zum grundlegenden phänomenologischen Unterschied zwischen dem, wie die objektive Gegebenheit des Phänomens gegeben ist, und dem, wie diese Gegebenheit in das Feld der Offenbarung tritt (SZ 27). Die triadische Struktur von Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie hat ihre Grundlage in der triadischen Struktur des Verständnisses. Der von Heidegger enthüllte dreifache Sinn des Seienden wird in der hermeneutischen Faktizität dargereicht (GA 60). Der objektive Sinn des Seins des Seienden (Gehaltsinn) hängt grundsätzlich vom zweifachen Ansatz an die von Paulus‘ Ermahnung im *Ersten Brief an die Korinther* charakterisierte Welt ab (*1 Kor* 7:29-31). Wer die Dinge dieser Welt genießt, der soll so leben, als ob sie sie nicht genössen. Dieser zweifache Bezug zur Welt im Modus des selbstvergessenen Man und des wachen Daseins wird auf eschatologische Anwesenheit der archaischen Unverborgenheit gebaut (Bezugssinn). Paulus erklärt den Christen im Modus des neuen archegetischen Dativs, wie man in den Zeiten des herannahenden Endes dieser Epoche leben soll (Vollzugssinn). Das erwähnte Dreieck der Beziehungen stellte die Grundentdeckung der neuen Hermeneutik dar, welche auf der Grundlage des neuen intentionalen Erfassens der Welt gegeben ist. Zum ersten Mal finden wir sie in den Vorlesungen des Wintersemesters 1919/20 in der dem „interpretativen Verständnis“ gewidmeten Passage (GA 58, 261). Die resultierende Formulierung des triadischen Verständnisses ist komplett am Beginn des Werks *Sein und Zeit*.[[3]](#footnote-3) Aus der Sicht des musischen Verständnisses der Geschichtlichkeit gilt, dass das ursprüngliche Sein des Seienden durch den mysterienhaften, musischen und tragischen Sinn der Geschichtlichkeit (Vollzugssinn, Erfragtes) in der Geschichte des Denkens in zwei Figuren der Unverborgenheit der Metaphysik auftaucht (Bezugssinn, Befragtes). Die Objektivität untersucht nur das ontische Phänomen der Objektivität, das überdies mit allen bisherigen Irrtümern und Irrwegen der Moderne (Gehaltsinn, Gefragtes) belastet ist. Der Unterschied zwischen Averroës‘ und Avicennas Metaphysik deutete im ersten Teil die unterschiedliche, im Modus von Heidegger gegebene Donation des Seienden. Die Wahrheit erhielt in der Geschichte der lateinischen Scholastik eine zweifache Auffassung: eine aristotelische und eine moderne. Durch den Akt des zweifachen geschichtlichen Verständnisses entstand die Schule des ersten und des zweiten Averroismus. Die Vertreter der einen und der anderen Schule brachten dann eine doppelte Theorie der Wahrheit als *veritas* hervor, die auf der Grundlage einer zweifachen Interpretation der *Zweiten Analytik* begründet wurde. Entweder geschah dies im Modus der aristotelischen Wahrheit als *adaequatio*, wenn die zweite Substanz durch die Imposition einer spezifischen Bedeutung von Angesicht zu Angesicht der ersten Substanz enthüllt wird. Oder es geschah durch die Exposition der Bedeutung, die durch die logische Supposition von hinten kam, mittels der Verwendung der modernen Wahrheit als *coaequatio* (Rufus). In diesem Fall entsteht die Metaphysik des *tertium ens* als eine Mischung aus der ersten und der zweiten Substanz (Gehaltsinn). Der Übergang der Objektivität in die volle Form der epochalen Unverborgenheit wurde vom akademischen Illuminaten Rufus und seiner modernistischen Schule sichergestellt, welche in Paris von Bonaventura und Pecham etabliert worden war. Die Wahrheit der neuen Metaphysik ist absolut, weil die logische Abstraktion nicht an die Realität und auch nicht an die kausale Wirkung der ersten Substanzen gebunden ist. Die positiv nachweisbare Lehre stellt im Modus des objektiven Irrtums eine historische Gegebenheit dar. Die hermeneutische Erforschung der ontologischen Geschichte der Metaphysik (Beginn) hat die ontische Historie der Objektivität enthüllt. Durch die Veränderung der Wahrheit entstand in der Geschichte der Metaphysik das historische Problem der so genannten „zweifachen Wahrheit“, welches in den Jahren 1270–77 voll in den Streitigkeiten an der Pariser Universität zum Vorschein kam. Durch die allmähliche Auslegung der dreifachen Gestalt des Verständnisses (*Vollzugsinn, Bezugsinn, Gehaltsinn*) im hermeneutischen Dreieck von Geschichtlichkeit, Geschichte und objektiver Historie wird die dreifache Struktur des hermeneutischen Verständnisses der Objektivität skizziert. Die Hermeneutik soll die von *via Modernorum* geschaffene Vision der objektiven Welt untersuchen. Die Modernisten werden von dem solaren Intellekt erleuchtet, der in den Köpfen der akademischen Illuminaten leuchtet. Sie kamen aus der platonischen Höhle seit der Ankunft des Neuplatonismus. Die objektive Gabe des Seins etablierte die Geschichte des philosophischen Denkens des ersten *Modernorum* im historischen Modus der *alétheia*. Diese objektiv verborgene Geschichtlichkeit, die auf der Ebene der Ontologie gegeben ist, bestimmt die ontische Historie der Moderne. Der zweite Band hat die Geschichte der Philosophie untersucht, die auf Verwandlung der Wahrheit aufgebaut werden. Die aristotelische Theorie der Wahrheit, später als "*ad mentem Averrois*" gegebene Übereinstimmung von Wirklichkeit und Vernunft, verwandelte sich in eine positiv bestimmte *veritas*. Die Donation der objektiv verfassten Essenz betrifft auf entscheidende Weise das metaphysische Sein des Seienden. Die neue Stellung der Wahrheit und Unwahheit (Lichtung) in der modernen Metaphysik ist dem Übergang vom metaphysischen zum objektiven Dativ gegründet. Die Moderne vollzieht eine Assimilation (*colligatio, collecta*) aller denkbaren wesensbestimmten Seienden. Die Wahrheit als mythische Assimilation läuft innerhalb der objektiv bestimmten Korrespondenz des Denkens und der essentiell bestimmten Seiendheit (Ge-Stell). Das Seiende der dritten Art wird vor dem demiurgischen Subjekt als das von ihm geschaffenen Objekt gestellt. Bacon erklärte daher Rufus, den philosophischen Begründer der Moderne, zu einem verrückten Denker. Das Denken von Metaphysikern wie Rufus erkannte die neue Gabe des Seienden in Form der Essenz. Diese Modernisten mussten notwendigerweise das System der kategorialen Aussagen über die zweite Substanz ändern, weil sie den Begriff der aristotelischen Wahrheit als *adaequatio* abschafften. Seit Rufus erhielt die Prädikation zwischen verschiedenen Arten von Essenzen eine neue Form der Korrespondenz innerhalb der Wahrheit als *coaequatio*.

Moderne antwortete in der Ordnung des Seins des Seienden auf klassische Gegebenheiten des lateinischen Dativs. Es handelte sich um eine grammatische Kategorie, die Priscianus genau definierte (OBJ II, Kap. 1.1). Dieser mit dem Terminus „*dativus obiectivus*“bezeichnete hermeneutische Dativ verweist auf das Ereignis der Anwesenheit des Seins des Seienden in neuen geschichtlichen Form der Verborgenheit und Unverborgenheit anhand der metaphysischen Substanz (*alétheia*). Der Akt der Donation wird in der griechischen und lateinischen Grammatik durch den Dativ ausgedrückt (δοτικὴ πτῶσις, *casus dativus*). Dionysios Thrax verwendet im klassischen, der Kunst der wahren Rede gewidmeten Werk für den Dativ einen Terminus, welcher die Sendung eines Briefes an irgendeinen Adressaten bezeichnet (δοτικὴ ἐπισταλτική, *Ars Grammatica* 1.31.7). Die musische Form des epistularen Dativs leitet die hermeneutische Deutung der Objektivität. Der ursprüngliche Sinn der Objektivität findet Ausdruck durch den epistolaren Dativ. Er bezieht sich auf die archaische Gabe des Sinnes aus der Richtung des Senders, der für immer verborgen bleibt. Diese Verborgenheit der ursprünglichen Fülle des Seins ist in der musischen und tragischen Auffassung der Wahrheit enthalten und sie wird danach semantisch ausgedrückt. Das moderne Subjekt wurde zum neuen Adressaten der ursprünglichen Form der Wahrheit, welche er denkerisch ablehnte und auf tragikomische Weise verunstaltete. Die Hermeneutik folgt dem Weg dieser *translatio studiorum* im westlichen Denken. Die neue Kategorisierung untersucht das geschichtliche Ereignis der Donation des objektiven Seins des Seienden im Modus des *dativus obiectivus*. Diese Donation begründet die modernen Formen der Metaphysik. Das abwesende Sein des Seienden, dessen Wahrheit und Unwahrheit von den Musen verwaltet wird (*Theog*. 27), sendet den weisen Sterblichen (δοτικὴ ἐπισταλτική, *casus dativus*) einen tragischen und pythischen Brief. Er geht aus der verborgenen Geschichtlichkeit in die unverborgene Geschichte. Die letzten Empfänger, die es gut verstanden haben, waren die Autoren der griechischen Tragödien. Die Geschichte der *Modernorum* ist als historische Folge der miteinander verketteten Formen des objektiven Dativs zu verstehen. Diese nihilistischen Formen der Moderne sollen auf archaische Weise interpretiert werden, die sich auf das Gründungsereignis des *dativus archegeticus* beziehen. Der archegetische Dativ im musischen Sinn des *casus dativus* ist als Zeichen im Homers Werk anwesend. Hermeneutische Archaeologie soll zum Bau des neuen Hauses der Weisheit einen richtigen Auswahl treffen, um geeignete Steine zu sammeln (αἱμασιάς τε λέγων, *Odys*. 18.359). Der archaische Auswahl der Zeichen (λέγειν) ist nach Heideggers Termin „Lese“ zu klären.[[4]](#footnote-4) Die Sammlung der musischen Wahrheit und Unwahrheit wird von der apophantischen Kategorisierung bestimmt. Die archaische Hermeneutik kehrt in der Epoche der vollendeten Sophistik zur ursprünglichen grammatischen Signifikation und Kategorisierung des Dativs in dessen grundlegender Kasuistik zurück. Die grammatische Kategorisierung wird von der hyparchischen Form des Seins des Seienden determiniert, welche seit dem Jahr 1250 als objektives „*ens*“ manifestiert ist. Die Hermeneutik der Objektivität liefert durch die Rückkehr zum Anfang der sinnvollen Rede im Modus der neuen Grammatologie eine neue Tabelle der Kategorien gemäß der musischen Form der Prädikation. Die Struktur von Heideggers Existenzialen im Werk *Sein und Zeit* legt ebenfalls die geschichtliche Verborgenheit der Objektivität in deren Wahrheit als *alétheia* aus. Neue Tabelle der Kategorien liefert eine hermeneutische Deutung der geschichtlichen Art und Weise, „wie“ sich das Sein des metaphysisch Seienden durch die prädikative Struktur des *dativus obiectivus* zum Lesen gibt. Die Kategorisierung des objektiven Seienden folgt den klassischen grammatischen Bedeutungen des lateinischen Dativs. Hermeneutik nach Heidegger muss das geschichtliche „Wie“ der Phänomene im Modus vom Bezugssinn a Vollzugsssinn untersuchen. Die objektive Gabe der modernen Essenz wird durch den grammatikalischen Dativ (*casus dativus*) bestimmt. In Anbetracht dieser lingvistischen Struktur müssen die kategorialen Phänomene gerettet werden, aufgrund der folgenden Fragen.

* Wie ereignet sich das Sein des metaphysischen Seienden in Gestalt des objektiven Seienden (*dativus possessivus*)?
* Wie bringt das Subjekt das objektive Seiende in die geschichtliche Unverbogenheit als *veritas* des ersten und des zweien Averroismus (*dativus auctoris*)?
* Wie stellt die ontotheologische Struktur das objektive Seiende im Hinblick auf den modernen Gott als Formengeber zu (*dativus finalis*)?
* Wie ist das objektive Seiende zu einem universellen Maß alles Seienden geworden (*dativus mensurae*)?
* Wie hat die objektive Metaphysik die Streitigkeiten der vorangegangenen Generationen des ersten und des zweiten Averroismus gelöst oder annulliert (*dativus incommodi*)?
* Wie ist das objektiv definierte Seiende zu einem Instrument der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik geworden (*dativus instrumenti*)?
* Wie hat das objektive Seiende die kapitalistische Weltanschauung der Moderne geschaffen (*dativus modi*)?
* Wie vernichtet das objektiv aufgefasste Wissen die Menscheit und die Erde in den Weltkriegen durch blinde instrumentelle Rationalität, Nihilismus der Technik und vulgären Ökonomismus des gegenwärtigen korporativen Faschismus (*dativus ethicus*)?

Die Sammlung der geschichtlichen Wahrheit und Unwahrheit (λέγειν, Lese) ist auf zweifache phänomenologische Weise gegeben, wie der Akt des Verstehens im Modus des Bezugssinnsverläuft. Die neue, archaisch gegebene Kategorisierung wurde also vollständig von der objektiven Assimilation der nicht vorhandenen Entitäten dritter Art (*colligatio*) getrennt. Die Interpretation läßt die Aufzählung der ontischen Eigenschaften des objektiven Wesens („was“ gegeben ist, Gehaltsinn) völlig außer acht. Es ist zu beachten die geschichtliche Art und Weise, „wie“ das Anwesen der Essenz mittels der Kategorientabelle gesetzt und lesbar (λέγειν) wird, die durch die grammatischen Formen des objektiven Dativs besteht. Wir müssen die geschichtliche Art und Weise untersuchen, wie es kam dazu, dass neue Essenz in den Grundstein des modernen Hauses des Wahnsinns eingebaut wird (αἱμασιάς τε λέγων). Seine ursprüngliche, weise Form wurde von Homer durch eine korrekte Deutung der göttlichen Zeichen festgelegt. Hermeneutische Archäologie, die der Wirkungsgeschichte des metaphysischen Dativs nachgeht, hat die Kategorisierung des objektiven Dativs auf der Grundlage von Aristoteles‘ *Metaphysik* (OBJ I, Kap. 1.2) vorgenommen. Die Geschichte der lateinischen Scholastik belegt den prinzipiellen Unterschied zwischen der klassischen *paideía* der Schule des ersten Averroismus und der modernen *apaideusía* der Schule des zweiten Averroismus. Die Moderne führte eine ganze Serie der Seienden der dritten Art ein und hob damit die Gültigkeit des aristotelischen Prinzips über das ausgeschlossene Dritte auf. Die neue Differenz ist nach dem Antreten von *via Modernorum* durch den Unterschied zwischen der *paideía* der klassischen aristotelischen Philosophie und der modernen, im Modus *Oxfordian Fallacy* gegebenen analytischen und nihilistischen *apaideusía* gegeben. Die in den Kategorien des objektiven Dativs verborgene Geschichtlichkeit bestimmt die Geschichte der Objektivität im Modus der musischen, tragischen und aristotelischen Anklage (κατηγορία).

Die Schrift *Kategorie* spielte eine entscheidende Rolle in Bezug auf die Neuplatonismus und die Schulen von *sophistae Latini*. Daher ist die Interpretation der objektiven Gabe des Seienden (*dativus possessivus*) von größter Bedeutung. Kategorische Interpretation muss von der primären Position der zweiten Substanz ausgehen, die die letzte generische Einheit der Bedeutung des Seienden enthält. Der Possessivdativ des modernen Subjekts spielt die Rolle des metaphysischen Dativs von Aristoteles. Er wird aufgrund der *quidditas* der zweiten Substanz bestimmt. Moderna schuf im Zeitalter der Tragikomödie der Vernunft ein epochal wirksames Simulakrum des aristotelischen metaphysischen Dativs im Modus der neuen *quidditas*. Der Akt der Aneignung und Übertragung der Wahrheit des Seins in das Sein des Seienden (Heideggers „Er-eignen“) wird durch die obigen grammatikalischen Kategorien festgelegt. Die so manifestierte Objektivität hat zwei Formen der metaphysischen Aussage, die durch die duale Natur der Universalien gegeben sind (*Anal. Post.* 84a12). Die Universalien sind auf zwei Weise im ersten oder zweiten Averroismus ausgelegt. Die Gedankenproduktion in den beiden Schulen der Metaphysik ergibt die daraus resultierende Form positiver und objektiver historischer Wahrheit. Es zeigt sich im Verständnis „*de fine*“ (Vor-blickbahn) gegeben, also im zeitgenössischen Nihilismus der modernen Metaphysik (Gehaltsinn). Die allgemein und mythologisch gedachte Essenz der Moderne wird also methodisch korrekt analysiert, d. h. als letztes und endgültiges Phänomen der Auslegung. Der durch die objektive Assimilationsverwirrung der Moderne gegebene Sinn (Gehaltsinn) wird als die resultierende Leistung des geschichtlich vollgezogegen Sinns des metaphysischen Seienden (Vollzugssinn) interpretiert. Die vierte und fünfte Matrize werden zeigen, wie das metaphysische Potential des objektiven Dativs schrittweise realisiert wurde. Die Gesamtaufzählung der Dativ-Kategorien im Modus der musikalischen Anklage der Moderne zeigt, dass Rufus′ metaphysische Neuerungen und das Aufkommen der wissenschaftlichen Form von *Oxfordian Fallacy* in Kilwardbys Werk für sich genommen nicht die globale Wirksamkeit der Moderne begründeten. Ohne Machtzwang gäbe es keine Einführung der Objektivität als der herrschenden Weltanschauung, die zuerst in kirchlichen akademischen Kreisen verbreitet wurde. Unter dem Einfluss moderner, katholisch und objektiv (καθόλου) gebildeter Furien halten die gnostischen Illuminaten ihre Wahrheit objektiv absolut. Das Wissen über die ganze Welt wird im Modus der Gewissheit (*certitudo*) und des Beweises als souveräne Richtigkeit (*rectitudo*) im Modus einer ontotheologischen Wahrheit als „*summa* *veritas“* gegeben. Deshalb muss das moderne Subjekt diese assimilative und erhellende Form der metaphysischen Unwahrheit zuerst durch Macht schützen. Modernes Wissen ist zu einer globalen Macht geworden, weil es im Modus der Angemessenheit von Realität und Intellekt nicht metaphysisch wahr ist. Der Schutz der Wahrheit kann von den modernen Illuminaten nicht durch die Kraft des Denkens gemäß der metaphysischen Weisheit von Philosophen wie Aristoteles und dem Kommentator ausgeübt werden. Sie suchten die Wahrheit durch den metaphysischen Dativ. Albert und Bacon verbrachten ihr Leben damit, den Aristotelismus „*ad mentem Averrois*“ gegen Modernisten zu interpretieren. Die gelehrten und sophististischen Lateiner haben nach Albert keine wissenschaftliche Vorstellung von Wahrheit (*scientiam veritatis nec ostendunt*) und sie sagen nicht die Kausalität der realen Sachen aus (*nec verbis propriis attingunt*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Die akademische Moderne und insbesondere die Postmoderne werden vom irrationalen Selbsterhaltungstrieb geleitet, um die ganuso irrational gegebene objektive Wahrheit zu schützen (Spinozas *conatus*, Kap. 4.1.1). Moderna muss an der irrationalen Interpretation der Welt und der Person festhalten, die durch den Oxfordschen Irrtum gegeben ist. Die moderne Person teilt sich in mehrere schizophrene Substanzen auf und nimmt die Realität in einem paranoiden Erkenntnisschema wahr. Aus der Sicht der aristotelischen Wahrheitstheorie war die neue Art des Seins völlig absurd und die moderne Wahrheitsbegriff ebenfalls. Die Aneignung der Welt durch modernen *dativus possessivus* bedeutet den Imperativ, alle von modernem Subjekt hergestellte *tertium ens* in Datenbanken zu sammeln und zu manipulieren. Dann wird die postmoderne Wahrheit als Assimilation zu Ende gebracht und die Welt auch. Anstatt der realen Welt wird ihre digitale Simulakrum walten. Wenn es den nihilistischen Furien in der soziopathischen Form des einen Promile tatsächlich gelingt, den zeitgenössischen Nihilismus zu einem siegreichen Ende zu bringen, dann wird kein konkretes und mehrfach gespaltetes *individuum* auch nur bemerken, dass die reale Welt aufgehört hat zu existieren.

Nach dem Abgang der ersten Substanz in die epochale Lethe der Metaphysik stellt nur das moderne Subjekt die Wahrheit her. Es ist daher notwendig zu entdecken, wie das moderne Subjekt ein neues Wesen der dritten Art in objektiven Averroismus (*dativus auctoris*) einführt. Das moderne Subjekt muss kraft des objektiven Ödipuskomplexes, der seine Existenz und sein Wissen bestimmt, um jeden Preis an der modernen Theorie der Wahrheit als Assimilation festhalten. Ansonsten geht seine objektive Vision der Welt zugrunde, die im ursprünglichen porretanischen Modus „*discrete videamus*“ (OBJ II, Kap. 1.4) enthalten ist. Dieses paranoide Wissen produziert die globale Macht des Westens nach dem postmodernen geflügelten und völlig pythischen Motto „*scientia potentia est*“ (OBJ II, Kap. 3.5). Aristoteles und seine Schule wussten genau, dass Potenzialität des Wissens ist nicht aktualisierte Realität der Welt. Hermeneutik erinnert an die Ersetzung der ursprünglichen aristotelischen Potenz durch eine neue Form globaler blinder Macht. Aufgrund des modernen Willens zur Macht, das moderne Subjekt erklärte sich selbst zur ersten Substanz schlechthin (Ge-Stell). Die Philosophie wurde von Anselm zu einer neoplatonischen Ontotheologie, die mit der deontologischen Form der dogmatisch gegebenen einheitlichen Wissenschaft (*Unified Science*) verbunden war. Die Weitergabe dieses modernen Wissens verlief über das Schulsystem der Bildung (*ratio studiorum*). Neue Art der Ausbildung wird mittels Heideggers „Bildung“ in Anlehnung an den griechischen Ausdruck „παιδεία“ (OBJ I, Kap. 1) erklärt. Die Moderne brauchte Machtstrukturen, um den modernen Wahrheitsanspruch zu sichern, den die ersten lateinischen Sophisten gegen Abelard erhoben (OBJ II, Kap. 1.3). Die an den epochal modifizierten *dativus obiectivus* gebundene Hermeneutik wird die Konstitution und den Verlauf der zweiten Runde des Streits um die sogennante „doppelte Wahrheit“ zeigen. Philosophie hörte auf, im Sinne von Averroes „*proportio*“ wahr zu sein und wurde zur Richtigkeit im Sinne von Anselms „*rectitudo*“. Die Frage nach der Wahrheit hat sich in eine Frage der Macht verwandelt, wer den aktuell waltenden deontologischen (und heute nur noch ideologischen) Imperativ bestimmt. Der imperative metaphysische Wille in Anselms Modus „*debet esse*“ setzte sich gegen die klassische Auffassung der Wahrheit als Korrespondenz der Wirklichkeit und des Intellekts durch, die den ersten Avorismus förderte. Die universelle Gleichheit (*coaequatio* von Rufus) ist ausschließlich im Subjekt gegeben und ergibt sich aus seinem souveränen Recht, den einheitlichen Sinn des Seienden aus eigener Richtigkeit zu schaffen. Die Einführung von Materie der dritten Art (Avicebron) und die Schaffung von Intellekt als hylemorphische Substanz der dritten Art machten das Eingreifen von Macht und Ideologie in die Philosophie zu einer *conditio sina qua non*. Wenn es neue Kleider des Kaisers nicht gibt, dann muss man kritische Denker zumindest zum Schweigen bringen, zum Beispiel durch einen erfundenen Streit über den Averroismus. Und dieses Schweigen der Vernunft muss so lange dauern, als der nackte Kaiser der Modernisten einen neuen Anzug bekommt. Diesen Schneiderauftrag des intellektuell nackten *Modernorum* erfüllte Duns Scotus mit der Etablierung einer neuen Metaphysik zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Der Machtkampf um den Averroismus war historisch unvermeidlich, weil er die epochale Wirksamkeit objektiver Sophistik begründete. Die Entscheidungen kirchlicher und akademischer Institutionen haben dazu beigetragen, eine spezifische Form des objektiven Denkens im Modus epochalen Irrtums zu etablieren. Sie wird *via Modernorum* genannt. Auf diesem Weg ist objektive Geschichte des lateinischen Abendlandes im Modus der Irre entstanden. Die hermeneutische Prädikation der Kategorien, die sich aus den Vollformen des grammatischen Dativs ergeben, zeigt den Vollzugsinn des objektiven Dativs. Der moderne Wille zu wissen und der Wille zur Macht gehen Hand in Hand. Der lateinische Westen hat diese paranoide Last der modernen Wissenschaft und die Macht der schizophrenen Bürde des weißen Mannes (*White Man's Burden*) jahrhundertelang tapfer ertragen. Zuerst verstand er seinen historischen „*conatus*“ als die eschatologische Aufgabe des modernen Scholastikers und später als Beruf des kolonisierenden weißen Mannes. Durch die Macht der imperialistischen Vernunft und des demiurgischen industriellen Willens bändigt oder vernichtet dieser Illuminat die jeweiligen Dämonen in den Kolonien (*half-devil and half-child*; OBJ II, Kap. 3.5). Heute, unter der Führung neoliberaler Furien, instrumentalisiert ein ähnliches System des paranoiden Denkens den sogenannten „Terrorismus“. Der imperiale Westen hat dazu beigetragen, diese ideologisch kontrollierten Furien in den ehemaligen Kolonien zu schaffen und manipuliert sie auch für seine Bedürfnisse. Die hermeneutische Archäologie spürt dem verborgenen Weg nach, auf dem die geschichtlich wirksame Form des objektiven Seienden entstanden ist. Dies bildet die methodische Grundlage für den Bau des neuen Hauses der Weisheit. In der Endzeit der Menschheit (*novissimum*) sollte man die Weisheit nach dem Vorbild dieser nicht mehr existierenden Institution in Bagdad gesucht werden (*Bajt al-Hikma*, OBJ I, Kap. 2.1.1). Das moderne Subjekt, das sich zu einem völlig nihilistischen Sinnstifter macht, muss durch einen auf Weisheit basierenden *dativus auctoris* ersetzt werden. Ein gemeinsames Haus der Weisheit zu bauen, dies ist eine ganz reale Tätigkeit, und nicht eine Assimilation der virtuellen Dummheiten. Es muss im Modus von Homers und Dantes *poiésis* angeführt von Musen geschaffen werden, und nicht als objektive moderne Mythopoetik, angeführt von tollwütigen Furien in der subjektiven Gestalt.

## 4.1 Ontotheologische Struktur der Objektivität (Bonaventura von Bagnoreggio)

Hinsichtlich der kategorialen Prädikation nach dem objektiven Dativ spielte der Franziskaner Bonaventura von Bagnoreggio (Giovanni di Fidanza, †1274) eine Schlüsselrolle. Dieser charismatische Gelehrte und kirchliche Organisator beeinflusste auf prinzipielle Weise das Entstehen der modernen Objektivität. Er gründete kapitalistische Weltanschauung im Rahmen des neuen Sinns des Seienden (*dativus modi*)*.* Die Hermeneutik muss daher die Grundprinzipien der objektiven Metaphysik dieses Hauptrepräsentanten des zweiten Averroismus an der Pariser Universität deuten. Sein Denken wurde im Modus *felix culpa* zum objektiven Kapital der westlichen Zivilisation. Dieser redegewandte und selbstbewusste Organisator des akademischen und kirchlichen Lebens übernimmt den universellen Hylemorphismus der Oxforder Schule und führte ofiziell das Denken nach *Oxfordian Fallacy* in Pariser Universität ein. Die Inspiration fand er bei Rufus und Kilwardby, welche zur selben Zeit in Paris ihre Magisterstudien absolvierten, als Bonaventura seine Bakkalaureatsstudien der Philosophie begann (1236). In den Orden der Kleineren Brüder trat er im Jahre 1243 ein und wurde im Jahre 1248 Magister. Das Umfeld der philosophischen und theologischen Modernisten, welche in Paris bei der Redaktion der *Summa Halensis* um Bonaventura versammelt waren, weist einige gemeinsame Merkmale aus, welche in den zeitgenössischen, den damaligen philosophischen Schulen gewidmeten Studien beschrieben werden.[[5]](#footnote-5) Die Hermeneutik interessiert, wie das Denken dieser *Modernorum* die oben angeführten Kategorien des objektiven Dativs begründet. Bonaventura spielt in der Entwicklung der Objektivität aus drei prinzipiellen Gründen eine Schlüsselrolle. Er kodifizierte eine neue Substanz der dritten Art; er führte ein neues modernes Subjekt ein; er entwarf erste komplette Struktur der objektiven Ontotheologie. Für die Interpretation der Objektivität sind drei Punkte besonderns wichtig: Bonaventuras Begriff der Spezies, sein theologischer Hylemorphismus der objektiven Materie und Form und die Gesamtstruktur seiner innovativen Metaphysik. Bonaventura hat den universellen Hylemorphismus in die theologische und mystische Prädikation „*ad unum*“ aufgenommen. Diese neue Version des christlichen Neuplatonismus begründete eine neue Einheit des Seins, die nach dem Aristotelismus auf der Grundlage des Oxforder Irrtums geschaffen wurde. Die theoretische Grundlage seiner Schule des zweiten Averroismus ist in Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen gegeben (*Commentaria in quatuor libros Sentantiarum*, 1248–55). Der *Doctor seraphicus* gab viele pädagogische und theologische Schriften heraus, von denen das Werk *Itinerarium mentis in Deum* (1259) das bekannteste ist. Die Polemik mit dem ersten Averroismus schließt er in der Serie der Pariser Predigten vom Februar und März des Jahres 1268 ab, welche der Schrift *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* aufnahm. Das Handeln und Denken des Regens der franziskanischen Studien, des Predigers, Mystikers, Generals der Franziskaner und des katholischen Heiligen begründeten die gesamte Schule der sich zum zweiten Averroismus bekennenden Denker.

Die Offensive der Modernisten begann in Paris gleich nach dem Tode des Bischofs Alvernus. Der zweite Averroismus hob in der Prädikation *per prius* die klassische kategoriale Bestimmung nach der existierenden Substanz auf, wie es auch Aristoteles und Averroës handhabten. Der Ausgangspunkt der neuen Metaphysik wurde die Bestimmung von Essenz und Form nach der Metaphysik von Avicenna. Die neue Schule des zweiten Averroismus integrierte in Avicennas Metaphysik eine neue Version von Aristoteles Schema „Potenz–Akt“, das auf hylemorpher Substanz der dritten Art beruhte. Avicenna wandelte den von Alfarabi entwickelten Begriff des „*aliud esse*“ in eine erste Form des objektiven *ens* um (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die Schaffung neuen *tertium ens* auf der Grundlage des generischen Seins (*hoc esse tantum*) erarbeitete den ersten Fall von objektiven *dativus possessivus*, den der lateinische Westen übernahm. Bonaventura schuf in seiner ontotheologischen Metaphysik die erste Form des geschichtlich wirksamen *dativus possessivus*, die an Rufus‘ Begriff „*species obiecti exsistentis*“anknüpfte. Die vorausgegangene Matrix hat die erste Runde des Streites der Modernisten mit den Aristotelikern des ersten Averroismus in den Jahren 1225–45 interpretiert. Modernisten verloren die erste Runde der Gigantomachie in Paris, Rufus und Kilwardby zogen sich auf ihre akademischen Posten in Oxford zurück. Wahrscheinlich im selben Jahre publiziert Rufus in Paris die erfolglose Verteidigung der modernistischen Thesen im Werk *Speculum animae*. Kilwardby ging zurück nach Oxford, als Albert im Werk *De homine* seine Intervention gegen die Schule des zweiten Averroismus aufnahm. Zu selber Zeit Bonaventura folgte dem moderaten Neoplatonismus von Philipp des Kanzlers und gründete die erste Schule des zweiten Averroismus in Paris. Hiesigen Modernisten versammelten sich nach dem Abgang von Alexander von Hales (†1245) um die Redaktion der *Summa Halensis* zu vollenden. Fassen wir die Vorgehensweise der neuen Generation der Schule des zweiten Averroismus in grundlegenden Punkten zusammen. Die sogannnten *sophistae Latini* aus Oxford kamen nach dem Jahr 1235 zu Studien nach Paris. Sie fanden in der Schule Philipps des Kanzlers eine neue Form des Avicennismus. Für sie war ganz wichtig die Methode der metaphysischen *resolutio,* welche die höchsten Gattungen des Seienden in die neuplatonische Prädikation aufnahm. Das erste und wichtigste Element der neuen Metaphysik war die von Philip beschriebene Interoperabilität der höchsten Amphibolien (*ens, unum bonum*). Das einfache Seiende von Avicenna wurde in den höchsten Gattungen zerlegt, die nicht weiter geteilt werden können (*individuum*). Die amphibolische Prädikation von Philipps Transzendentalien erfolgte im Modus „*in primis*“ (OBJ II, Kap. 2.3.2). Die höchste Klasse amphibolischer Individuen wurde in das Universum von *Oxfordian Fallacy* eingeführt, indem sie objektive Bestimmung durch den universellen Hylemorphismus erhielten. Diese Art der Prädikation wurde auf den von Rufus ausgearbeiteten Terminus „*concretum*“ übertragen (OBJ II, Kap. 3.3.2). Transzendentale Seinsbestimmung als *res* (Philipp der Kanzler) bekam objektive Kausalität als modernes *concretum* (Rufus). Bonaventura hob diese neue Figur des *tertium ens* in seiner mystischen und theologischen Metaphysik auf. Die Hermeneutik muss einer ganzen Reihe jahrhundertealter Irrtümer folgen, die schließlich die moderne Metaphysik Bonaventuras als eine besondere Art des mythologischen Narratifs (*Irre*) begründeten. Die univoke Prädikation der Transzendentalien bewirkte, dass objektive Modi des Seienden im Rahmen der letzten Stufe der *resolutio* aufeinander überführbar sind (OBJ II, Kap. 2.3). Rufus übernahm diese modernen Errungenschaften der im Niedergang befindlichen Schulen der *Nominales*. Diese Lehre wurde am Beispiel des Werks *Dialogis Ratii et Everardi* erklärt. Rufus verwendete die numerische Einheit für die Prädikation „*ad unum*“ und nahm die Zahl als individuelles Seiendes der dritten Art (OBJ II, Kap. 3.3.2). Die Belichtung des Seienden von hinten verbanden die Oxforder Porretaner mit dem Kommentar zu den *Kategorien* am Beispiel von Johannes Pagus und Nicolas von Paris (OBJ II, Kap. 3.1.2). Die Prädikation von Essenz und Spezies ist im neuen System der Kategorien im Hinblick auf das Individuum gegeben. Die neuplatonische atomare Substanz ersetzte die aristotelische zweite Substanz. Die Modernisten prädizieren das Individuum und seine hypostasierten Eingenschaften in Form von Appositionen, also durch die avicennistische Komitation. Die moderne Prädikation der Schrift *Kategorien* war auch in Paris verbreitet und verband sich mit der Lehre über die Transzendentalien, welche die Schule Philipps des Kanzlers eingeführt hatte. Der universelle Begriff einer Substanz dritter Art (*hoc aliquid*) wurde damit auf eine ganze Reihe völlig willkürlicher Seinsbestimmungen ausgedehnt. Dies verursachte eine Reihe von Interpretationsproblemen für die Gruppe der lateinischen Sophisten, und sie wurden als verrückte Denker bezeichnet. Die grundlegenden philosophischen Begriffe hatten in beiden Schulen nicht länger den gleichen Inhalt, was unter anderem auch zu einer prinzipiellen Krise der Theologie führte (OBJ II, Kap. 3.4.3). Nach der Verbreitung der Lehre über den universellen Hylemorphismus von Oxford nach Paris ließen sich so manche Unterschiede zwischen beiden Schulen nicht mehr anders als mittels externer Autorität lösen. Nietzsche würde sagen, dass die Moderne die Philosophie mit einem echten Hammer löst, wie ein Hexenhammer. Bonaventura folgte Rufus und seiner modernen Art von *resolutio*, die der klassischen Interpretation der Universalien von Aristoteles und Averroes widersprach, weil sie nur im Intellekt waren. Die neue Form der Deduktion erfordert zum Geltung der Wahrheit keine Imposition der Bedeutung aus der Existenz der ersten Substanzen, sondern nur hypostasierte Essenz, die durch logische (Rufus) und ontotheologische (Bonaventura) Supposition gegeben ist. Fassen wir die wichtigsten Veränderungen in Bonaventuras Schule des zweiten Averroismus zusammen, in Bezug auf drei erste Kategorien des objektiven Datifs. Sie schufen eine neue Architektur der avicennistischen Metaphysik des „Seienden als Seienden“ (*ens inquantum ens*). Das reine Sein Avicennas in der Form der transzendentalen Gattung wurde in neue Art des metaphysischen Seins umgewandelt. Dieses pseudoaristotelisches *individuum* ereignete sich das generische Seiendheit von Avicenna, um ein objektives *ens* (*dativus possessivus*) zu werden. Dann mussten die Illuminaten von Paris eine objektive Form des *intellectus possibilis* schaffen, um ihre eigene objektive Erfindung der dritten Art zu erkennen. *Suum cuique.* Die Tätigkeit des neuen *intellectus possibilis* schuf ein individuelles Simulacrum der ersten Substanz, das in den ontotheologischen Rahmen einer Wahrheit als objektive *veritas* gesetzt wurde. Bonaventura hat dann diese Substanz der dritten Art in einer demiurgischen, philosophisch und theologisch gegebenen Prädikation „*in artificialibus*“ gesetzt. Dadurch brachte das moderne westliche Subjekt die *ex nihilo* geschaffene objektive Welt als „*summa* *veritas*“ des zweiten Averroismus in die christliche akademische Mythologie (*dativus auctoris*). Die letzte Innovation betrifft *dativus finalis*. Die oben erwähnte ontotheologische Struktur der christlichen Scientology bildet die Sphäre des objektiven Seins, die eine *ultima ratio* in Bezug auf den modernen Gott als Geber der Formen (*Dator formarum*) erhält. Aufgrund dieses Entwurfs begründeten Bonaventura und seine Nachfolger den christlichen Diakosmos der westlichen Metaphysik. Das neue Reich der christlichen Neuplatoniker wurde in zwei Etagen eingeteilt, nach der Tätigkeit des übernatürlichen Schöpfers und seinen fleißigen natürlichen Demiurgen. Es ist zum ersten Reich der mystischen Modernisten geworden; das zweite wurde als imperiale Kolonien im Zeitalter des Kapitalismus gebaut; das dritte Reich wurde im Zeiten Weltkrieg vernichtet. Die vierte Reich der Illuminaten bildet sich gerade jetzt auf, in der Zeiten des metaphysischen Nihilismus und *proxy-wars*. Die Nachfolge von Imperien löst die Frage, wie die objektive Metaphysik Streitigkeiten früherer Generationen von Modernisten (*dativus incommodi*) aufhob. Das Wissen, das auf mythologischer Kreativität basiert und als selbsterhaltender *conatus* der Moderne gegeben ist, außerdem angetrieben von völlig subjektiven Furien, stellt eine objektiv wahnsinnige Macht dar.

Die Gruppe der Modernisten *sui generis*, die unter Bonaventuras Führung das Werk *Summa Halensis* redigierten,hatte um das Jahr 1245 alle grundlegenden Bausteine zur Verfügung, um neue Metaphysik zu begründen . Die Schule des zweiten Averroismus eröffnete ihr Wirken unter Philipp dem Kanzler und erstellte ein System der Ontotheologie, welches auf dem neuplatonischen Synkretismus der Toledischen Schule basierte. Bischof Alvernus verurteilte diese Schule im Rahmen der Kritik von „*sequaces Aristotelis*“. Das univoke Vorgehen der transzendentalen Prädikation durch die neuplatonisch aufgefassten Amphibolien war von Alfarabi in die westliche Philosophie eingeführt (OBJ I, Kap. 2.1.1) und nach ihm von Avicenna bearbeitet worden. Diese Art von „höherer“ Metaphysik setzt die Erleuchtung des Intellekts von hinten voraus, aus der Richtung hypostatisierter Formen und Exemplars. Die Schule der *Nominales* verschob die Metaphysik in den Bereich von „*mensura*“und „*numerus*“, welche durch mathematische Abstraktion bestimmt werden. Die Abschaffung der metaphysischen Bestimmung, die durch die Imposition gemacht wird, war ein fataler Schritt. Modernisten konnten nicht zwischen der Wirkung der aktuellen Substanzen und den allgemeinen Bestimmungen der zweiten Substanz unterscheiden. Die mathematischen und geometrischen Qualitäten (*numerus, quantitas, extensio*) begannen in der porretanischen Schule die Rolle neuen amphibolischen Wesens nach Avicenna zu spielen (OBJ II, Kap. 1.5). Bonaventuras Rolle bei der Etablierung der Objektivität war unvermeidlich. Akademische Illuminaten in seiner „Schule“ (also die Redaktionsgruppe) waren die ersten Modernisten in den Jahren 1245–50 an der Pariser Universität. Diese Schule der neu gewordenen *sophistae Latini* hielt als alleine die Fahne des zweiten Averroismus in Paris hoch. Nach dem Tod des Bischofs Alvernus entstand ein unüberwindbarer Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus in der Frage der Abstraktion, der Spezies, der Seele und des Intellektes. Bonaventuras Schule des zweiten Averroismus schmachtete in diesen grausamen Jahren an der Universität von Paris, die von Meistern der Schule des ersten Averroismus dominiert wurde. Die modernen Illuminaten wurden philosophische Narren genannt und hatten ein warnendes Beispiel des Rufus′ Werkes *Speculum animae* vor Augen. Der Begründer der Moderne vermochte es nicht, seine bizarren Ideen zu verteidigen. Er musste Paris angeführt „*ad mentem Averrois*“ verlassen, um zurück in die „*ad mentem Oxfordian Fallacy*“ gefasste Bastion zurückzukehren. Die Tragikomödie westlicher Objektivität wird seitdem von akademischen Furien inszeniert. In den Jahren 1245–50 hätten die Gruppe der Mendikanten um Kilwardby und Bonaventura eine neue Auslegung der Metaphysik „*ad mentem Averrois*“ gemäß der Sizilianischen Schule finden können. Leider ist dies nicht geschehen. Die Fünfjahresphase der akademischen Verborgenheit des zweiten Averroismus entschied über das Schicksal des lateinischen Westens. Die akademischen Illuminaten und Lateinischen sophisten gingen nach dem Tode des Bischofs Alvernus auch in Paris in den Angriff gegen den „Häretiker Averroës“ über. Sie begründeten die Moderne auf biblischer Grundlage als eine neue Mythologie der *Modernorum*, die später zur objektiven Metaphysik wurde. Diese Version der Objektivität bildet das zeitgenössische Itinerarium des lateinischen Westens in verschiedenen säkularen Formen. Zu gleiche Zeit war schon diese mythologische Form der Metaphysik aus dem Islam definitiv ausgeschlossen, weil sie zum Tod Gottes im modernen Denken führte. Der Mystiker und Heilige Bonaventura spielte eine Schlüsselrolle in der Tragikomödie der Musen, als er den modernen Gott in seinen postmodernen Hinrichtungsplatz einführte.

### 4.1.1 Entstehung der ontotheologischen Metaphysik

Beginnen wir mit der Auslegung des Erkennens bei Bonaventura, weil sie die epochal neue Art und Weise darlegt, wie die Objektivität zu ihrem Gründungsdativ gekommen ist (*dativus possessivus*). Die neue Deduktion der Wissenschaft wird auf der Grundlage des erleuchteten Denkens vollzogen, welches im Rahmen der Wahrheit-*rectitudo* in die kreative Regel des eigentlichen Schöpfers hineinschaut und sie dann im Denken des sekundären Gestalters appliziert. Der Terminus *intellectus resolvens* zeigt den Einblick in das Seiende durch die Verbindung verschiedener Formen der *resolutio*. Die folgende Passage beinhaltet den Kern von Bonaventuras trinitären Metaphysik in der Fassung seiner Schüler (*Dubium* I). Die Meisterschule liefert die moderne *Lichtung* des Seienden in dessen objektiver Wahrheit und Unwahrheit im Modus der ersten Wirkungsgeschichte von Bonaventuras Denken.

„Weiter ist es möglich, die Dinge durch etwas Anderes zu verstehen, und zwar durch den direkten Anschauung des Intellektes (*intellectu resolvente*). Dieser Intellekt betrachtet das, was im Ding wesentlich ist (*reo essentialia*) und das Subjekt auch außerhalb dessen realer Wirkung begreifen kann (*subiectum sine propria passione*). Das kann auf zweierlei Art geschehen: entweder durch den voll betrachtenden Intellekt (*intellectu resolvente plene et perfecte*) oder durch den nur teilweise betrachtenden schwachen Intellekt (*intellectu deficiente et resolvente semiplene*). Die unvollkommene Betrachtung des schwachen Intellekts begreift das Seiende in seiner Allgemeinheit (*aliquid*), aber niemals in dessen primärer Gestalt der Seiendheit (*non intellecto primo ente*). Der voll betrachtende Intellekt begreift jedes Seiende zuerst aufgrund der ersten Bestimmung des Seienden.“[[6]](#footnote-6)

Die metaphysische Architektur des Seins ist in zwei grundlegende Kategorien des Intellekts unterteilt. Der erste Intellekt arbeitet durch Abstraktion der realen Sachen (*ad intellectum apprehendentem*); der Zweite erkennt die Welt im vollen Einblick in das Wesen der Sachen (*ad intellectum resolventem*). Das Zitat beschreibt zunächst die niedere Form des passiven Intellektes (*intellectus apprehens*), welche die erste Form des Erkennens vollzieht. Die erste Form der Wissenschaft ist Grossetestes und Rufus‘ empirischer *scientia*. Sie wird durch die Imposition der Bedeutung von den sinnlich erkannten ersten Substanzen gegeben (*resolutio naturalis*). Die erste Abstraktion ist an das Erkennen der materiellen Substanz und deren Wirkungen gebunden (*non potest intellegi aliquid sine aliquo*). In dieser empirischen Gegebenheit der Spezieswird die Essenz der Sache nicht direkt betrachtet. Das Mittelglied des Urteils prädiziert univok im Rahmen der zweiten Substanz die externe kausale Wirkung der ersten Substanzen in der Realität (*intellegi effectus*). Das erste Niveau der Abstraktion (*primo modo*) bildet auf dem Niveau des *intellectus apprehens* den Sinn des Seienden auf die Art der bereits interpretierten *Zweiten Analytik* gemäß dem ersten Averroismus bei Albert (OBJ II, Kap. 2.1.1) oder nach Grossetestes Version der *scientia* (OBJ II, Kap. 3.1.1). Aber die zitierte *resolutio* *naturalis* begreift Aristoteles‘ *demonstratio* lediglich auf der unteren Etage des Erkennens im Rahmen der sekundären Kausalität auf dem Niveau der ersten Substanzen. Der Pariser Propagator von Rufus‘ Version von *Oxfordian Fallacy* hebt in der zweiten Phase der Abstraktion die Imposition der Bedeutung von der realen Sache auf. Das empirisch angelegte Erkennen ist unvollendet und erkennt die Abstraktion nur von der realen und daher veränderlichen hylemorphischen Substanz. Dem natürlichen Einblick in die Ganzheit des aktuellen kontingenten Seienden fehlt der direkte Einblick in die in deren ewiger Essenz erkannte primäre Ursache. Die erste Auffassung der Abstraktion entspricht Aristoteles; aber das zweite Stockwerk der Sicht des modernen Illuminaten stellt bereits Avicennas und Grossetestes direkten Einblick in die Essenz dar (*intellectus resolvens*).

Die Illuminaten beobachten die Welt anhand der avicennistischen Denudation, d. h. getrennt (*absolute*) von der aristotelischen Abstraktion. Nach der sinnlichen Abstraktion im Rahmen der *resolutio naturalis* folgt die direkte Betrachtung der Essenz der Sache in zwei Stufen. Bonaventura übernimmt die Oxforder Auffassung des Intellekts als direkten Einblicks in die porretanischen Essenzen (*intellectus considerat ea quae sunt rei essentialia*). Bonaventura erschafft einen neuen Typ des betrachtenden Intellektes (*intellectus resolvens*), in welchem eine neue Etage des Einblicks in die Ganzheit des Seienden in zwei Stufen der metaphysischen Abstraktion entstanden ist (*resolutio semiplena, plena*). Das Zitat begreift die erste unvollendete Stufe dieses Intellektes in Übereinstimmung mit Avicenna auf der metaphysischen Stufe der Abstraktion (*intellectus resolvens semiplene*). Auf diesem Niveau beginnt die Etappe der objektiven Bestimmung der Essenz, welche das erleuchtete mystische Denken bereits ohne empirische Bestimmungen der ersten Substanz betrachtet (*subiectum sine propria passione*). Der Hauptunterschied zum ersten Averroismus ist die Tatsache, dass diese Erleuchtung des Seins von hinten kommt, da die logische und mystische Supposition der Essenzen allein die erste Stufe der essentiellen Vision bestimmen kann. Bonaventuras *resolutio* bedarf nicht der aristotelischen Abstraktion und der Imposition, ist also absolut modern. Bonaventuras Lehre verweist nicht auf die aristotelische zweite Substanz, sondern auf die Essenz von Avicenna. Bacon, der zur Schule des ersten Averroismus gehörte, erkannte genau, was der grundlegende Fehler der Schule der *sophistate Latini* war, die von Rufus in Oxford gegründet und dann von Bonaventura in Paris übernommen wurde. Ihre Auffassung spiegelt unmittelbar die fundamentalen Bestimmungen der Essenz nach Avicenna wider, gibt aber vor, kategoriale Bestimmungen der zweiten Substanz nach Aristoteles zu erarbeiten. In der Tragikomödie der Vernunft inszeniert von Musen, die objektiven zweiköpfigen Denker aller Zeiten sehen dasselbe „*aliquid esse*“ als mythologisches *tertium ens* (Gehaltssinn). Die archaische Hermeneutik muss der *alétheia* nachgehen, also sie muss im Modus von Bezugssinn zwei grundverschiedener Phänomene retten. Dem modernen Irrtum entspricht die Anschauung der einfachen kategorialen Formen, welche direkt auch in den realen Dingen im Sinne von Avicennas *equinitas tantum* betrachtet werden. Auf dem nächsten Niveau der *resolutio plena* betrachtet der bereits mystisch erleuchtete Intellekt à la Avicennas *intellectus sanctus* jene kosmologischen Kräfte, welche Dionysios Areopagitos als letzte Ebene der *resolutio* zum Einen erwähnt. Diese Ebene des mystischen Verstehens arbeitet mit einer metaphysischen Erkenntnis, die mit den Bestimmungen des Seins in Avicennas Modus *ens inquantum ens* arbeitet. Es geht um Betrachtung der ersten Prinzipien des Seienden (*intellecto primo ente*). Jetzt kommt die Schule des Phillips des Kanzlers zum Wort. Diese Anschauung trennt die höchsten Genera des Seienden von der vorausgegangenen Etappe des nur halbwegs erleuchteten Intellekts. Dieser schwache Intellekt geht zum Erkennen der reinen Formen durch die Abstraktion der Essenzen aus den realen Dingen. Die höchste Stufe des betrachtenden Intellektes kontempliert bereits die Eigenschaften des Seienden auf dem Niveau der vollen Einheit, welche die niederen Formen der Abstraktion und der sekundären kausalen Wirkungen ausschließt (*intellectus resolvens plene et perfecte*). Der intelektueller Mystiker schaut Gott über die Schulter in Richtung in die Schöpfung im Modus der höchsten Stufe der *resolutio*. Aus dieser privilegierten Position heraus kann der Modernist eine mystische *deductio* vornehmen, indem er objektive Entitäten aus ihrer ursprünglichen Einheit in Gott als dem Geber objektiv indendierten Formen herausführt. Duns Scotus präsentierte die volle Form dieser objektiven Deduktion, denn zu seiner Zeit war der modernistische Kaiser bereits halbnackt in seinen neuen Kleidern.

Bonaventuras Interpretation des Aristoteles zeigt die Belichtung des Seienden von hinten, durch den mystischen Einblick des tätigen Intellektes (*secundum supremam aciem intellectus agentis*).[[7]](#footnote-7) Das kontingente Erkennen der Kausalität auf dem Niveau der ersten Substanz verfügt über kein ausreichendes Maß der Universalität, um die Ursache in deren hypostasierten Gestalt des göttlichen Exemplars zu sehen (*non intellecta causa*). Dank der Illuminierung wird der Modernist zu einem wirklichen Metaphysiker und Mystiker, weil er alle Seienden anhand der auf dem Niveau der ewigen Prinzipien und der ersten Formen gegebenen Einheit des Seins erkennt. Es handelt sich um ein typisches Paradigma der Toledischen Schule, welche nach Avicenna einen Synkretismus des neuplatonischen Aristotelismus vollführt. Die Einklammerung des Prinzips „*ex inmediatis*“ bildet die Grundlage von *Oxfordian Fallacy*, welche in der dritten Matrix bei Grosseteste, Rufus und Kilwardby analysiert wurde. Bonaventura übernimmt ihre Interpretation des mittleren Gliedes des deduktiven Syllogismus. Die moderne Form des wissenschaftlichen Beweises ermöglicht eine direkte Einsicht in die Essenz, die im kausalen Modus wirkt. Rufus‘ analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* begreift die Kausalität als universelle Essenz. Sie ist prinzipiell vom niederen Erkennen der ersten Substanzen getrennt (OBJ II, Kap. 3.3.1). Bonaventuras Denken sieht auf der ersten Stufe des Erkennens nur die kontingente Ähnlichkeit (*similitudo*) mit den göttlichen Exemplaria, was der Terminus *directio naturalis* zeigt. Die Moderne hat im Hinblick auf die Realität der hylemorphischen ersten Substanz die bloße „*directio*“ des Denkens. Der erste Averroismus der Blunds Schule verteidigte kausale Determinierung des Erkennens als einziges Mittel, um volle Übereinstimmung von Realität und Intellekt sicherzustellen. Die Aktualisierung des Erkennes läuft durch *species sensibilis* und durch entsprechende zweifache Intentionalität. Diese ist zuerst in den Sinnen und dann im Intellekt gegeben (OBJ II, Kap. 2.1.2). Beide Auffassungen der Wahrheit sind grundsätzlich unterschiedlich. Die Wahrheit als Rufus‘ *coaequatio* kann nicht durch die Abstraktion au der ersten Stufe der *resolutio* realisiert werden, weil sie durch sinnliches Erkennen determiniert wird. Bonaventura definiert die zweifache Auffassung der Abstraktion. Die erste ist aristotelische Abstraktion (*a natura rei*); die Zweite schafft die höhere Etage der avicennischen Denudation (*ab intellectu nostro*).[[8]](#footnote-8) Das Zitat legt dar, dass die Sache anhand des zweifachen Sinns des Seins definiert wird (*sub duplici ratione*). Die Subsistenz im Modus „*sub quo*“bezieht sich auf das Sein der direkt betrachteten autonomen „Form–Essenz“. Die Architektur der niederen und der höheren Wahrheit ist gemäß der avicennischen *denudatio* gegeben. Der erste Averroismus lehnte dieses Verfahren ab, weil es nicht die vollständige Deduktion ermöglicht, die für die wissenschaftliche Erkenntnis der Realität notwendig ist. Denudation bezieht sich nur auf die formale Definition von Essenzen als Dreieck. Ein eindeutiger wissenschaftlicher Beweis muss auf einer Kausalität beruhen, die auf der Ebene der hyparchischen Substanzen aktiv ist. Bonaventura übernimmt Grossetestes Theorie des schwachen Intellektes (*intellectus debilis*). Er ist auf empirisches Erkennen der realen Dinge und der sinnlichen Abstraktion abgewiesen (OBJ II, Kap. 3.1.1). Der mystische Intellekt der *Modernorum* geht direkt „zur Sachen selbst“ und bedarf der realen Dinge nur so nebenbei.

Das zweifache Stockwerk der Anschauung, der Abstraktion und des Erkennens der Welt (*resolutio*) legt dar, dass der Terminus „*intellectio*“ist nicht gleich für den ersten und den zweiten Averroismus. Im zweiten Averroismus bezeichnet dieser Terminus die neuplatonische Denudation. Der erste Averroismus lehnt die Denudation für die Definition der Wahrheit als Übereinstimmung grundsätzlich ab. Moderne Theorie der Wahrheit ist nicht durch die Imposition von der ersten Substanz bestimmt; sie erschafft lediglich eine äquivoke oder analogische Einheit des Erkennens. Die Hermeneutik stimmt Rohmers Schluss hinsichtlich des Prozesses der Abstraktion bei den ersten franziskanischen Magistern (Rupella, Bonaventura) voll zu.[[9]](#footnote-9) Bonaventura bevorzugt die unmittelbare Anschauung der Essenzen, die jenseits der sinnlichen Erfahrungen liegt. Die Doppelnatur des Seins erklärt (Bezugssinn), warum es nicht möglich ist, den Begriff „*species*“ gemeinsam für den ersten und zweiten Averroismus (Gehaltsinn) zu verwenden. Vor allem nach der vollständigen Trennung beider Metaphysiken, die nach dem Jahr 1250 stattfand. Die ontotheologische Struktur der Spezies bei Bonaventura legt den grundsätzlichen Unterschied zwischen erstem und zweitem Averroismus offen. Die direkt betrachteten „*species innata*“sind von Augustinus übernommen, vor allem aus dessen Werk *De Trinitate*. Diese Schrift trennt das direkte und das angeborene Erkennen dieser neuplatonischen Entitäten von der abstrakt erkannten Gattung und von der Art (*juxta speciem vel genus*).[[10]](#footnote-10) Zum Schlüsselterminus aus dem zitierten Teil von *De Trinitate* wurde die durch die mystische Regel gegebene Ähnlichkeit. Diese Regel drückt die neuplatonische Ähnlichkeit der höheren Formen in unsere Seele ein (*per regulam similitudinis*). Das mystische und neuplatonische Imperativ der Ähnlichkeit des dreifaltigen Schöpfers und die Schöpfung begründet im Modus der mystischen Übereinstimmung (*regula*) in der Schöpfung die trinitäre Struktur durch den direkten eidetischen Einblick dieser neuplatonischen Speziesund Gattungen (*specialem vel generalem notitiam*). Augustinus führt anhand der „regulierten“ Auffassung der Wahrheit als mystischer Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Schöpfung das ontotheologische Modell der Wahrheit als *similitudo* ein. Anselm nahm es über und nach ihm Bonaventura. Der seraphische Lehrer behauptet, dass wir die angeborene Idee in der Form der „*species innata*“besitzen, ebenso wie später die cartesianische Idee von Gott in uns vorherrscht. Gott ist der Garant der univoken Auffassung der Spezies. Dieses wichtige mythologische *factum* erklärt, wie die ontotheologische Struktur des objektiven Seienden im Verhältnis zum modernen Gott als dem Geber der Formen (*dativus finalis*) kategorisiert wird. Gott kontempliert diese Speziesin der klarsten Gestalt, dank dem Licht desgöttlichen Intellektes. Das folgende Zitat legt die moderne ontotheologische Struktur der Metaphysik dar. Die Einheit des Seienden wird aus Richtung des göttlichen Intellektes belichtet. Durch direkte Bestrahlung unseres Intellektes mittels der göttlichen Quelle der Wahrheit wird die Univozität der Speziessowohl im Denken als auch in der Realität garantiert.

„Nach der Meinung aller Kirchenlehrer ist Christus inneres Erkennen und jede Wahrheit ist lediglich durch ihn gegeben, keineswegs in der gesprochenen Sprache, sondern durch Erleuchtung von innen. Daher ist es notwendig, dass in sich selbst die klarste Spezies hat (*habeat clasrissimas* Spezies *apud se*), welche er von keinem anderen annehmen kann. Er selbst ist das innere Wesen jeder menschlichen Seele; mittels seinen klarsten Spezies werden unsere Spezies im Intellekt erleuchtet (*suis speciebus clarissimis refulget super* Spezies *intellectus nostri*).“ [[11]](#footnote-11)

Die klarste und somit auch rationalste und wahrste Spezies(*clarissimas species*) stammen aus einer transzendentalen Quelle, welche die von innen anstrahlt (*interius illustrando*). Das Erkennen der ersten Substanz ist nicht durch die in der Produktion der Spezies *intelligibilis* beendete Abstraktion gegeben wie im ersten Averroismus. Durch die Betrachtung der modernen hypostasierten Spezies entsteht im Rahmen der oben angeführten Dualität der *resolutio* eine zweifache Auffassung der Wahrheit als Anselms *similitudo* und *veritas*. Beide Formen der Wahrheit haben einen unterschiedlichen Charakter.

Die eigentliche Wahrheit der Sache ist als Ähnlichkeit gegeben (*similitudo rei*), weil sie der Ausführung der Wahrheit der Sache von der göttlichen Wahrheit folgt (*impressio veritatis*). Daraus entwickelte sich die Theorie der doppelten Wahrheit in zwei Registern (*sub duplici ratione*). Das erste Stockwerk besteht aus der aristotelischen Korrespondenz, die für die Illuminaten nur als empirische *similitudo* von Intellekt und Ding gegeben ist. In der zweiten Etage befindet sich die wirkliche *veritas*, die durch die direkte Anschauug des modernen Gottes als letzter Quelle der Wahrheit gegeben ist. Die Theorie der zweifachen Wahrheit war für den ersten Averroismus grundsätzlich inakzeptabel, weil sie den Schlussfolgerungen des CMDA „*ad mentem Averrois*“ völlig widerspricht. Diese Theorie der doppelten Wahrheit muss in der doppelten Perspektive des ontologischen Verständnisses (Vor-blickbahn) betrachtet werden. In diesem Fall müssen wir die Theorie der zweifachen Wahrheit als zwei verschiedene Formen des Bezugssinns behandeln, und nicht als ein gemeinsames objektives Phänomen (Gehaltsinn), das eine falsche Art von *tertium ens* bildet. Dieser doppelte Wahrheitsbegriff (als Bezugssinn) wurde zur realen und objektiv unsichtbaren Grundlage des berühmten Streits von 1277.

Das folgende Zitat öffnet den Weg zu Descartes‘ Auffassung von Intellekt und Seele, in welcher die angeborene Spezies als immanent und evident betrachtete Bedeutung strahlt. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Spezies, welcher im Modus des zweifachen kausalen Ursprungs gegeben ist, erzeugt die zweifache Auffassung der Wahrheit in Gott und im Menschen.

„Die angeborene Spezies(*species innata*) kann auf zweierlei Art begriffen werden. Entweder als bloße Ähnlichkeit (*similitudi tantum*) wie z. B. die Spezies des Steins oder als Ähnlichkeit, welche irgendeine Wahrhaftigkeit in sich selbst trägt (*veritas in se ipsa*). Die erste Speziesist als sinnliches Bild gegeben und von ihr formt sich das Bild in der Seele, welche vom Ursprung her leer ist. Die zweite Speziesist der Abdruck irgendeiner höheren Wahrheit in der Seele (*impressio aliqua summae veritatis in anima*) in Form von in der Seele gegebener Gnade, welche in ihr Wirken das prägende Licht des Erkennens und die bestimmte natürliche Richtung des Erkennens erhält.“ [[12]](#footnote-12)

Das Zitat legt die Integration der aristotelischen Auffassung der Abstraktion in die univoke Auffassung der Spezies der dritten Art dar. Das System der zweifachen Wahrheit entstand durch den Unterschied zwischen der im Prozess der Abstraktion von den Sinnen gegebenen Ähnlichkeit (*similitudo tantum*) und der im Hinblick auf die höhere Wahrheit gegebene Ähnlichkeit. Die höhere Wahrheit wird von der betrachteten Spezieshier und jetzt vergegenwärtigt (*veritas in se ipsa*). Die Abstraktion bildet lediglich die Ähnlichkeit zwischen Denken und Ding auf die Art der sinnlichen Abbildung (*prima species est sicut pictura*), aber keineswegs die volle Wahrheit über die im göttlichen Denken gegebene Sache. Bonaventuras Spezies erhielt die zweifache Gestalt je nach dem, ob von was für einer *resolutio* sie gebildet wird (*per similitudinem, per essentiam*). Wenn die Spezies durch die Abstraktion aus den Sinnen im Modus *per similitudinem* entsteht, dann determiniert sie die Seele und der passive Intellekt als Aristoteles‘ *tabula rasa* und begründet das natürliche Erkennen (*directio naturalis*). Nur hat diese Abstraktion keinen Anspruch auf die Fülle der Wahrheit wie Anselms *rectitudo*. Erst der eidetische Einblick im Modus *per essentiam* erschafft in der Seele einen vollen Einblick in die Wahrheit. Dann gilt, dass die gleiche Spezies mehr als nur die aristotelische Wahrheit als Übereinstimmung offenbart. Die Wahrheit ist auf dem zweiten Niveau durch Belichtung von hinten gegeben, wobei die Speziesdie höhere, von Gott gegebene Wahrheitsymbolisiert (*secunda species est impressio aliqua summae species veritatis in anima*). Durch die Integration der mystischen Betrachtung und des natürlichen Erkennens entstand die erste Gestalt der univoken Ontotheologie der *Modernorum*. Die empirische Bedeutung der Spezies ist im Modus der Kontingenz und der Ungewissheit gegeben, weil sie durch den Prozess der aristotelischen Abstraktion im Rahmen der bloßen sinnlichen Ähnlichkeit entsteht. Die abstrahierte Spezies zeigt nur die neuplatonische Ähnlichkeit mit der Wahrheit und nicht die tatsächliche Wahrheit. Rufen wir uns die Oxforder Interpretation der *Zweiten Analytik* mit der eingeklammerten Bedeutung der realen Substanz in Erinnerung. Diese Substanz wurde schließlich von Kilwardby aus den sechs Axiomen des Erkennens wegen deren kontingentem Vorkommen ausgeschlossen. Bonaventura knüpft an Rufus‘ „Ungehorsamkeit der Materie“ an (OBJ II, Kap. 3.3.2), welche das grundlegende Leitmotiv der Moderne durch die Elimination der ersten Substanz und durch die Eroberung der Welt im Modus der objektiven Assimilierung der eigenen *scibilia* bildet. Diese „Substanz–Essenz“ ist bei Gott dauerhaft gegeben und wird direkt im Modus der „*semel–semper*“gegebenen Wahrheit nach der porretanischen Schule der *Nominales* betrachtet. Die direkt betrachtete „*species–essentia*“ wird aus der permanenten Quelle der Wahrheit bestrahlt, welche das Erkennen der Seele leitet. Die avicennische Denudation trennt den evidenten Einblick in die Essenz von sinnlich erkannten Sachen, welche ewige Essenzen nur kontingent manifestieren, in der ungehorsamen Materie. Die Denudation verschob das Objekt des Erkennens in die Sphäre der objektiven Bestimmung des Seienden.

Die gleiche Sache besitzt zwei Gestalten der Wahrheit, ebenso haben der Intellekt und die Seele im zweiten Avicennismus zwei Gesichter nach Proklos‘ Lehre, welche Avicenna übernommen hatte (OBJ I, Kap. 2.3.1). Der Intellekt wird durch Dinge mit der direkt von der göttlichen Quelle aus betrachteten höheren Wahrheit verbindet. Die Wahrheit als Übereinstimmung hat nur scheinbar einen aristotelischen Charakter. Bonaventura hob die Donation des Sinns nach dem metaphysischen Dativ auf. Daher lehnte der erste Averroismus grundsätzlich die Sophistik der Lateiner ab. Die Dialektik zwischen beiden Arten der Spezies zeigt, dass das in der Wahrheit als *similitudo* erkannte Ding lediglich einen Indikator der höheren Wahrheit als *essentia* bildet. Dadurch entstand die Theorie der zweifachen Wahrheit, welche auf dem zweifachen Einblick in die Spezies basiert. Bonaventura verfügt über eine ähnliche Definition der Wahrheit als *coaequatio* wie Rufus, und ebenso wie er beruft er sich ausdrücklich auf Anselms *rectitudo*.

„Anselm behauptet, dass ‚die Wahrheit eine lediglich im wahrnehmenden Denken gegebene Richtigkeit‘ ist (*rectitudo sola menta perceptibilis*). Der Richtigkeit kann nichts Anderes entsprechen als das, was richtig ist (*rectitudini non potest aequari nisi rectum*). Wenn sich unser Intellekt der Wahrheit angleicht, wird er notwendigerweise richtig. Die Angleichung vollzieht sich durch die aktuelle Konversion des Intellektes zur Wahrheit. Die aktuell gegebene Wahrheit wird als ‚Übereinstimmung von Ding und Intellekt definiert‘ (*adaequatio rei et intellectus*).“ [[13]](#footnote-13)

Die Belichtung der Wahrheit kommt von hinten und die Übereinstimmung ist im Akt der Richtigkeit des Denkens im Hinblick auf die ewigen Spezies gegeben. Der neue Einblick in den Sinn des Seienden begründet eine neue Prädikation *per prius* und *per posterius* im neuplatonischen Modus der Toledischen Schule, in welchem die Wahrheit durch die Belichtung des realen Seienden im Modus der Richtigkeit gegeben ist. Die Wahrheit als *coaequatio* setzt die Existenz der ewigen Formen voraus und daran kann der angewandte aristotelische Terminus nichts ändern. Der Schlüsselsatz darüber, dass der Richtigkeit nicht anderes entsprechen kann als das, was richtig ist (*rectitudini non potest aequari nisi rectum*), sonderte das sinnliche Erkennen im Prozess der Wahrheit als Übereinstimmung aus. Bacon wies Anselms Definition „*rectitudo sola mente perceptibilis*“als sophistisch zurück (OBJ II, Kap. 3.3.2). Im ersten Averroismus der Sizilianischen Schule existiert ein klarer Unterschied zwischen der kategorialen Supposition im Rahmen der logischen Gattung und dem Akt des durch hyparchische Imposition von der ersten Substanz gegebenen Erkennen der Spezies. Sonst hätte die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen der ersten und zweiten Substanz nicht entstehen können. Im zweiten Averroismus bildet die aristotelische Übereinstimmung lediglich die erste Stufe des Erkennens (*similitudo* *tantum*). Das Denken des Illuminaten vergegenwärtigt im Akt des evidenten Einblicks die Übereinstimmung zwischen zwei Formen von *tertium ens* im Intellekt. Die Wahrheit ist im Rahmen von Anselms *rectitudo* und im Rahmen von Rufus‘ universeller Gleichheit der Spezies gegeben. Bonaventura hält am Modell des zweiten Averroismus fest, welches durch die Bestrahlung des Sinns des Seienden von hinten, aus Richtung der transzendenten Quelle der außerhalb der aktuellen Sache gegebenen Bedeutung gegeben ist. Bonaventura verfügt weder über eine Abstraktion noch über eine Auffassung des Intellektes nach *De anima*. Das reale Erkennen von den Sinnen determiniert nicht den Intellekt, sondern bestätigt lediglich den bereits gegebenen Einblick in die exemplarische Spezies. Es geht um das gleiche Szenarium wie im Falle des Erkennens von Rufus‘ *scibile*. Daher hat die Speziesim zweiten Averroismus nicht die gleiche Bedeutung wie die Spezies *intelligibilis* im CMDA (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die Definition der Spezies ist im Modus des porretanischen Seienden der dritten Art gegeben, welches sowohl im Intellekt als auch in den Dingen betrachtet wird. Bonaventuras Definition der Speziesbasiert nicht auf der intentionalen Rezeption, wie es in Aristoteles‘ *De anima* der Fall ist (*speciem existentem in materia praeter materiam*).[[14]](#footnote-14) Die zitierte Formulierung legt dar, dass die Spezies lediglich das kontingente Vorkommen der univoken Spezies darstellt, welche in die hylemorphische Materie übergreift (*in materia*).

Daruber hinaus Bonaventura denkt, dass jede erkannte Form ist im Rahmen der spirituellen Materie viel stabiler gegeben. Diese zweite Materie existiert außerhalb der geläufigen Materie (*praeter materiam*). Der universelle Hylemorphismus ergänzte die *Oxfordian Fallacy* und sorgt für die zwei Etagen der Realität und des Erkennens. Die Entstehung dieses spezifischen Simulakrums gewährleistet die objektive Existenz der Spezies als univokaler Begriff, der sowohl aus den ersten Substanzen als auch aus den Universalien besteht. Die essenzielle Form der Speziesist gemeint im Rahmen des Baumes des Porphyrios nach der oben angeführten Teilung der *Nominales* und der Porretaner.

Die erste Natur der Arten nimmt ihre kognitive Form durch die aristotelische Abstraktion in der empirisch erkennenden Seele als *tabula nuda* an. Zweite Weise betrachtet dieselbe Spezies in deren ewig gegebenen Essenz als direkte Anscahuung der dauerhaften und exemplarisch erkennbaren Form. Das Wesen der Spezies hat den Status eines hypostasierten porretanischen Seienden, welches sich irgendwo und irgendwie kontingent aktualisiert und dann auch sinnlich erkennbar ist. Das Erkennen ist dann verschieden wahr nach dem Unterschied zwischen der durch Abstraktion gegebenen aristotelischen (*per similitudinem*) und der durch Denudation gegebenen avicennistischen Wahrheit (*per essentiam*). Die sinnlichen Speziessind nur durch die Nebenbedingung des autonomen Erkennens. Dieses kommt ohne die Sinne aus, wenn es zu höheren Wahrheit aufsteigt. Deshalb nimmt es die im ersten Averroismus gegebene Abstraktion lediglich als sekundäres Erkennen des Seienden. Das erste Modell dieses Erkennen wurde durch Rufus‘ und Kilwardbys Kommentar zur *Zweiten Analytik* nach Paris gebracht. Bonaventura erweitert deren Auslegung in die objektive gegebene moderne ontotheologische Struktur. Die Prädikation *per prius* wird vom Primat der gemäß dem neuplatonischen *Liber de causis* gegebenen autonomen Form bestimmt und keineswegs nach der aktuellen Existenz der ersten Substanz wie bei Aristoteles und Averroës.[[15]](#footnote-15) Die Determinierung der Spezies ist nicht aus Richtung der ersten Substanz in der Realität gegeben, sondern von der angeborenen Idee der Spezies(Spezies *innata*, welcheDescartes gegen die angeborene Idee des modernen Gottes in uns austauschte. Der Akt des zweifachen Einblicks determiniert das Szenarium des modernen und postmodernen Erkennens als eidetische Evidenz in *cogito* betrachtete (Descartes, Husserl). Das Sein der angeborenen Spezies wird im ontotheologischen Modus *per prius* prädiziert und ist in der Seele direkt anwesend, durch Belichtung des Intellektes von hinten aus Richtung des göttlichen Exemplars.

Diese Interpretation ist einer näheren Analyse wert, weil er das geschichtliche Wirken der Moderne ermöglichte. Dem modernen Bonaventura gelang es, eine neue Art der Prädikation dort zu finden, wo Rufus die Werkzeuge zur Schaffung einer konkreten Prädikation fehlten (*neque secundum concretionem habentur simplicia vocabula*; OBJ II, Kap. 3.3.4). Rufus schuf die Gleichheit der Speziesder dritten Art (*coaequatio*). Rufus erarbeitete die Gleichheit der Spezies der dritten Art (*coaequatio*). Bonaventura siedelte sie in der ersten Etage der Ähnlichkeit nach Aristoteles′ Abstraktion von *species sensibilis* und *intelligibilis* an. Diese niedere Form der Erkenntnis gelangt aber nur zu einer kontingenten Erkenntnis der reinen Formen und Essenzen. Bonaventura schuf also eine kategoriale Prädikation auf zwei Ebenen, um eine sophistische Grundlage für eine neue Metaphysik nach *Kategorien* des Aristoteles zu schaffen. Auf diese Weise antwortete er formell auf die verheerende Kritik des ersten Averroismus, der die Modernisten als philosophische Narren betrachtete. Tatsächlich arbeitet Bonaventura mit dem Szenario, Rufus′s *scibilia* von hinten zu beleuchten, durch direkte Intuition der Illuminaten. Aber dann braucht er keine kategorische Prädikation, sondern nur die moderne und postmoderne dialektische Aufteilung und Klassifizierung der Bedeutungen in *Arbor Porphyriana*. Wahre Erkenntnis folgt der essentiellen Intuition höherer Formen, um durch das System der Deduktion nach *Liber de causis* zu den niederen zu gelangen.

„Der Intellekt ist wahr, wenn er erkennt, wie das Ding gegeben ist (*sicut est in re*). Wenn es nicht erkennte, wie die Sache wahrlich gegeben ist, wäre er falsch und vergeblich. Sowohl der rationale Philosoph als auch der Metaphysiker behauptet, dass die Differenzen aus der Gattung als Potenz extrahiert werden. Daher ist es notwendig (*ergo opportet*), dass sie auch in dem Dingen selbst so gegeben sind (*ita sit in re*), weil die weniger universellen Formen aus Richtung der mehr universellen Formen ins Sein kommen (*exeant in esse a formis magis universalibus*). Sonst wären die Erwägungen der Logiker und Philosophen völlig vergeblich.“ [[16]](#footnote-16)

Der erste Averroismus lehnt grundsätzlich die These der Modernisten ab, nach welcher in der realen Sache (*in re*) universelle Bestimmungen existieren. Das Zitat begründete die Auffassung der objektiven wissenschaftlichen Deduktion, wobei das Sein der niederen Formen vom Sein der universellen Formen ausgeht (*formae minus universales exeant in esse a formis magis universalibus*). Der ersten Satz bestätigt das Modell der Wahrheit als Rufus‘ *coaequatio*. Die realen Dinge enthalten unmittelbar und im univokalen Modus universelle Unterscheidungen, die als geschlechtliche Wesenheiten gegeben sind (*differentias extrahi de potentia generis*). Der Philosoph als wahrer Illuminat (*metaphysicus*) hat einen reinen modernen und später kartesianischen Intellekt (*intellectus, si verus est*). Er sieht diese universellen Arten überall um sich herum. Dann bestätigt er ihre Richtigkeit sekundär durch ein äußeres Ding (*intelligit, sicut est in re*). Die hylemorphische erste Substanz veranschaulicht nur die direkt betrachtete objektive Wahrheit. Der aristotelische Naturphilosoph des schwächeren Geistes (*rationalis philosophus*) muss dagegen einen komplexen Weg der Abstraktion und kategorialen Prädikation beschreiten, um überhaupt etwas auch nur annähernd Wahres zu wissen. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Lehre bei den wirklichen Philosophen, zu denen um 1255 die weltlichen Artisten in Paris wie Guillelmus de Sancto Amore und seine Schüler gehörten, große Bestürzung hervorrief. Rufus setzte als erster Modernist die Supposition der Essenz aus dem Denken ins Erkennen (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*; OBJ II, Kap. 3.3.1). Bonaventura tat dasselbe, denn das zitierte „*res*“ hat die Bedeutung einer universellen Hypostase, und seine Prädikation ist im esenziellen Modus einer für die logische Abstraktion gültigen Supposition gegeben (ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Bonaventura folgte dem Weg von *Oxfordian Fallacy*. Er hat die den metaphysischen Sinn der Bestimmung „ἐν τῷ“ in Verbindung mit der metaphysischen Bestimmung „αὐτοῖς“ (*Anal. Post*. 84a12) in Grossetestes Gründungskonzeption (OBJ II, Kap. 3.1.1) missverstanden. Ein richtig konstruierter wissenschaftlicher Beweis soll von „ἐνυπάρχει ἐν τῷ“ (a13) zu „ὑπάρχουσιν αὐτοῖς“ (a14) führen. Bonaventura als echter „*metaphysicus*“ macht katholische Philosophie eine Generation nach der Gründung des Oxforder Irrtums. Es ist also klar, dass dieser unkritische philosophische Illuminatus die irrige Lehre von Oxford als philosophisches Dogma annimmt. Dann ist es kein Problem, eine Deduktion der Metaphysik und des Erkennens im Styl „*modo geometrico*“zu erzeugen. Im voll wahren Erkennen geht die Essenz aus der höheren Form der porretanischen „Exsistenz“ hervor und steigt in die kontingent aktuelle erste Substanz herab (*exeant in esse*). Das zweite Vorkommen der Essenz in vergänglichen ersten Substanzen ist nicht mehr so wichtig, weil die primäre Art und Weise des Seins des Seienden ist im Modus des modernen „*exsistere*“gegeben. Bonaventura nimmt als Beispiel des metaphysischen Erkennens die bereits bekannte Teilung von *Nominales* nach dem Baum des Porphyrios. Die Teilung der Universalien läuft als Extrahierung der generischen Differenzen (*differentias extrahi de potentia generis*). Das objektive Erkennen des Seienden (*in re*) unterscheidet sich daher nach der Fülle der Wahrheit grundsätzlich vom Erkennen der kontingenten Wahrheit als bloßer *similitudo*.

Der Wortlaut des oben genannten Zitats ist sehr wichtig, da er die moderne Form des *dativus obiectivus* offenbart. Wir haben die Art und Weise untersucht, wie das metaphysische Wesen zu einem *tertium ens* als einer ganz bestimmten objektiven Entität wird (*dativus possessivus*). Das Zitat offenbart sogar die Art und Weise, wie das Subjekt das objektive Wesen in die Unverborgenheit als *veritas* der modernen dogmatischen Ontotheologie bringt (*dativus auctoris*). Bonaventura hat eine neue Form des Ge-Stells geschaffen. Der aufgeklärte Metaphysiker braucht die reale Welt nicht, um das erste ontotheologische Reich des modernen Geistes aufzubauen. Er stellt sich an der Stelle des modernen Gottes als Geber der avicennischen objektiven Formen. Dann aneignet er den Sinn des Seienden von sich selbst aus, um das Sein des Seienden auf diese göttliche und holistische Art und Weise zu verstehen („Er-eignen“). Der Sinn des Seienden als moderne *resolutio* geht vom erleuchteten Subjekt (*metaphysicus*) völig aus. Die Deduktion der Wahrheit von der dauerhaften Form zur vergänglichen Realität wird mit den Worten *ergo opportet* angeführt und knüpft an den Wunschkonjunktiv an (*sit in re*). Der fromme Wunsch der modernen Illuminaten besagt auf subjektive Weise, dass das, was „*in re*“ gegeben wird, kein Akt der realen Subsistenz der ersten Substanzen ist. Vielmehr ist es die Individualisierung der zuvor gegebenen porretanischen Hypostasen. Sie werden vom ewigen „*exsistere*“ dieser Formen in ein kontingentes, doch gleiches „*exsistere*“ überführt. Die Existenz wird sophistisch gegen die Essenz eingetauscht, welche darüber hinaus im Modus des onthotheologischen Dogmas gegeben ist. Die mythologische Ontotheologie ersetzte die kritische Metaphysik mit Hilfe des frommen Wunsches. Die Furien als strafende Kräfte der Rache für den Verlust des gesunden Menschenverstands haben der Moderne durch den so entstandenen *dativus auctoris* und *dativus finalis* ein wirklich solides chaotisches Fundament gegeben. Die erste und ganz fromme „List der Vernunft“ (siehe spätere Variante von Hegel) der akademischen Illuminaten ist in der neuen Form der kategorialen Prädikation gegeben und begründete die moderne Weltanschauung im Modus des objektiven metaphysischen Irrtums*.* Bonaventura nimmt problemlos auch die grundlegende Voraussetzung aus *De anima* an. Das Erkennen ist durch Belichtung des Sinns des Seins von vorne gegeben, d. h. von der aktuell gegebenen ersten Substanz, welche die Sinne und dann auch den rezeptiv-synthetischen Intellekt affiziert. Deshalb behauptet er, dass das Erkennen der angeborenen Spezies beim realen sinnlichen Erkennen beginnt. Dieses Erkennen führt schließlich sogar das Denken des aristotelischen Naturphilosophen (*rationalis philosophus*) im Modus *per posterius* zum Erkennen der höheren Welt, zur Wahrheit der Exemplaria und der göttlichen Offenbarung. Die Vor‑blickbahnund damit auch der Stellenwert der Prädikation *per prius* sind dadurch gegeben, dass wir diese Spezies aus der Position Gottes oder der Schöpfung betrachten. Dadurch entsteht eine zweifache Auffassung der Prädikation *per prius* und *per posterius* nach dem kanonischen Text *Cat*. 2a11–16, welcher im Modus der neuen Ontotheologie eine objektive Bedeutung bekam. Das objektive Seiende entsteht in Rufus‘ zweitem Averroismus dadurch, dass die Form durch „*informatio*“in die Materie der dritten Art übergreift (OBJ II, Kap. 3.3.2). Durch die Verbindung der universellen Materie der dritten Art und der universellen Form der dritten Art entsteht eine universelle, voll objektive Entität. Rufus erklärte in der zitierten Passage hinsichtlich der „*species obiecti* *exsistentis*“*,* dass ihm die erforderliche Kategorie des Denkens fehlt, um eine metaphysische Determinierung des neuen Typs des Seienden zu begründen. Die Rolle des universellen Maßes der Seienden spielt die modern aufgefasste „*species–essentia*“, welche von Rufus eingeführt worden ist. Rufus‘ objektive Prädikation wurde in Kilwardby Metaphysik der Essenz einbezogen, und diese Integration begründete die neue Metaphysik der Moderne. Bonaventura überführte die „Exsistenz“ von Rufus in die ontotheologische Narration. Bonaventura griff auf Alfarabi zurück und er integrierte die aristotelische Abstraktion in die ontotheologische Prädikation des augustinisch gegebenen Neuplatonismus. Die in der Abstraktion gegebene aristotelische Speziesdeterminiert das Vorkommen in der hylemorphischen Substanz im Modus der Ähnlichkeit, weil die Aristoteliker auf das Seiende aus der Position der Schöpfung anschauen. Die avicennische „*species–*essentia“ ist auf dem Akt der Denudation eine Etage höher errichtet, wobei die Modernisten die Schöpfung aus der göttlichen Perspektive anschauen und dazu keine sinnliche Erfahrung brauchen. Die Essenz kann als porretanische Hypostase selbstständig im Modus *per prius* gegeben sein, wenn der objektive Intellekt des modernen Illuminaten die aristotelische Speziesdurch die Denudation im Modus von Avicennas *hoc esse tantum* anschaut. Für die Bestimmung der Spezies muss die kritische Hermeneutik sehr genau wissen, aus was für einer Perspektive (*Vor-blickbahn*) man sie anschaut. Avicennas Illumination und Aristoteles‘ Abstraktion verfügen nicht über das gleiche Maß der Wahrhaftigkeit. Das wahre Erkennen der Moderne beginnt nicht bei den Sinnen. Die Seele erkannt die Spezies der dritten Art und sich selbst durch die Denudationebenso wie bei Avicenna.

Averroës‘ Kommentare zu Aristoteles veränderten das ganze Schema des Erkennens der *Modernorum* nur wenig. Der von den Schriften *De anima* und CMDA beeinflusste zweite Averroismus fügte den durch die Abstraktion von den Sinnen gegebenen Prozess des aristotelischen Erkennens zur avicennischen Denudation hinzu. Das ist ein typischer Synkretismus der Toledischen Schule, welche nicht im Stande war, zwischen den unterschiedlichen Projekten der Metaphysik nach Avicenna und Averroës zu unterscheiden. Der zweifache Einblick in den Ort , von wo der Sinn des Seienden quillt (Heideggers *Lichtung*), erschafft die moderne Kollekte der zwei Auffassungen der Abstraktion. Die gleiche Auffassung teilten Augustinus und Avicenna, sodass die Moderne nach Averroës‘ Ankunft in der avicennistischen Form der Toletaner überhaupt nichts ändern musste. Es war ein typisch neuplatonisches Vorgehen, wenn die von *Isagoge* gemachte Erklärung der *Kategorien* als erste Stufe der höheren Philosophie betrachtet wurde. Aristoteles war nicht tief genug, um mit den Mysterien von Pythagoras und Jamblichus fertig zu werden (OBJ I, Kap. 1.3.3). Nichts Grundsätzliches änderte auch die Schule des ersten Averroismus nach Averroës‘ Ankunft im lateinischen Westen, jedoch aus einem ganz anderen Grund (OBJ II, Kap. 2.2.1). In der von Bonaventura modifizierten Schule des zweiten Averroismus erweiterten aristotelische Abstraktion und Averroës‘ Wahrheit als Übereinstimmung die Avicennas Wahrheit als *certitudo*, Anselms Wahrheit als *rectitudo* und Rufus‘ Auffassung der Wahrheit als *coaequatio*. Die Moderne verglich objektiv einen und denselben Typ der Spezies. Sie wurde zuerstdurch den mystischen oder evidenten Anschauung erfasst und dann verglichen mit dessen kontingenter, durch die Abstraktion aus Richtung der sinnlich wahrgenommenen Dinge gegebenen Gestalt. Die moderne *similitudo* der Sache und des Intellektes ist nicht durch die Determinierung des Intellektes von der realen Sache her gegeben, sondern durch die Rektifikation der bereits bekannten Wahrheit, welche von der hylemorphischen Sache in der Realität nur finster und unklar wie im Spiegel vergegenwärtigt wird (*prima species est sicut pictura*). Die sinnlichen Bilder täuschen, wie man von Platon und Descartes weißt. Der postmoderne Descartes traktiert diesen Unterschied zwischen beiden Einblicken in die äußere und die innere Spezies durch den Übergang von der ersten zur zweiten Meditation. Bonaventuras Einblick in das Seiende zeigt die ontotheologische Metaphysik der einen Wahrheit, welche die die Univozität des Seienden im Rahmen des neuplatonischen Aristotelismus, wie er von Avicenna und anderen größen Denker der Falsafa überliefert worden ist.

Das moderne Konzept des sicheren Seienden belichtete den Sinn des Seienden aus Richtung der neuen Form der metaphysischen *resolutio*. Bonaventura war nach Kilwardby der nächste Modernist, welcher die sophistische Auffassung des *ens ratum* konstituiert hatte. Alberts Kritik hinsichtlich des *ens ratum* (OBJ II, Kap. 2.4.3) zielt nicht nur auf Kilwardby ab, sondern auch auf Bonaventura, weil auch er die kategoriale Imposition von der ersten Substanz her abgeschafft hatte. Das folgende Zitat aus dem Kommentar von Bonaventuras Schülern (*Dubium I*) beinhaltet zum ersten Mal die komplette Struktur der Lehre der modernen „*res*“ im Modus der objektiv aufgefassten Realität.

„Die Bestimmung des Seienden im Rahmen der Sache kann im allgemeinen Modus, im Modus des kategorialen Bestimmung und des objektiv gegebenen Bestimmung definiert werden (*res accipitur communiter et proprie et magis proprie*). Das Ding wird in der allgemeinen Bestimmung aus der Sicht der essenziellen Sachlichkeit der gegebenen Sache begriffen (*dicitur a reor, reris*). Es wird alles im Bereich des Erkennens definiert, ob die Sache nun auf diese Weise im Denken oder auch in der Realität gegeben ist. Die im eigenen Modus prädizierte Sache (*proprie dicitur*) wird als im realen Sein sichergestellt prädiziert (*dicitur res a ratus, rata, ratum*), was sie in der als Substanz (*ens in* se) oder als Akzidens (*in alio*) gegebenen externen Realität bedeutet. In diesem Modus ist die Sache mit dem Begriff ‚Seiendes‘ kompatibel. Die dritte Art und Weise drückt das Seiende im Modus des objektiv gegebenen Seienden aus (*res magis proprie*). Die Prädikation dieses sicheren Seins des Seienden (*ens ratum*) ist im Hinblick darauf gegeben, was das Seiende in dessen essenzieller, durch sich selbst gegebener Seiendheit unveränderlich ist (*ratum dicitur illud quod est ens per se et fixum*). So lässt sich das Ding lediglich im Hinblick auf die Schöpfung (*res dicitur solum de creaturis*) und auf die subsistenten Substanzen prädizieren (*substantiis per se entibus*).“ [[17]](#footnote-17)

Der dritte Modus der Prädikation legt die volle Unverborgenheit der Objektivität im kompletten System der neuen kategorialen Prädikation dar, welche in das System der avicennistischen Ontotheologie eingesetzt wurde. Im Gegensatz zum ersten Averroismus beginnt das Zitat mit der avicennischen Bestimmung der Sache im weitersten Sinne (*communiter*), d.h. aus Richtung des erkennenden Intellektes (*omne illud, quod cadit in cognitione*). Die zweite Bestimmung des „*ens ratum*“ geht zur klassischen aristotelischen Auffassung der ersten Substanz. Die dritte, i. e. objektive Prädikation ist ganz wichtig, wenn die Bestimmung des Seienden im Modus „*magis proprie*“aufgefasst wird. Nach der Abschaffung des metaphysischen Dativs fusionierten das Sein der ersten und der zweiten Substanz zur nominalistischen Form der kategorialen Prädikation. Dieses Seiende der dritten Art „exsistiert“ in der neuen amphibolen Prädikation als Universalie und als Einzelding. Bonaventura behauptete dieses *tertium ens* sei mit der aristotelischen Prädikation auf der Ebene der zweiten Substanz kompatibel (*hoc modo res convertitur cum ente*). Diese Form der objektiven Konversion zwischen dem universel bestimmten Seienden und der realen Sache macht im Aristotelismus einen Unsinn. Der erste Averroismus kann kein Seiendes der dritten Art haben und somit auch keine objektive Prädikation. Die erste Substanz ist in der Realität klar vom erkannten Seienden im Denken getrennt. Bonaventura beginnt die Bestimmung des Seienden nicht aus der aktuellen Realität, sondern aus dem von Gott erleuchteten Intellekt. Daher fließen für ihn das einzigartige Sein der ersten Substanz (*est in rerum natura*) und deren universelles Erkennens im Denken (*est in cognitione*) zusammen. Diese objektive Bestimmung der lediglich aus Richtung der essenziell gegebenen Essenz der Sache gegeben (*res a ratus, rata, ratum*). Das neue „Ding“ erhielt das Statut der konkreten und konvertiblen Universalie im Modus der objektiven Bestimmung (*res magis proprie*). Diese objektive Proprietät wurde für das Sein des Seienden zum ersten Mal von Avicenna konstituiert. Der Sinn des Seienden ist für das Denken im Sinne von Rufus‘ *concretum* und Bonaventuras *factum* gegeben, welches ein neues Seienden der dritten Art begründet. Rufus erfasste die erste Ansachauung der avicennistischen und objektiven Essenzen. Es bewirkte, dass zum Determinieren der dritten und absolut sicher *tertium ens* wieder die aristotelische Abstraktion noch die aristotelische kategoriale Prädikation vonnöten ist. Die objektiv betrachtete Sache lässt sich nur im Hinblick auf die Schöpfung (*res dicitur solum de creaturis*) und auf die subsistenten Substanzen (*substantiis per se entibus*) kategorisieren. Bonaventura legt die neue Art der univok gegebenen Prädikation dar, welche die hylemorphischen Substanzen und die intellektuellen kosmischen Formen auf der gleichen kategorialen Ebene kategorisiert. Dadurch wurde die erste komplette Gestalt der Ontotheologie unter der Ägide der einzigen und einheitlichen objektiven Wahrheit gegründet.

Der erste Averroismus hielt eine solche Prädikation für totalen Unsinn. Der Mensch ist weder Gott noch Engel. Durch die Emanzipation von der Aristoteles‘ Metaphysik entstand die komplette Figur der modernen Mythologie. Das objektive *factum* wird als Potenz des demiurgischen Subjektes definiert (*dativus auctoris*). Es expandiert (*exsistit*) in die epochale Bestimmung der Wissenschaft, der Technik und des Kapitalismus. Bonaventura eröffnete die Epoche der Moderne, indem er das Seiende mit mythologisch begründeter Faktizität ausstattete. Der oben angeführte, mit diesem Zitat verbundene Wunschkonjunktiv (*ergo opportet, quod ita sit in re*) legt die epochal neue demiurgische Art und Weise dar, die was moderne Subjekt den vom modernen Gott erdachten idealen Sinn des Seienden objektiv ratifizierte (*dativus finalis*). Die Seiendheit ist nun im neuen kategorialen Modus *magis proprie* gegeben, wobei das Seiende die Festigkeit (*ratum dicitur*) durch die objektiv begründete essenzielle Seiendheit erhält (*quod est ens per se fixum*). In der neuen Fixierung der faktisch gegebenen Seiendheit gilt die Konversion der Sache und des Seienden im univoken Sinn. Sie wird vom Subjekt (Ge-Stell) und nicht von der Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz ratifiziert. Die Schöpfung des objektiven Sinns des Seins muss nach der Moderne gelesen werden, in welchem die porretanische hypostasierte Sache das Primat hat. Aus der Sicht des *dativus obiectivus* (Kap. 4) kam es zu einer grundsätzlichen Änderung der Art und Weise, wie das metaphysiche Seiende das objektive Proprium bekam (*dativus possessivus*). Die neue Bestimmung des Seienden als objektiver „*res*“ begründete die objektive Kazalität der modernen Metaphysik. Die demiurgische Aneignung des Seins des Seienden verknüpft sich mit der Art und Weise des zweiten Existenzials, welches die Art und Weise beschreibt, wie das moderne Subjekt das objektive Seiende in die geschichtliche Wirkung führt (*dativus auctoris*). Die Faktizität der objektiven Seiendheit wurde vom modernen Subjekt im Modus der Supposition geschaffen und ersetzte die kategoriale Bedeutung der zweiten Substanz, welche durch die Imposition von der hyparchischen ersten Substanz gegeben ist.

Der zitierte Kommentar der Sentenzen begründet aus diesem prinzipiellen Grund nach dem Jahr 1252 die Moderne als ontotheologisches System. Rufus war nicht imstande, diese Aufgabe im Werk *Speculum animae* fertigzubringen. Aber Rufus war dabei, als sein Schüler den Kommentar zu den Sentenzen schrieb und er unterstützte Bonaventura durch seine Autorität am Franziskanerkolleg in Paris unterstützte. Den Terminus „*ens ratum*“ und die abgeleiteten Varianten (*res a reor reris*) erwarten bei Henry von Gent und Duns Scotus eine große Zukunft. Das neue Konzept des minimalen Seienden steht in grundsätzlichem Widerspruch zur Auffassung des ersten Averroismus. Wir haben Alberts Kritik an den Lateinern im Hinblick auf das „*esse* *ratum*“zitiert. Der Kritiker des lateinischen Averroismus definierte es im Modus *per prius* lediglich im Hinblick auf die erste Substanz (OBJ II, Kap. 2.4.3). Was der erste Averroismus als erstes hat, nämlich die reale Substanz, das hat der zweite Averroismus in der Ordnung der modernen Prädikation als ganz Letztes. Das Sein des Seienden trennte sich definitiv vom hyparchischen Sein der ersten Substanz, welche zu einer univok aufgefassten Sache wurde, welche kategorial im Modus der undifferenzierten ersten und zweiten Substanz prädiziert wird. Die neue Auffassung des Seienden kam ins ontotheologische Szenarium der christlichen Metaphysik, welche erst Bonaventura geschaffen hatte. Das Universum entstand nach der Bibel aus nichts, durch die bloße, voluntaristische Absicht des Schöpfers. Die moderne Sophistik erfüllte objektiv das mystische Faktum des Johannes-Evangeliums: *„Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*“ (Joh 1:14). Die Metaphysik der objektiven Realität gleicht der *creatio ex nihilo* und *ipso facto* erzeugte die nihilistische Metaphysik des Westens. Das folgende Zitat definiert die Univozität des Seienden auf dem Niveau der aus der logischen Negation der Nichtigkeit abgeleiteten nominalen Signifikation. Die Quelle des Erkennens besteht nicht mehr in der realen Existenz der ersten Substanz, sondern im von der formalen Logik erleuchteten demiurgischen Willen des modernen Illuminaten.

„Alles, was der Intellekt begreift, ist das Seiende; denn er begreift alles durch die sinnliche Einbildungskraft, welche im Hinblick auf das reale Sein gegeben ist. Jede Bedeutung und die Wahrheit der Rede signifizieren *simpliciter* im Hinblick auf das Seiende. Deshalb sagen wir: ‚Peter ist‘, und das im Hinblick auf das Seiende. Die auf die Vergangenheit bezogene Proposition ist im Hinblick auf deren in der Gegenwart gegebenen Ordnung gegeben. Ähnlich geht es um die Proposition im Hinblick auf die Zukunft und ebenso die negative Proposition. Wenn wir sagen: ‚Caesar existiert nicht‘, existiert auch so ein anderes Seiendes, das nicht Caesar ist (*aliquid enim ens est, quod non est Caesar*). Dies gilt auch für andere Bedeutungen. In ähnlicher Weise können wir sagen, dass die Chimäre kein Einhorn ist (*chimaera non est hircocervus*).“ [[18]](#footnote-18)

Kehren wir nun zum Originalteil aus *De interpretatione* 16a16–19 zurück, welcher im oben angeführten Zitat Bonaventuras paraphrasiert wird.[[19]](#footnote-19) Bonaventura erzeugt die Bedeutung durch die Belichtung von hinten, aus Richtung der „Essenz–Spezies“. Aristoteles arbeitet mit der Imposition von hyparchischen Substanzen. Die Metaphysik der Chimären ist in diesem System unmöglich, da die logische Supposition nur eine gleichlautende Bedeutung erzeugt (*opinabile* von Abélard). Bonaventura begreift das letzte unteilbare Seiende, indem er es durch eine logische Negation vom Anderen unterscheidet. Dies ist eine typische Position Avicennas (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die erste Wahrnehmung des Erkennens geht zum reinen Seienden (*omne quod intellectus capit … est ens*). Daher muss auch die nominale Definition, sofern sie wahr ist (*veritas orationis significantis*), einen Mindestmaß an Seiendheit enthalten (*fundatur simpliciter super ens*). Aus der Sicht des formal bestimmten Mindestmaßes der Seiendheit ist es dann völlig gleichgültig, ob die Definition das nichtexistente Einhorn oder eine reale Sache erfasst. Das Seiende ist als modernes Individuum im logischen Modus „dieses hier“ formal unterschiedlich von einem anderen, was dessen minimale, aber dafür maximal sichere und ewige Identität begründet (*aliquid enim ens est, quod non est Caesar*). Der zeitliche Horizont hat keinen Einfluss auf die nominale Seiendheit, weil beim modernen Gott immer ein gewisses Mindestmaß an Definitionsbestimmung der Seiendheit bleibt. Schlüsselhaft ist die letzte Bestimmung des Seienden „Caesar“ und „Chimäre“. Ein nichtexistentes Seienden (Chimäre) ist im Vergleich zu einem anderen nichtexistenten Seienden (Einhorn) verschieden, und deren formale Unterschiedlichkeit beweist deren ursprüngliche Identität (*chimaera non est hircocervus*). Beide Fabelwesen existieren nicht; aber deren nominale Seiendheit ist im Mindestmaß nach dem logischen Prinzip des ausgeschlossenen Dritten (A ≠ non A) gegeben. Damit sind die Chimäre und auch das Einhorn mit dem Grundmaß der Seiendheit und der Identität im Modus des objektiven *ens ratum* ausgestattet. Beide Seienden bekommen das Mindestmaß an hypostasierter Seiendheit durch bloße gegenseitige Differenz (*non est*). Bonaventura erfand die erste „Metaphysik der Chimäre“, indem er alle Seienden auf einen formal minimalen Teil des Seins (*ens ratum*) reduzierte. Diese avicennistische Art von *tertium ens* ist durch eine logische Supposition gegeben, die ein Individuum von einem anderen trennt. Die neue Prädikation fand die grundlegende kategoriale Weise, die das objektive Sein als universelles Maß aller Dinge (*dativus mensurae*) etablierte. Das Zitat prädiziert die hypostasierte minimale Seiendheit auf zweierlei Weise. Die objektive Signifikation des Seienden entsteht durch die abstrahierten Spezies aus Richtung der aktuellen Substanzen (*per comparationem ad ens*), und auch im Modus des direkten Einblicks in die Ganzheit des Seienden (*in ordine ad ens*). Bonaventura benutzt bereits auf moderne Weise den Terminus *esse ad*, welcher durch Simplikios die objektive Metaphysik Olivis und Henrys von Gent begründete. Scotus‘ Begriff *aliquitas* verbreitet diese Signifikation in die moderne Metaphysik (Kap. 5.3.2). Unter dem Einfluss der von Rufus und Kilwardby ausgearbeiteten *Oxfordian Fallacy* verschmolz Bonaventura zwei Modi der *simpliciter* gegebenen Univozität, die in der ersten und zweiten Triade der Erkenntnisprinzipien nach der *Zweiten Analytik* unterschiedlich gegeben sind. Die Moderne bedarf keiner Erforschung des *actus essendi* der realen Substanz als der Grundlage der Einheit. Hinter der kontingenten Einheit der Substanzen verbirgt sich die mystisch betrachtete Beziehung zum objektiven Einen. Objektive Entitäten gibt es im modernen Gott immer und gewiss, so wie der Antichrist gewiss eines Tages kommt. Grosseteste hat zum ersten Mal den göttlichen Heilsplan in moderne Logik umgewandelt (OBJ II, Kap. 3.1.2). In Leibniz‘ Postmoderne kam anstelle des Antichristen die Mathematik und stellte formal die gleiche Uniformität des Seienden sicher. Die mystische Moderne sicherte sich den ontotheologischen Horizont der Gewissheit des Seins außerhalb der realen Welt. Die Schrift *Kategorien* des Aristoteles definieren eine Univozität, die durch eine generische Einheit der Bedeutung innerhalb der zweiten Substanz gegeben ist. Die Moderne hat die kategoriale Prädikation überwunden, indem sie anstelle einer generischen Einheit, die von der Metaphysik durch Imposition bestimmt wird, die neuplatonische Einheit gibt, die als „*numerus*“ der Porrethanen und Rufus gegeben ist. Die mathematische Analogie ist aber durch logische Substitution gegeben. Dann ist es nicht notwendig, die Welt wahrheitsgetreu zu kennen (der erste Averroismus), sondern sie mathematisch genau zu modellieren (der zweite Averroismus). Der erste Averroismus verteidigte den authentischen Aristoteles, Boethius und Averroës, die konsequent zwischen der mathematischen und der metaphysischen Abstraktion unterschieden. Philipp dem Kanzler etablierte eine neuplatonische Analogie „*ad unum*“, die eine transzendente Einheit des Seienden erzeugte. Diese Einheit ist von den platonischen höchsten Gattungen und den porretanischen Hypostasen inspiriert (OBJ II, Kap. 2.3.2). Das Seiende wurde als neue porretanische Hypostase zu einem numerisch festgelegten Einen. Bonaventura fand das höchste und allgemeinste Maß aller modernen Individuen. Das Simulakrum der Realität wird durch diese moderne Prädikation *per prius* begründet. Die erste objektive Einheit des Seienden ist individuell und numerisch gegebenen.

„In der Substanz als Gattung gibt es also irgendeine Einheit, an welcher sich alle Seienden innerhalb dieser Gattung messen (*quo mensurantur omnia in illo genere*). Das kann jedoch kein äußerliches Prinzip sein (*non potest esse principium extrinsecum*), weil die Dinge dann durch die Anteilnahme an diesem Maß entweder größer oder kleiner wären.“ [[20]](#footnote-20)

Rufus‘ Auslegung der *Zweiten Analytik* und Kilwardbys *De ortu scientiarum* führten die Universalität der Zahl in die Definition des Individuums ein, was Bonaventura in der Bestimmung der arithmetischen Einheit (*unum*) als der Grundlage der generischen Einheit übernimmt (*in genere substantiae est unum aliquod*). In Anlehnung an Rufus betont Bonaventura, dass das Prinzip des numerisch gedachten Maßes das innere Prinzip auf der Ebene der Substanzen gibt (*non potest esse principium extrinsecum*), wenn die Substanz als Gattung definiert ist (*in genere substantiae*). Die arithmetische Anzahl als internes Maß des Seienden begründete die immanente und analogische Einheit, welche im Hinblick auf den höchsten Maßstab des Seienden gegeben ist (*unum aliquod, quo mensurantur*). Der neue *actus essendi* wird durch das Wort „*quo*“ angezeigt, das eine Verbindung zum *dativus possessivus* herstellt, der durch mathematische Analogie begründet ist. Bonaventura vollzieht die amphibolische Prädikation der von Philipp dem Kanzler erarbeiteten Transzendentalien, indem er sie mit dem mathematischen *concretum* de Rufus vermischt. Durch diesen Prozess entsteht eine neue Substanz der dritten Art, die im ontotheologischen Szenario der Metaphysik dargelegt wird. Dieser „*chimaera–hircocervus*“ wird nun als eine zweite aristotelische Substanz aufgefasst, die auf der Ebene der Gattung „exsistiert“. Die Kategorisierung des objektiven Seins aufgrund des *dativus mensurae* ist nun vollendet. Die zweite Substanz wird auf ein porretisches Individuum reduziert; dieses Individuum wird durch eine logische Operation, die auf dem ausgeschlossenen Dritten basiert, auf ein minimales Avicennas Seienden als Seienden (*ens ratum*) reduziert; dieses minimale Seiende ist numerisch eins und es kann die moderne Metaphysik der Chimäre begründen. Dieses mythologische Tier ist eins (mathematische Analogie) und hat eine minimal bestimmte Seiendheit (logische Analogie). Das moderne Subjekt hat eine mythologische Welt geschaffen, die nach seinem nihilistischen Bild geschaffen wurde.

Die Materie der dritten Art kommt nun in die durch die neuplatonische Beziehung zum Einen gegebene analogische Konstruktion des Seienden. Solche mytologische Materie war nach dem universellen Hylemorphismus definiert. Die kritischen Studien welche die Auffassung der Materie in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts analysieren, sie etablierten den grundlegenden Unterschied zwischen zwei Denkschulen (Palhoriès 1912). Der christliche Aristotelismus begriff das „*ens creatum*“durch die Differenz zwischen der Form und dem Stoff, die im Rahmen der realen Substanzen determiniert werden. Der christliche Neuplatonismus und Avicennismus, welcher auf den franziskanischen Schulen herrschten, präferierte die Differenz zwischen der Essenz (*quod est*) und der Existenz (*quo est*). Aus der Sicht der Hermeneutik ist die reale Substanz auf das moderne Individuum reduziert worden. Das Einhorn und die Chimäre bilden eine objektiv reale Substanz, die „Tier“ genannt wird, so wie der tote Mann der Porretaner konnte sich objektiv spazieren. Bonaventura übernahm Avicebrons Auffassung der Materie und verknüpfte sie mit der univoken Auffassung des als Substanz der dritten Art aufgefassten Körpers (OBJ II, Kap. 3.2). Diese Entwicklung bestätigt auch Palhoriès‘ Studie anhand der univoken Bedeutung von abstraktem Körper und Stoff (*matériel et corporel avaient fini par ne plus présenter qu'un seul sens*, p. 183). Abermals muss man zu Avicenna zurückkehren, welcher diese Entwicklung der abstrakten Extension des Körpers für den lateinischen Westen in die Wege geleitet hatte. Die Materie der dritten Art im Modus *per prius* wird nicht durch die Beziehung zur Substanz, sondern im Hinblick auf die Essenz und die Form definiert.

„Aufgrund ihres Wesens als eine universelle Potenz ist die Materie frei von jeglicher Form. Aus diesem formalen Gesichtspunkt besteht die Form der Materie in deren eigenen Fähigkeit oder Potenz (*ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma*) … Daher ist es unmöglich, dass eine Materie gänzlich außerhalb der Form existiert.“ [[21]](#footnote-21)

Der Sophismus macht aus der reinen Potentialität eine hypostasierte „Substanz–Essenz“. Bonaventura begreift die Existenz der Materie univok als reine Potenz (*per possibilitatem omnimodam*), welche er auf die universelle Möglichkeit bezieht, jedwede formale Bestimmung anzunehmen (*est sibi pro forma*). Die Sophisterei liegt darin, dass das Zitat die aristotelische Konzeption der Materie in eine porretanische Essenz (*materia secundum sui essentiam*) umwandelt, anstatt sie in Bezug auf eine hylemorphe Substanz zu definieren.

Dann das Zitat von Palhoriès ist richtig, weil Bonaventure mit zwei Substanzen der dritten Art manipuliert: die eine ist als Materie dergestellt und die zweite als individuelle zweite Substanz (also: objektives Körper). Die Materie bekam eine objektive Bestimmung im Rahmen der modern definierten Kapazität (*capacitas sive possibilitas formarum*). Der erste Averroismus wies alle substanziell gegebene Potenz entschieden zurück. Rufus nahm die Potenz in der substanziellen Form auf (*potentia substantialis*). Dann ist es kein Problem für Bonaventura, die Materie als substanzielle Potenz zu begreifen. Deshalb fügt der nächste Satz hinzu, dass die Materie niemals außerhalb irgendeiner Form existieren kann (*impossibile est materiam informem existere*). Die Sophisterei ist wieder offensichtlich, denn die „Form“ ist ein von Rufus als „*concretum*“ bezeichnetes *tertium ens*. Das Ergebnis einer solchen Verbindung der beiden *tertium ens* ist das Simulakrum der hylemorphen Substanz. Der zweite Averroismus ging den Weg der porretanischen logischen Schulen, welche das Primat der univoken logischen Abstraktion verteidigten. Bonaventuras Schule definierte die Materie der dritten Art mit der logischen Negation hinsichlich der Nichtigkeit. Die folgende Passage legt die bereits voll objektive Bestimmung der Materie im Modus der unifizierten porretanischen Hypostase dar, welche als Quasi-Substanz im Modus des mathematischen *unum* gegeben ist.

„Die Materie ist gewiss ein Seiendes in der Potenz und hat aus ihrer Essenz keine Aktualität und keine Form und ist somit nicht individualisierbar. Sie beträgt keine andere Verschiedenheit außerhalb der Tatsache (*nullam distinctionem habet*), dass sie jenseits der Nichtigkeit steht (*non est nihil*); dann steht sie notwendigerweise auch jenseits der Vielheit und sie ist numerisch einheitlich (*ita numero una*).“ [[22]](#footnote-22)

Die Materie ist ein lediglich in der Potenz gegebenes Seiendes (*omnino est ens in potentia*) und ist aus der Sicht dieser minimalen Dosis der Seiendheit „etwas“ nur im Hinblick auf die völlige Nichtigkeit (*non est nihil*). Dialektische Bivalenz zwischen dem „*nihil–aliquid*“ überführten die ersten Modernisten in die Metaphysik. Diese erste Form der „*informatio*“ erarbeitete den *dativus mensurae* auf der Grundlage der modernen Metaphysik, die der Definition des *individuum* nach *Isagoge* folgte. Im Zeitalter des vollendeten Nihilismus wurde diese „*informatio*“ zu einer binären Informatik. Das Bit als einfachste Einheit eines Zahlensystems enthält nur zwei Werte (0 und 1), welche heutige Form des *dativus mensurae* ausmachen. Dieses lediglich durch den logischen Ausschluss des Dritten gewährleistete Wesen wird im Modus *per prius* im Rahmen des Seienden als „*ens inquantum ens*“prädiziert. Bonaventura schuf *ex nihilo* ein minimales und absolut sicheres Wesen (*scibile* von Rufus), das er durch mathematische Prädikation bestimmte. Dann nahm er dieses *scibile* und fügte ihm eine ebenso mythologische, als Wesen gegebene Materie (*concretum* von Rufus) hinzu. Das Ergebnis ist ein neues hylemorphisches Wesen der dritten Art (*species obiecti existentis* von Rufus), das Bonaventura als objektive, mathematisierte Substanz hält. Dieses individuelle und konkrete numerische „*unum*“ als Substanz fügt sich somit in die objektive Struktur der Wirklichkeit ein, die Rufus in sein Werk *Speculum animae* geschaffen hat. Die ursprüngliche Quelle der Verbindung der *materia prima* als reiner, substanziell gegebener Potenz fand den zweiten Averroismus anhand der avicennistischen Auslegung der Schrift *De substantia orbis*, welche im Korpus der Toledischen Schule enthalten war.[[23]](#footnote-23) Die letzte Differenz auf dem Niveau der reinen „*materia prima*“ hat für die Modernisten substanziellen Charakter. Die erste Materie ist eine porretanische Hypostase. Dieses Individuum bietet seine Essenz zur „materiellen“ und deswegen potentiellen Teilung (*being potential is the essential differentia of prime matter*). Die Materie wurde individualisiert und sie definiert sich im ontotheologischen Szenarium der Schöpfung *ex nihilo*, also lediglich durch die Differenz zur Nichtigkeit. Bonaventura betont, dass die Materie im Unterschied zur Gattung und zur im Rahmen der klassischen Substanz gegebenen Art nur eine reine essenzielle Potenz ist (*per sui essentiam nullem habet actum*). Die logische Abspaltung von der Nichtigkeit schafft den finalen Stellenwert im Rahmen des *Arbor Porhyriana* der Universalien. Die erste Materie ist das letzte porretanische Individuum als “*unum*”, definiert gemäß der numerisch gegebenen atomaren Substanz. Diese Hypostase wird im Modus der mathematischen Abstraktion als numerisch einheitlich betrachtet (*est una numero*). An und für sich ist die objektive Materie eine unvollendete Einheit der reinen Potenz und wird daher von Bonaventura als *medium* zwischen dem Sein und dem Nichtsein bestimmt.[[24]](#footnote-24) In Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen erhält die Materie des Augustinus die wesentliche Bestimmung des Seienden der dritten Art. Dieses Quantum des objektiv subsistenten Essenz wird konkret und individuell nur durch seine Beziehung zum reinen Nichts bestimmt. Erinnern wir uns daran, dass solche Wesensbestimmungen im Rahmen der modernen Physik erfolgten, die in den neuplatonischen Schulen ausgearbeitet wurde (OBJ I, Kap. 1.3.3). Bonaventura hat die erste Quantentheorie des westlichen Nihilismus aufgestellt, indem er eine logisch bestimmte „Substanz“ schuf. Dieses Quantum mythologischer Materie, das unbegrenzt ist und durch mathematische Analogie definiert wird, war das erste „*ens ratum*“ der modernen Physik.

Bonaventuras Schüler knüpften die Definition der Materie als Minimalportion der Seiendheit nicht nur an Augustinus, sondern auch an Aristoteles an. Der Nihilismus der westlichen Metaphysik beginnt bei Bonaventura. Es zeigt das Scholion, welches zum Bonaventuras Text hinzugefügt wurde.[[25]](#footnote-25) Nihilistische und doch substanzielle Materie wurde zum Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils im Modus von *Oxfordian Fallacy*. Die als reine Essenz genommene Materie bildet ein objektives *medium* zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden, weil es ein absolut minimale, logisch und somit gänzlich unzweifelhaft gesicherte Seiendheit besitzt (*ens ratum*). Bonaventura begründet die postmoderne nihilistische Metaphysik, in welcher die Bestimmung des Seienden als *ens ratum* unzweifelhaft durch die Bewegung der bloßen, durch den Unterschied zwischen dem „*aliquid*“und dem „*nihil*“gegebenen logischen Differenz gewährleistet wird. Auf ähnliche, „materielle“ Weise definierte der nihilistische Metaphysiker Derrida die zeitgenössische Form des Erkennens. Die *ex nihilo* gegebene objektive Bedeutung entsteht durch die bloße Bewegung der im avicennische Einblick *hoc esse tantum* gegebenen *différance*. Die neue Bestimmung der Materie und der Sache durch die primäre Differenz von der Nichtigkeit aus begründete einen Mix aus reiner Möglichkeit und einer besonderen Form der außerhalb von Aristoteles‘ erster Substanz gegebenen substanziellen Aktualität. Die Kombination aus Materie, Ding, Zahl und erstem Seienden ist in dieser Sphäre der minimalen Seiendheit eins, formal einfach und homogen. Vor allem ist sie essenziell aus sich selbst heraus unendlich (*de se est infinita*) und daher fähig, beliebige formale Bestimmungen anzunehmen (*ad formas infinitas*).[[26]](#footnote-26) Die zitierte Definition der Materie der dritten Art im Terminus „*de se ist infinita*“ begründete den formal-objektiven Begriff der Unendlichkeit, welche für die westliche Wissenschaft unerlässlich ist. Die moderne Idee der Unendlichkeit entstand um 1250 im zweiten Averroismus dank der modernen Auffassung der Materie als eines univok aufgefassten, im Rahmen der mathematischen Abstraktion gegebenen Seienden der dritten Art (Grosseteste, Rufus, Bonaventura). Bonaventuras in Gestalt der Essenz der dritten Art und der reinen hypostasierten Potenz definierte Materie ist unteilbar, ewig im Sinne der Absenz von Entstehen und Erlöschen, homogen sowie inkomplett einheitlich (Krause 1888, 7–12). Dank dieser fundamentalen, außerhalb jedes externen Einflusses gegebenen franziskanischen Armut wartet diese „*materia spiritualis*“auf die Aufnahme irgendeiner Form von Gott, vom Menschen oder von der Natur. Die essenziell aufgefasste Materie ist nur im Modus der Potenz gegeben. Sie erhielt paradoxe Eigenschaften, die mit der aristotelischen Bestimmung unvereinbar sind. Die Materie erhielt eine objektive Aktualisierung, indem sie zu einer Quasi-Substanz (*aliquid*) wurde. Darüber hinaus hat diese Materie als numerisch bestimmte „*concretum*–Substanz“ eine hypostasierte Kausalität erhalten.

Die Entstehung der objektiven Form der an die Mathematisierung der Welt anknüpfenden Materie korrigiert deshalb die Schlüsse der Studie über das Entstehen der modernen Wissenschaft. Sie sollte durch den Übergang von der geschlossenen Welt zum unendlichen Weltraum entstehen (Koyré 1957). Diese Studie beschrieb nur die postmoderne Begründung der Wissenschaft durch Galilei und Descartes und nicht die ursprüngliche Begründung der modernen Wissenschaft in der durch *Oxfordian Fallacy* gegebene Metaphysik der *Modernorum*. Die Wissenschaft bekam durch die Materie der dritten Art ein epochal neues *scibile*. Der „materialisierte“ Körper erhielt im zweiten Averroismus (Rufus, Kilwardby, Bonaventura) das Statut der zweiten Substanz und somit auch die zugehörige kategoriale Prädikation. Die objektiv gesehene Materie bekam eine essenzielle Definition im Rahmen der Substanz (*per sui essentiam*). Das moderne Subjekt determiniert voll objektive Materie aufgrund der Kategorien des *dativus obiectivus*. Dieses Simulakrum existiert lediglich im Modus des objektiven *factum*, weil der Stoff der dritten Art real nicht existiert. Die von Bonaventura klassifizierte objektive Materie erscheint in den drei Stufen der hypostasierten Seiendheit: 1) die reine „Potenz–Substanz“, welche durch die mathematische Einheit und durch die logische Negation von der Nichtigkeit getrennt ist (*materia prima*); 2) der aktuelle Bestandteil der hylemorphischen Substanz (*materia materialis*); 3) die universelle, das Sein der getrennten Formen begründende hylemorphische Materie, welche durch die Denudation betrachtet wird (*materia spiritualis*). Es entstand die erste Form der objektiv aufgefassten Materie, dank dem formalen Unterschied von der Nichtigkeit. Objektive Materie in dreifacher Gestalt (*scibile, concretum, species obiecti existentis*) bildet ein unbegrenztes Kontinuum, das als mathematisch, physikalisch oder anderweitig wesentlich gegebenes Wissen prädiziert werden kann. Dieses materielle Kontinuum ist mit der franziskanischen Armut als Kapazität in Form des objektiven *scibile* ausgestattet und geht von der objektiven *materia prima* bis zur spirituellen Materie der reinen hypostasierten Formen. Moderne Physik bekam seine theoretische Grundlage indem das moderne Subjekt die mythologische Welt bildet. Die Konfusion aus dogmatischer Mythologie, Ontotheologie und Metaphysik wird wörtlich von Bonaventuras Begriff „*materia confusa*“erfasst.[[27]](#footnote-27) Die Grundlage dieser spezifischen Materie der dritten Art wird von der am Beginn der Schöpfung gegebene Finsternis gebildet (*Gn* 1:2). Augustinus konzeptualisierte diesen unklaren mythologischen Stoff, welcher bereits aus dem sumerischen Epos *Enūma Eliš* bekannt war. Er verwedete es gegen die Manichäer im Begriff „*terra incomposita*“. Bonaventura setzte diesen mythologischen und später auch theologischen Terminus in das aristotelische Szenarium der Metaphysik ein. Die Einführung der mythischen Form der Materie führte zu einem neuen Wesen der dritten Art, das in der christlichen Ontotheologie und der modernen Physik verankert ist. Die konfuse Materie ergänzt die ebenso problematische, im Intellekt gegebene *materia spiritualis*, und der Mix aus beidem erzeugt eine neue Hierarchie des Seienden. Die moderne Materie bekam die Kapazität, die Form von jedwedem Demiurgen anzunehmen, was der Grundtrieb des Stoffes zur Form verdeutlicht (*appetitus*). Die aristotelische Quelle des Wollens beruht im Rahmen des *appetitus* in der Kombination aus den gattungsmäßigen und spezifischen Bestimmungen, welche in der Definition des animalischen Begehrens gemäß *De anima* gegebenen sind.[[28]](#footnote-28) Die Definition der objektiven Materie anhand des *appetitus* folgt Rufus‘ Übergreifen der Materie in die moderne Form der „Exsistenz“, welche durch die essenzielle und formale Aktualisierung der Form gegeben ist.

„Und nun zum Einwand, dass das aus [hypostasierter] Materie und [hypostasierter] Form zusammengesetzte [objektive] Einzelding ein reales Seiendes ist, was ein Seiendes der dritten Art erzeugen würde (*ta venit ad constitutionem tertii*). Dies ist nicht allgemein wahr, sondern nur dann, wenn die Materie die Sehnsucht der Form und die Form die Sehnsucht nach Materie vollendet (*materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae*). Dieses Geschehen ist nicht im Hinblick auf etwas Äußeres gegeben (*non est appetitus ad aliquid extra*), ebenso wenig die bloße Möglichkeit des Einzeldings (*nec possibilitatis ad compositionem*), weil es dem Willen und der in den realen Einzeldingen gegebenen Inklination vorausgeht.“ [[29]](#footnote-29)

Bonaventura erweiterte Aristoteles‘ Begierde (ὄρεξις), welche die Stoiker mit der Entelechie und der Bewegung der Lebewesen (ὁρμή) verbanden, auf die gesamte Schöpfung. Rufus‘ Begriff „*informatio*“ (OBJ II, Kap. 3.3.2) bekam einen neuen Platz innerhalb der ontotheologischen Struktur der Metaphysik. Der Appetit dieser modernen informal aufgefassten Materie nach einer reicheren und höheren Form ermöglichte die neuzeitliche Klassifizierung der Welt, welche seit dem 17. Jahrhundert von allen postmodernen Wissenschaften betrieben wird. Die Gier nach Form ist als neue transzendentale Eigenschaft des „materiell“ angelegten Seienden gegeben. Spinoza überführte die ursprüngliche Gier der Moderne in die neue metaphysische Bestimmung des *ens inquantum ens*. Aus dem hypostasierten Appetit nach Form entstand in der Postmoderne der *conatus* des Seienden, der mythologisch das vom Subjekt gegebene objektive Sein sucht. Spinozas neuzeitliche Form der dritten Art definiert jedwedes postmoderne Individuum als univok aufgefasstes „Ding“ (*res*), welche darum bemüht ist, am Sein festzuhalten (*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; *Ethica* III, arg. 6). Diese postmoderne Bestimmung des Seienden hypostasierte den *appetitus* in Form des Selbsterhaltungstriebs, welchen Spinozas Zeitgenosse Hobbes für die Theorie des modernen Gesellschaftsvertrags benötigte. Die nihilistische Form des zeitgenössischen Denkens instrumentalisierte diesen Trieb in die Gestalt des globalen Systems des Verbrauchs, der Macht und der Manipulation, welche den gegenwärtigen *conatus* der planetaren Macht von einem Prozent der gegenwärtigen Illuminaten bildet (*dativus ethicus*).

Bonaventura muss zur objektiven Definition der Materie auch eine besondere Art der objektiven Form finden. Erst die Verbindung aus Materie und Form der dritten Art begründet eine neue Quasi-Substanz welche das Denken der nachfolgenden Epoche der *Modernorum* prägt. Bonaventura ließ sich von Rufus inspirieren, dessen Version von *Oxfordian Fallacy* die Form in deren primärer Essenzialität als reinem *scibile* repräsentiert. Kehren wir zu Porretaner zurück, welche die nominal bestimmten ersten Substanzen (*unitas nominis*) und die kategoriale Prädikation der zweiten Substanz miteinander verbanden (*unitas enuntiabilis*). Siehe die angeführte Polemik aus der Schrift *Dialectica*, welche Abelards Streit mit Gilbert zusammenfasst. Abelard wies die porretanische Version der spezifischen Individuation zurück, weil die individuelle Prädikation keinen Platz im System der aristotelischen Kategorien hat (*substantiales etiam sind speciebus secundum species, non secundum individua*; OBJ II, Kap. 1.3). Der erste Averroismus lehnt nach Abelards Vorbild jedwede kategoriale Bestimmung der absolut reinen Potenz ab. Begriffe wie *materia prima* lassen sich nicht in den kategorialen Aussagen prädizieren, sondern lediglich verbal signifizieren, was in der klassischen Logik nicht dasselbe ist. Der Begriff „*individuum*“ gehört ausschließlich zur nominalen Prädikation, weil er eine universelle Bedeutung hat, ohne eine kategoriale (d.h. hyparchische) Beziehung zur ersten Substanz, wie eine „*species*“ hat (OBJ I, Kap. 1.3). Die Potenz ist ebenfalls ein universelles Konzept, welches nur im Denken gegeben ist. Die kategoriale Bestimmung wird im Modus *per prius* und *univoce* im Hinblick auf das Sein der ersten Substanz prädiziert. Diese ist außerhalb des erkennenden Denkens hylemorphisch, aktuell und *simpliciter* gegeben. Alle universellen Bestimmungen sind im Hinblick auf das Sein der zweiten Substanz entweder akzidentell im Modus *per posterius* gegeben oder nur noch äquivok. Aber das bloße *opinabile* oder das nur im Denken gegebene Konzept liegt außerhalb des Interessen des wissenschaftlichen Erkennens, welches in der nach der Kausalität der ersten Substanz bestimmten deduktiven *demonstratio* gegeben ist. Nach dem ersten Averroismus stellt die substanzielle Prädikation der bloßen Potenz einen klaren Unsinn dar, weil die Leiche demnach ein Mensch wäre. Die kategoriale Prädikation der Potenz wurde vom ersten Averroismus der Blund’schen Schule bereits um das Jahr 1225 auf der Grundlage der klassischen Bestimmung der Peripatetiker abgelehnt. Diese Bestimmung war von Boethius und Abelard vermittelt worden (OBJ II, Kap. 2.2.1). Der zweite Averroismus geht anders vor, was die objektive Prädikation von Materie und Form seit 1240 in Oxford zeigt. Die Mathematisierung des Seienden führte einen neuen Typ der Kategorien ein und schickte die moderne *informatio* in die Metaphysik. Das folgende Zitat legt die Entstehung der ontotheologischen Form des objektiven Seienden dar.

„Die formal aufgefasste Essenz kann so begriffen werden, dass sie in der potenziellen Materie nicht nur latent gegeben ist (*non solum latentes*), sondern in der Potenz seiend ist (*sed entes in potentia*). So beinhaltet die Materie im primären Zustand eine primäre Definition aller Formen (*materia habeat in se seminales omnium formarum rationes*). Darin stimmen sowohl die Philosophie als auch die heiligen Schriften überein, dass diese primären Bestimmungen (*rationes*) durch die Verhandlung des Agenten in die Aktualität hinausgeführt werden (*per actionis agentis educerentur in actum*).“ [[30]](#footnote-30)

Der erste Averroismus würde der äquivoken Auffassung des in der reinen Möglichkeit verborgenen Stoffs zustimmen (*latentes in potentia*). Das ist Aristoteles‘ klassische Definition der als reines Konzept im Denken gegebene *materia prima*. Bonaventura stattet diese Potenz jedoch mit einer besonderen Art von Sein aus, nach dem Beispiel von Avicenna, wo der Materie eine durch die Hypostasenpotenz bestimmte Subsistenz gegeben wurde (*entes in potentia*). Die Potenz wurde zu einem in die amphibole Prädikation eingesetzten Seienden, was der Definition der Materie nach Philoponos und Simplikios als eines neuplatonischen Seienden der dritten Art entspricht. Diese Bestimmung der Materie übernimmt Avicennas formale Bestimmung der die Sache aus der Sicht der minimalen Seiendheit definierenden Essenzialität (*non esset ita, tunc non esset res*; OBJ I, Kap. 2.3.2). Bonaventura nahm die „Potentialität–Spezies“ and pfropfte sie auf numerisch definierten Substanz der dritten Art. Dadurch entstand eine essenzielle Entität, welche als eine pseudo-aktuelle Sache begriffen wird, d. h. als „Subsistenz von etwas“ (*entes*) im Sinne der Minimalportion der Seiendheit. Diese minimale Dosis der Seiendheit ist im modernen, als „Materie–Essenz–Potenz“ auftretenden *tertium ens* gegeben und wird auf neuplatonische Weise, durch die stoische und später auch durch Augustinus‘ rationale Formen formiert (*seminales omnium formarum rationes*). Das Zitat stattet die objektive Materie auch mit einer besonderen Art der rationalen Form aus. Diese Form existiert vor jedweder aktuellen hylemorphischen Form (*materia habeat in se rationes*). Die reale Materie erhält diese Formen–*rationes* als erste Information (*sibi und primaria conditione inditas*).

Nach dem ersten Averroismus können keine spezifischen Bestimmungen der Bestandteile der ersten Substanz sein. Sie ist *simpliciter* gegeben, jenseits der Universalien. Der zweite Averroismus stellte die Universalien in Dinge. Es beweist die Stellung der objektiven *rationes*, welche immanent sogar auch in der reinen Materie existieren (*habeat in se*). Die Ratio ist als Form der dritten Art direkt in die Materie aus Richtung der primordialen Ebene des Sinns gegeben, welche die Grundbedingung alles Seienden bildet. Die moderne *informatio*, d. h. die Einprägung der Pseudo-Form in den Pseudo-Stoff wird vom zuständigen Demiurgen vollzogen. Er lebt im objektiven Diakosmos (heute in der medialen Matrix) und bringt die atomare Substanz der dritten Art hervor (*per actionem agentus educeretur in actum*). Bacon griff dieses sophistische Konstrukt an, siehe seine Kritik an der modernen Prädikation „*in artificialibus*“(*hoc materia artificialis de artificialibus predicatur*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Bonaventura war sicherlich einer seiner Gegner. Das neue Seiende der dritten Art wird in der expliziten ontotheologischen Struktur determiniert (*illud concordat et philosophiae et sacrae Scripturae*). Dadurch entsteht eine neue mathematisierte Gestalt des objektiven Seienden, deren primäre ontotheologische Determinierung und Formation im göttlichen Denken in Gestalt von Grossetestes’ Archetypen liegt (OBJ II, Kap. 3.1.1). Der seraphische Denker folgt der Linie der modernen Oxforder *Nominales* und hat kein Problem mit der Translation der theologischen Pseudo-Form in die Materie der dritten Art, weil dies vor ihm bereits Philoponos, Avicenna und nach ihnen Rufus und Kilwardby vollzogen hatten. Das Konzept der hypostasierten Materie mit der inneren Rationalität ausgestattet, bildet die Grundlage aller Formen (*omnium formarum*). Dank der auf dieser Art und Weise hypostasierten *materia prima* Seins bilden die *rationes seminales* die Ursprungsebene des Seins. Bonaventura übernahm Rufus‘ *informatio* und fügte den objektiv aufgefassten Stoff in die ontotheologische Struktur der von Gott herabsteigenden *rationes*. Durch die Vereinigung von Form und Substanz der dritten Art entsteht eine neue, im Sinne von Rufus's „*exsistere*“ gegebene Pseudo-Substanz. Sie dann begründet die reale Existenz einer kontingenten ersten Substanz. Die Substanz der dritten Art wird durch die Form der dritten Art, die als göttliches Exemplar gegeben ist, informiert. Diese moderne Verbindung von objektiver Materie und Form nahm die Form der aristotelischen kategorischen Prädikation *per prius* an. Das neue *tertium ens* entstand, weil Bonaventura die Potentialität der Materie der formalen Essenz hinzufügte, die im Geist des göttlichen Agenten als ewige Art (*ratio exemplaris*) gegeben ist. Die Pseudomaterie ist mit dem notwendigen Appetit ausgestattet, um sekundär auf der Ebene der Schöpfung objektive Formen anzunehmen (*ratio seminalis*). Der Demiurg sendet die primären Formen im Modus der objektiven Schöpfung in die Materie der dritten Art. Die erste objektive und daher mystisch aufgefasste Informatik arbeitet auf dem Niveau des hylemorphischen objektiven Simulakrums, welches den erforderlichen Appetit zur Aufnahme der hypostasierten porretanischen Form der dritten Art bekommen hat. Dieses neue Simulakrum eröffnete nach Rufus die informatische Revolution des Westens (OBJ II, Kap. 3.3.2). Die Hermeneutik fand damit die ursprüngliche *Lichtung* der Unwahrheit, welche objektive Informatik gründete.

Bonaventura fügte Rufus‘ formales *scibile* in die ontotheologische Struktur ein und schuf damit die christliche Version des neuplatonischen Diakosmos. Die Kombination aus Form und Materie der dritten Art wird im Rahmen der nominalistischen Teilung von Genusund Spezies prädiziert und trennt die objektive Form der Universalität (*ratio exemplaris, seminalis*) von den platonischen Ideen. Die Änderung gegenüber dem Neuplatonismus wird durch die Stellung der Universalien gezeigt, weil Bonaventura deren Reduktion auf platonische Ideen ablehnte. Die Trennung vom reinen Platonismus, in welchem die Ideen als getrennte subsistente Formen fungieren, führte zur Durchsetzung der Objektivität nach dem Jahr 1250. Der erste Averroismus betrachtet deren durch die Abstraktion gegebenen Modus als grundlegendes Zeichen der universellen Bedeutungen; deshalb existieren sie nur im menschlichen Intellekt. Bonaventura hat kein Problem mit der Annahme von Aristoteles‘ Kritik an Platons Ideen und nimmt sogar auch die nur im Denken gegebene Auffassung der Universalien. Die objektive Form des Seins ist im Terminus „*ratio seminalis*“ gegeben und ist weder das eine noch das andere, siehe Avicennas Auffassung vom„*hoc esse tantum*“ (OBJ I, Kap. 2.3.2). Aufgrund der Materie der dritten Art enthält die die seminale Spezies eine andere Art der Bestimmung jenseits des abstrahierenden Geistes. Bonaventura schuf eine neue Bestimmung des Seins außerhalb der platonischen Konzeption von Universalien als *realiter* gegebenen Ideen und außerhalb der aristotelischen Konzeption von *universaliter* und *potentialiter* gegebenen Allgemeinheiten im Geist des Wissenden. Die erste Etage der Essenzen beinhaltet göttliche Exemplars, die entweder im reinen Betrachten oder im Schöpfungsakt gegeben sind. Diese Essenzen werden anhand der objektiven Formen (*rationes seminales*) in der Schöpfung reproduziert. Sie sind durch direkten philosophischen Einblick erkennbar, inklusive des direkten Erkennens des ersten Stockwerks der rein göttlichen Ideen, welche Gott dem Menschen mit Hilfe der übernatürlichen Illumination übermittelt. Die Ähnlichkeit ist nicht durch die Beziehung zum realen Ding gegeben, sondern durch Auschauung eines *scibile*, das von kontingenten ersten Substanzen getrennt wird. Die Produktion der objektiven Bestimmung des Seienden in Gestalt der *ratio seminalis* bringt erneut den von den Porretanern in die Wege geleiteten Prozess der Individuation aufs Tapet (OBJ II, Kap. 1.5). Bonaventuras Vorbild sind Rufus‘ Begriff des *concretum* und dessen konkrete Prädikation (OBJ II, Kap. 3.3.2). Abermals ist die Univozität der porretanischen Hypostasen im Spiel, welche univok im Denken und auch in der Realität gegeben sind. Die Teilung erzeugt den objektiven, univok *in re* und auch *in ratione* gegebenen Status des Seienden. Die Entstehung des objektiven Individuums legt dieses Zitat dar:

„Deshalb unterscheidet sich die universelle Form nicht von der im Einzelding durch die Abstraktion von der Materie und die Konkretisierung in der Materie gegebenen Form. Sie unterscheiden sich durch die Hinzufügung der einen Form zur zweiten im Modus des mehr oder weniger vollendeten Individuums. Dessen Zeichen besteht darin, dass diese Form der Speziesin der Ordnung der Gattungen und Arten auf vollständige und komplette Weise gegeben ist. Im Hinblick auf das so gegebene Individuum stellt die generisch gegebene Form ein Seiendes in der Potenz dar und wird anhand der hinzugefügten Differenz in die objektive Aktualität geführt (*fit magis in actu per differentiam sibi superadditam*).“ [[31]](#footnote-31)

Die neue Prädikation jenseits der Universalien und jenseits der sinnlich wahrgenommenen Dinge bezieht sich auf die objektive Form (*forma singularis*), die durch hypostasierte Differenzierungen innerhalb des Porphyrischen Baumes prädiziert wird (*differunt per additionem unius ad alteram*). Bonaventura behauptet, dass die neue Form auch die materiell gegebene Determinierung beinhaltet. Das unterscheidet sie von den immateriellen Universalien, welche durch die Abstraktion von der Materie entstanden sind (*per abstractionem*). Solche Universalien können nicht mehr oder weniger komplett sein, weil sie nur als potenzielle Konzepte des erkennenden Denkens gegeben sind. Der Stoff wurde zur neuen Art des Seienden, welches sich der Form aus die Art der substanziellen Hypostase oder Essenz zurechnet (*per differentiam sibi superadditam*). Einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus bildet die hypostasierte Bestimmung der Potenz, welche schließlich als zweite Substanz im objektiven Modus mehr oder weniger prädiziert wurde (*per magis completum et minus completum*). Diese Vorgehensweise folgt der neuplatonischen Interpretation der Kategorien. Neoplatoniker schufen die höchsten Gattungen des Seins, um ihre Teilhabe an dem Einen nach der Hierarchie der autonom subsistierenden Formen zu machen (OBJ I, Kap. 1.3.2). Die Porretaner griffen dies auf und fügten diese Formen in die Prädikation nach „*magis* *et* *minus*“ ein (OBJ II, Kap. 1.4). Bonaventura fügte diesen Formen die geistige Materie gemäß dem universalen Hylemorphismus hinzu und schuf so die erste vollständige Form der objektiven Prädikation. Das Paralleluniversum begann das objektive Seiende auf die Art des Demiurgen aus dem Dialog *Timaios* zu produzieren. Der erste Averroismus lehnte es eindeutig ab, diese objektive Bestimmung der Form und Materie den universalen Bedeutungen in der Seele hinzuzufügen. Die zweite Substanz kann keine mehr oder weniger universale Form haben, weil sie nur im Denken existiert und lediglich in der Möglichkeit gegeben ist. Bonaventura ordnete das objektive Seiender gemäß der avicennischen Gradierung der autonomen Essenzen und Formen. Das Paralleluniversum erhielt eine Grundstruktur und eine Ordnung im Modus der kategorialen Prädikation „früher“ und „danach“. Dieser Modus ist an die Prädikation der objektiven Hypostasen gebunden.

Diese geniale Fabulierung nach der Bibel, der Mystik und der Philosophie erzeugte eine neue *resolutio* des Seienden der dritten Art. Bonaventura gründete nach Kilwardby die objektive Wissenschaft des Westens, indem sie in einer ontotheologischen Struktur der kategorialen Prädikation „*per prius – per posterius*“ etablierte. Der hierarchisch gegebene Sinn des Seienden konnte deswegen eingeführt werden, weil die essenzielle Prädikation univok und *per prius* zunächst in der Gattung gegeben ist (*forma vero generis respectu illius est ens in potentia*). Daher lehnt Bonaventura den Neoplatonismus des Buches *Liber de causis* ab. Die neuplatonische Form macht eine höhere erste Substanz aus, die die niederen Formen vollständig bestimmt. Bonaventura schlägt eine Prädikation im Modus *magis* und *minus* vor, die sich nur auf Exemplars und *rationes semimales* bezieht und keineswegs auf die getrennten kosmischen Formen oder die platonischen Ideen. Die objektiv (und keineswegs neuplatonisch) bestimmte Form wird durch transzendentale Bestimmung der Pseudo-Materie aktualisiert (*fit magis in actu*). Die Vorlage der Objektivierung ist die Schule der *Nominales* und ihre Teilung der Transzendentalien im Rahmen der *Arbor Porphyriana* (OBJ II, Kap. 1.4). Die Schule der *Grammatici* praktizierte diese Teilung in Paris um das Jahr 1240, siehe die Kritik von Alvernus (OBJ II, Kap. 2.3.2). Am Ende der Teilung von Gattung und Art entsteht das objektiv gegebene Individuum, welches an der Pseudo-Aktualität der hylemorphisch gegebenen ersten Substanz festhält. Rufus erzeugte das erste Seiende dieser Art (*species obiecti exsistentis*; OBJ II, Kap. 3.3.4). Bacon beobachtete die Entstehung des zweiten Averroismus in den Franziskanerkollegien in Paris und Oxford. Er erklärte die Produktion der Parallelwelt im Denken der Illuminaten für reinen Wahnsinn (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, Kap. 3.4.2). Albert kritisierte diese Illuminaten als Averroisten wegen der Schaffung eines Simulakrums der ersten Substanz. Er betrachtete diese Art und Weise des Erkennens der Universalien mit Hilfe der Materie der dritten Art als reinen Unsinn. Siehe seine Polemik hinsichtlich der *opinio Latinorum* (OBJ II, Kap. 2.4.3). Aber das sophistische Wort wurde in der Moderne zu einem objektiven Körper und begann unter uns in Gestalt einer neuen atomaren Substanz zu wohnen. Der mystische Theologe und geistliche Vater der Moderne verlieh der Metaphysik ein neues Mittelglied des Erkennungsurteils (*medium*) und schuf somit eine neue Form der Objektivität. Die Entstehung der neuen Metaphysik findet ihren Beleg im folgenden Zitat aus seinem Werk *Collationes in Hexaëmeron.*

„Das ist das Mittelglied des Urteils, welches die Metaphysik begründet (*medium metaphysicum reducens*), und das ist unsere ganze Metaphysik: aus der Emanation, aus der Exemplarität und aus der durch die Bestrahlung mit spirituellem Licht gegebenen Vollendung, und so wird sie zum höchsten Ziel geführt. Auf diese Weise wirst du zu einem richtigen Metaphysiker.“ [[32]](#footnote-32)

Der Sinn des Seienden wird zu Jesus Christus als dem einzigen Mittler zwischen Gott und dem Menschen geführt. Wer dieses mystisch-philosophische *medium* erkennt*,* der wird zu einem wirklichen Metaphysiker. Der seraphische Lehrer behauptet, dass das wissenschaftliche Erkennen in der Offenbarung kulminiert, dessen Wahrheiten über dem Verstand stehen, aber keineswegs gegen den Verstand. Die Belichtung von hinten in der zweifachen Form der Objektivität (*ratio exemplaris, seminalis*)gibt dem Intellekt ausreichende Gewissheit des Erkennens, welch durch die neue Stellung des Mittelgliedes des demonstrativen Syllogismus Ausdruck findet (*haec est tota nostra metaphysica*). Die ontotheologische Konstruktion basiert auf der mystischen Theologie und der Logik und etablierte den objektiven Sinn des Seienden. Das oben besprochene dreifache Statut des Seienden (reales, universelles, objektives) bedarf der univoken Spezies als Seienden der dritten Art. Nur so kann das Projekt der modernen Metaphysik in der kompletten Prädikation *per prius* und *per posterius* funktionieren*.* Diese einheitliche Prädikation wird im Rahmen der neuen Ontotheologie in Bonaventuras Predigten und mystisch-theologischen Schriften aus der späteren Periode seines Denkens übermittelt. Ebenso wie in der Schule der *Nominales* stellt die essenziell aufgefasste Spezies in Form des ontotheologischen *scibile* den grundlegenden Schlüssel zum objektiven Erkennen der Realität dar. Die Rechtfertigung der Objektivität stützt sich auf den Willen des modernen Gottes und später auf den Willen des modernen Demiurgen.

„Dann ist es möglich, die Güte in der Potenz zu signifizieren, ebenso wie das Exemplar der Seiendheit der Sache Ausdruck verleiht. Nicht dadurch, dass das Ding existiert, sondern deswegen, weil Gott sie erschaffen kann. In Gott kann nichts sein, was nicht mit seinem Zustimmung erkennt (*nihil est in Deo, nisi quod cognoscit notitia approbationis*). So erkennt er auch alles Gute, das entweder existiert oder das er machen kann (*quod est vel quod potest facere*), da er dessen Exemplar besitzt. Aber diese Art des Exemplars ist nur in Gott gegeben.“ [[33]](#footnote-33)

Der Wille des Schöpfers oder des Gestalters in dessen formaler Fähigkeit oder Potenz (*posse*) und das willentliche Zustimmen zum beabsichtigen Werk (*notitia approbationis*) wurden zum ersten Mal in der Geschichte des Westens zu einer grundlegenden metaphysischen Bestimmung des Seienden. Der erste Averroismus weiß wohl, dass er Gott mit seinem wissenschaftlichen, kritischen Verstand lediglich als erste Ursache erforschen kann, aber nichts mehr. Der zweite Averroismus ließ sich vom mathematisch-geometrischen Universum nach dem Dialog *Timaios* inspirieren. Die objektive Entität als exemplarisch-objektives *scibile* (*ratio exemplaris*) wird durch die göttliche Absicht determiniert, etwas zu schaffen. Bonaventura bestimmte die Metaphysik durch den schöpferischen Willen des Demiurgen. Diese Thesis wurde von Olivi und Scotus weiterentwickelt und zeigt die neue Sphäre der schöpferischen Sphäre in Gott, welche eine neue Auffassung des Seienden begründet (*exemplar connotat rei entitatem*). Die objektive Natur der noch nicht geschaffenen Seienden in Gott entspricht der Verdoppelung des Seins gemäß Porphyrios‘ Auslegung des Dialogs *Parmenides* (OBJ I, Kap. 1.3.1). Das Exemplar ist als objektives *factum* lediglich an den Willen Gottes gebunden. Bonaventura schuf eine neue Version der hypostasierten Beziehung (*esse ad*), die Simplicius zum ersten Mal konceptualisierte (OBJ I, Kap. 1.3.2). Das relative Sein hängt ausschließlich vom Willen Gottes ab. Er stattet diese beabsichtigte Einheit mit einem universellen objektiven Sein aus, das zwischen einem reinen Sein und Nicht-Sein gegeben ist (*non quia sit, sed quia Deus potest eam facere*). Die nur im Denken des Demiurgen gegebene Möglichkeit wurde zur Grundlage der rationalen Struktur der Realität (*illius habet exemplar*). Die Zustimmung zu dieser willentlichen oder intentionalen Absicht (*notitia approbationis*) begründet dann erschaffenes Sein als Potenz und Aktualität. Bonaventura behauptet, dass ein ähnlicher Alt des exemplarischen demiurgischen Willens nur in Gott möglich sei (*tantum est in Deo*). Doch, die Postmoderne erlegte sich nach dem Tod des modernen Gottes keine Einschränkungen mehr auf. Der Begriff „*notitia approbationis*“ ist für die Begründung der objektiven Metaphysik von großer Bedeutung, da er die Verbindung der wichtigsten kategorialen Bestimmungen im Rahmen des *dativus obiectivus* herstellt. Das metaphysische Seiende wird durch den demiurgischen Willen (*dativus possessivus*) zu einem objektiven Seienden. Die Quelle dieses Willens liegt im modernen Subjekt, weil es das objektive Sein in die als objektive *veritas* gegebene Unverborgenheit bringt (*dativus auctoris*). Die exemplarisch etablierte ontotheologische Struktur bezieht sich auf den modernen Gott als *ultima ratio* dieser Objektivität (*dativus finalis*). Die in der Lehre des Kommentators rezipierte aristotelische Metaphysik ist nutzlos, da die neue Prädikation von einer ganz anderen Quelle ausgeht als die hyparchische erste Substanz (*dativus incommodi*). Die Moderne betrachtet objektiv als Realität, was sie durch ihre Zustimmung im mythologischen Modus von „*notitia approbationis*“ akzeptiert. Die magische Beschwörungsformel der dämonischen Zustimmung wurde unter stillschweigender Beteiligung der mystisch gewordenen Furien geschaffen.

Die Göttinnen der akademischen Rache wechselten ihren Wohnsitz und zogen vom eroberten Oxford in das noch nicht besiegte Paris, wo sie während der Wendezeit von 1250–55 im Geheimen wirkten. Die ontotheologische Konstruktion der modernen Metaphysik mündete in den reinen Nihilismus der Gegenwart. Die dämonisch manipulierte Zustimmung ging nach dem Tod des modernen Gottes auf Akademiker, Bankster und Politiker über. Zusammen mit dem einen Prozent der Illuminaten aller Art, schaffen sie das gegenwärtige Simulakrum der objektiv gegebenen Realität (*dativus ethicus*). Der zeitgenössische Westen, getrieben von Medienmanipulationen und *post-truths*, kann das nihilistische Ereignis seines Ursprungs nicht leugnen, das durch die Finsternis der ersten Substanz gegeben ist. Roger Bacon war der Hauptzeuge, der das Eindringen dieser objektiven Mythologie in die Philosophie beschrieb. Der hervorragende Aristoteliker und Verteidiger des ersten Averroismus kritisierte demiurgische Auffassung von Bonaventuras Ontotheologie, die er nach dem Jahr 1250 veröffentlichte. Bacon bewertete die Schule der Anhänger Alexanders von Hales kritisch und grenzte sich prinzipiell von ihr ab, siehe seine Kritik an den Kompilatoren der *Summa Halensis* (OBJ II, Kap. 3.4.3). Die Entstehung der Moderne folgte er Schritt für Schritt im Oxforder Kolleg und dann auch in Paris, wo er um 1259 franziskanischer Tertiär wurde. Bacon lehnte im zitierten Kommentar zur *Metaphysik* das Statut der Universalie als singulären Einzeldings ab und trennte die hylemorphische Materie der ersten Substanz von der intendierten universellen Materie als bloßer Disposition des Denkens (*dispositio solum*).[[34]](#footnote-34) Dieses Konzept schafft keine aktuell gegebene Natur oder Essenz (*natura vel essentia*). Die von *Oxfordian Fallacy* inspirierte Moderne verwendet die Kausalität der dritten Art im Mittelglied des Urteils. Modernisten lehnten daher den wissenschaftlichen Beweis ab, der sich auf die Kausalität der ersten Substanzen stützt, wie es die *Zweite Analytik* fordert. Bacon weist die lateinischen Sophisten vergeblich darauf hin, dass die Prädikation der universellen Bedeutungen laut Aristoteles und Averroës nur im Modus *per posterius* möglich ist und dass die Universalien in den Dingen nur potenziell enthalten sind. Bacon definiert gegenüber Rufus und Kilwardby drei Modi der Universalien: potenziell in den Dingen, universelles Erkennen im Denken und weiter als *medium* im demonstrativen Urteil, wo sie univok die universelle metaphysische Kausalität der erkannten Wirkung der singulären Substanzen ausdrücken. Universale haben keine weitere Bestimmung im Sinne der Metaphysik, denn jedes *tertium ens* ist ein philosophischer Nonsens. Die Verteidigung des metaphysischen Dativs erklärt dem Modernisten den Sinn der kanonischen Stelle (*Cat*. 2a14‒16), welche die zweifache kategoriale Prädikation begründet. Die dritte Art der Prädikation ist bereits universel, doch durch die kauzal gegeben Imposition gegeben (*universale per causalitatem*; OBJ II, Kap. 3.2), was sie als besondere dritte Gruppe darstellt. Eine andere Determinierung der Universalien, welche vom zweiten Averroismus angewendet wird, ist laut Bacon ein Unsinn.

„Die Universalien können keine vierte Art der Existenz besitzen, weil das Sein von etwas Universellem aktuell in den realen Einzeldingen gegeben wäre und keine bloße Potenz wäre. In den Universalien geht die Potenz der Aktualität voraus. Aber das, was im Hinblick auf die Universalien als zweitrangig angesehen wird, ist in Wirklichkeit als erstes gegeben. Daher ist zuerst das aktuelle Sein und dann die Potentialität gegeben (*posito actu ponitur potentia*).“ [[35]](#footnote-35)

Die vierte Prädikation der *Modernorum* gehört laut Bacon nur in die äquivoke Bedeutung, d. h. außerhalb des Bereiches des demonstrativen Urteils der *Zweiten Analytik*, welche auf der realen Kausalität der ersten Substanzen basieren. Die Moderne prädiziert die Universalie im Modus *actus essendi*  in mehreren individuellen Substanzen gleichzeitig. Es ist Unsinn, weil jede reale Sache in ihrem eigenen Dasein steht und die Universalität würde nicht mehr existieren (*universale quod esset in pluribus actu*). Die ersten Substanzen verfügen über die Aktualität *per se* und nicht aus dem menschlichen Akt des Erkennens. Der Mensch erschafft die *actualiter* gegebene Realität nicht durch Denken, sondern erkennt sie wahrheitsgemäß. Bacon verteidigt das Erkennen bezüglich des vergangenheitlichen Charakters der aristotelischen *quidditas* gegen die objektive Parusie der Illuminaten. Die Prädikation *in artificialibus* begründet die in der *Zweiten Analytik* traktierte effektive Kausalität nicht, sondern lediglich die exemplarische oder finale Kausalität. Das Erkennen auf dem Niveau der Analogie, Metapher und Mythologie kann nach dem kritischen Bacon und Albert keine deduktive Wissenschaft begründen. Erinnern wir uns an Alberts Kritik an den modernen Averroisten wegen des gänzlich absurden Prozesses des Erkennens (*quidam Latini naturam animae nescientes hoc confinxerunt*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Bonaventuras Schule erschuf einen objektiven Neuplatonismus für das philosophische und kirchliche Volk. Bacon sagte es klar im Hinblick auf die Wirkung von Rufus auf schlecht ausgebildeten Modernisten (*famosissimus apud stultam multitudinem*, OBJ II, Kap. 3.2). Die ontotheologische Konstruktion des Seienden der dritten Art erneuert die Parallelwelt, welche zuvor als Jamblichos‘ διάκοσμος, die Zwischenwelt-*barzach* im Koran und Avicennas „*hoc esse tantum*“gegeben war (OBJ I, Kap. 2.3.3). Die vorausgegangene Matrix der Objektivität hat gezeigt, dass der erste Averroismus diese Parallelwelt der mystischen Ontotheologie abgeschafft hat. John Blund schloss durch die neue Interpretation von *De anima* ein Seiendes der dritten Art aus (OBJ II, Kap. 2.1). Bonaventura erschafft diese Parallelwelt mit Hilfe einer neuen, objektiv gegebenen Ontotheologie. Bacon lehnte das Projekt der sophistischen *Modernorum* grundsätzlich ab. Die Theologie wurde mit philosophischem Neuplatonismus kontaminiert und Mensch wurde zum Schöpfer des Seienden der dritten Art. Damit wurde ebenfalls sie These zurückgewiesen, dass eine ähnliche Version der Philosophie die Theologie beherrschen sollte (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Zum prinzipiellen Kern des Streites wurde das oben angeführte Statut der Spezies*,* welchesin der Schule der modernen Denker einen objektiven Charakter bekam. Bonaventura verband die analytische Auffassung der *Zweiten Analytik* mit der univoken Auffassung des Seienden. Dieses wurde vom Pariser Zweig der in den Schulen der Grammatiker gegebenen *Nominales* durchgesetzt. Infolge dieser modernistischen *copulatio* entstand eine neue Reihe von kategorialen Bestimmungen des Seins der dritten Art, um eine neue Ontotheologie zu laufen zu lassen. Sie wurde an Aktivität des demiurgischen Willens gebunden. Solcher Sinn des Seienden, aus der Position des demiurgischen Willens bestimmend, ist aus der Sicht der Philosophie total problematisch, was Bacon und Albert sehr wohl wussten. Daher verurteilten beide entschieden den Einfall der modernistischen Philosophie in die Theologie. Sophistische Auslegungen des Aristotelismus im Rahmen des neu entstandenen Averroismus von Bonaventuras Schule nach dem Jahr 1250, zwangen Bacon und Albert, den wahren Sinn des aristotelischen Korpus zu interpretieren. Duns Scotus sah klar, dass Bonaventuras Projekt solcher modernen Metaphysik keine Zukunft hatte. Er nahm daher nicht den Willen zur Erkenntnis, sondern die thomistische Version des Semiaverroismus und verband diese mit der Metaphysik Avicennas.

### 4.1.2 Gründung des objektiven Averroismus

Die Exposition von *Oxfordian Fallacy* setzte um 1235–45 die Lichtung der Un/wahrheit der lateinischen Moderne durch das Wirken von Rufus und Kilwardby in Oxford und in Paris fest. Die geschichtliche Unverborgenheit (*alétheia*) der Objektivität began zwischen den Jahren 1245–55 mittels des Streits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Die Einführung der neuen Metaphysik bewirkte, dass die nachfolgende Generation der Schüler Bonaventuras wie Pecham die ontotheologische Konstruktion der neuen Metaphysik gegen die klassischen Aristoteliker verteidigen musste. Bonaventura komponierte den zweiten Averroismus in der ausdrücklichen Opposition sowohl gegenüber Averroës als auch gegenüber dem klassischen Aristotelismus. Er fuhr in der Sophistik des Oxforder zweiten Averroismus fort, welcher Grosseteste gleich am Anfang verurteilte (OBJ II, Kap. 3.4.2). Die negative Rezeption des Aristoteles als des „schlechtesten“ (*pessimus*) Metaphysikers und Naturwissenschaftlers kennen wir von so manchen franziskanischen Magistern des 13. Und 14. Jahrhunderts (Mahoney 1988). Bonaventura griff den Kommentator aus der Position des reformierten Avicennismus an und begann damit den offiziellen Streit um Averroës als „häretischer“ Philosoph. Die Modernisten machten aus Aristoteles und Averroës falsche Christen, um sie als Häretiker verurteilen zu können. Die vorhergehenden Matrizen haben erklärt, dass die moderne Bestimmung des Seins die Erkenntnis betreffen muss, die auf der zentralen Bedeutung des *intellectus possibilis* von Averroës beruht. Die Kontroverse über den möglichen Intellekt offenbart die wahre Natur des Streits zwischen dem ersten und zweiten Averroismus. Der erste Averroismus hatte in Paris einen starken intellektuellen Rückhalt und eine ein halbe Jahrhundert währende Tradition von John Blund bis hin zu Bischof Alvernus. Bonaventura verteidigte die objektive Version der Philosophie gegen die Schule des ersten Averroismus vertreten von Denkern wie Bacon, Albert und nach Alvernus‘ Tod auch Siger von Brabant. Der zitierte Bacon gab das Jahr 1250 als *terminus post quem* der Entstehung der Streitigkeiten hinsichtlich der Interpretation von Aristoteles‘ Korpus an (OBJ II, Kap. 3.2). Der Konflikt zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus um die Auslegung des Averroës dauerte zwei nachfolgende Dekaden. Die Grundbegriffe der Metaphysik (Spezies*,* Materie, Form, Aktualität, Essenz, Existenz, Wahrheit usw.) hatten nicht länger eine gemeisame Bedeutung und teilten sich nach dieser oder jener Denkschule auf. Die metaphysische Dichotomie zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus beinhaltet den Kern des Streits um die zweifache Wahrheit, welche in der Einleitung der Verurteilung vom März 1277 erwähnt wurde. Die Autoritäten des ersten Averroismus lehnten eine akademische Diskussion mit den damaligen Repräsentanten der Schule von *sophistae* *Latini* ab. Die Polemik ist in den Werken der Kölner Repräsentanten des ersten Averroismus hauptsächlich im rhetorischen Stil der *oratio obliqua* gegeben. Albert und Aquin bezeichneten die philosophischen Gegner mit der generischen Bezeichnung *quidam* oder *Latini*. Beide geschätzten Dominikaner unterscheiden sich dadurch von Bacon. Dieser franziskanische Tertiär wurde mit Lehr- und Publikationsverbot betroffen.[[36]](#footnote-36) Während seines zweiten Paris-Aufenthaltes (wohl 1256‒80) nahm kein Blatt mehr vor den Mund, siehe das zitierte Werk *Opus minus* (OBJ II, Kap. 3.4.3). Der Streit zwischen Bonaventuras Schule und Bacons und Alberts erstem Averroismus ist nicht direkt belegt. Die Animosität der säkularen Magister an der Pariser Universität startete nach dem Antritt der neuen Welle Gelehrter aus den Bettelorden. Die dominikanischen und franziskanischen Magister trugen ihre Auseinandersetzungen mit dem ersten Averroismus nicht öffentlich zur Schau. Bonaventura betonte als General des Ordens darüber hinaus in den internen und externen Streitigkeiten um die Armut in den Evangelien (1253–57) die Bedeutung der *Regulae* des Franziskanerordens. Deren Befolgung in Form der Ordensgelübde bedeutet einerseits eine Vermeidung des Skandals und andererseits einen Einblick in die Wahrheit und somit auch in die Erlösung.[[37]](#footnote-37) Das zitierte Stichwort „*Regulae tenemur*“ gab der cartesianischen säkularen Moderne die weltliche Erlösung. Bonaventuras ontotheologische Objektivität fogte der Bescheidenheit und der Mäßigung der ursprünglichen franziskanischen *Regulae*. Albert und Bacon behaupteten, dass man mit den modernen Sophisten philosophisch nicht diskutieren kann. Die Vertreter des zweiten Averroismus produzierten notwendigerweise auch neue theoretische Konzepte, welche die objektiven Eigenschaften des Seienden gegenüber der Kritik am ersten Averroismus etablierten. Die neue Lehre fand keine Stütze in der bisherigen Denktradition; daher vollzogen die sophistischen *Moderni* eine zweifache Revolution. Die Modernisten verliehen den alten Termini einen neuen Sinn und konstituierten dort, wo es nötig war, gänzlich neue Begriffe. Die Obskurität der neuen Metaphysik endete um 1250. Danach begann die historisch wirksame Phase, die zum Aufbau einer neuen Metaphysik führte. Die Generation der Philosophen aus den Jahren 1250–70 überführte den Sinn des Seienden zur Herrschaft des modernen demiurgischen Subjektes. Die Historie des zweiten Averroismus als des Siegesmarsches auf *via Modernorum* zeigt, dass der objektiv „starke“ Intellekt des Menschen die „schwache“ Realität besieht und das „*ens ratum*“auf seine Weise determiniert hat. Die integrale Auslegung von Aristoteles‘ Korpus (Albert, Bacon) schuf in der ersten Runde des Streites eine würdige philosophische Antwort auf fehlerhaften Meinungen des zweiten Averroismus. Bonaventuras Schule entfesselte zusammen mit Kilwardby in Oxford einen falschen Streit um den Averroismus, welcher die epochale Gestalt der modernen Seinsvergessenheitbegründete. Die wahre Unverborgenheit des Streites zwischen beiden Schulen ist im Projekt des authentischen Humanismus und durch die Entstehung des westlichen Intellektuellen des Typs der Artisten aus der Rue du Fouarre gegeben. Die kritische Suche nach der philosophischen Wahrheit dieser säkularen Priester bildete in den folgenden Jahrhunderten das Vorbild der intellektuellen Arbeit im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung. Siger und seine Kollegen verteidigten die ursprüngliche philosophische und kritische Grundlage der europäischen Bildung, welche in der Falsafa vom Zweiten Meister und dem Kommentator gemeinsam begründet wurde (OBJ I, Kap. 2.4.4). Diese und die folgende Matrix legen dar, wie die Magister aus der Rue du Fouarre den Prozess der tatsächlichen Begründung der Wissenschaft nach der *Zweiten Analytik* vollzogen. Diese Entwicklung wurde leider von der sophistischen Moderne im März 1277 durch die Auffassung der einen dogmatisch gegebenen Wahrheit der Ontotheologie gestoppt.

Der Prozess der sophistischen Subjektivisierung der westlichen Wissenschaft hängt gemäß *Oxfordian Fallacy* eng mit der Entwicklung des Averroismus zusammen. Die eindeutig kritische und ablehnende Interpretation des Averroës lässt sich nach dem Ausfall Kilwardbys in Oxford (OBJ II, Kap. 3.4.2) ab Bonaventuras Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen datieren, welcher Rufus‘ aus dem Werk *Contra Averroem* bekannten ablehnenden Standpunkt radikalisiert (OBJ II, Kap. 3.3.3). Dadurch wurde die neuplatonische Synthese der Toledischen Schule, welche etwas bis zum Jahre 1250 gültig war, überwunden. Die neue Auslegung verwarf die Lehre des ersten Averroismus, welche nach der Toledischen (Grosseteste, Rufus) oder der Sizilianischen Schule (Alvernus, Bacon, Albert) *ad mentem Averrois* dargeboten wurde. Die Moderne und die Postmoderne griffen auf den neuplatonischen Avicenna zurück, wie er von den porretanischen Schulen der *Nominales* vorgetragen wurde, und integrierten sie in ein neues Projekt einer objektiven Metaphysik. Das anonyme Werk *Summa philosophiae* nimmt Avicennas Metaphysik als Grundlage der Moderne, weil sie als einzigen den Meinungen der vorausgegangenen Zeitalter widersprach (*inter veteres*; OBJ II, Kap. 3.1.3). Diese „*revolutio*“ der christlichen Moderne, d.h. die Wende der lateinischen Bildung zurück zu den philosophischen Märchen des Dialogs *Timaios* verlief nicht ohne harte Konfrontationen. Nach dem Tod des Bischofs Alvernus begann an der Pariser Universität der offene Konflikt der Mendikanten und der säkularen Artisten. Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus eskalierte in die Theologie und die Dogmatik durch den sophistischen Angriff auf den Kommentator. Rufus‘ philosophische Schule konstituierte sich unter Bonaventuras Führung als selbstständige Schule am neu eingerichteten Universitätslehrstuhl der Mendikantenorden. Die erste Fakultät für wirklich moderne Künste entstand durch die päpstliche Bulle *Quasi lignum vitae* vom 14. 4. 1255. Diese Bulle wurde zehn Tage nach dem Beginn des Pontifikats von Papst Alexander IV., ausgegeben und hob die vorausgegangene Bulle des verstorbenen Papstes Innozenz IV. auf, welche zu Gunsten der im Streit durch Rektor Wilhelm vertretenen säkularen Magister herausgegeben worden war (*Etsi animarum*, 21. 10. 1254). Die Kommentatoren bemerkten sehr wohl die Verschiebung in der Phraseologie Alexanders IV., welcher sich in der neuen Bulle die päpstliche Plenipotenz über der Universität zur Durchsetzung der autoritären Anforderungen zunutze machte.[[38]](#footnote-38) Der Papst unterstützte die philosophischen Sophisten in deren Streit mit der Schule des ersten Averroismus, indem er die akademischen Bedingungen zur Erteilung der *licentia docendi* änderte. In dieser wurden sowohl Rufus als auch Bonaventura dank der päpstlichen Unterdrückung des akademischen Protestes der säkularen Magister in der Rue du Fouarre zum Magister erhoben. Im Hinblick auf den bereits gedeuteten Charakter des gesamten Streites war dies ein absolut notwendiger Schritt, damit die Moderne ihren Siegesweg antreten konnte. Im selben Jahr, da der Mendikantenzweig der Modernisten an der Pariser Universität entstand, ordneten die artistischen säkularen Magister aus der Rue du Fouarre den obligatorischen Unterricht der Schrift *De anima* an (1255). Die Verteidiger der authentischen säkularisierten Wissenschaft mussten die Fehlinterpretationen dieser Schrift auf den neu eingerichteten Lehrstuhl der modernen Illuminaten verhindern. Die authentischen Aristoteliker verteidigten vor allem die für die christliche Glaubenslehre unabdingbare Einheit der Person. Mit der Verteidigung der Einheit der Person und deren freiheitlicher Existenz stand und fiel der Sinn der von Blunds Schule gegründeten Pariser Universität im Streit gegen den neuplatonischen Aristotelismus Davids von Dinant (OBJ II, Kap. 2.1.3). Die Aristoteliker mussten akademisch gegen die autoritär auftretenden Sophisten agieren, für welche der Mensch in die spezifische, aus mehreren Substanzen zusammengesetzte Leiche zerfiel und welche anstelle der realen Welt die eigenen mythopoetischen Vorstellungen erkannten. Im selben Jahr gipfelt in der Rue du Fouarre der offizielle Streit zwischen den Mendikanten und den Artisten, welche vom Magister Guillelmus de Sancto Amore, dem Sprecher der säkularen artistischen Magister und bekannter Kommentator der *Ersten* und der *Zweiten Analytik*, vertreten wurden. Hoffen wir, dass Wilhelms Kommentare zu den *Analytiken* nach deren kritischer Veröffentlichung zeigen werden, dass dieser Magister zur Schule des ersten Averroismus gehörte.[[39]](#footnote-39) Dadurch fände sich die fehlende Auslegung der *Zweiten Analytik* aus dieser Schule. Wilhelms Schrift *De periculis* *novissimorum temporum* (1256) bezweifelt die Lehrautorität der Mendikantenmagister an der Pariser Universität und greift die von ihnen verteidigten Prinzipien der evangelischen Armut an.[[40]](#footnote-40) Nach dem Angriff auf die averroistischen Repräsentanten der Mendikantenorden musste dieser Magister und Rektor im Jahre 1256 aus der artistischen Fakultät in die akademische Verbannung gehen. Das anonyme Sonettwerk *Il Fiore* (um 1286) schildert Wilhelm gemeinsam mit Siger von Brabant als Opfer der Mendikantenorden (*Il Fiore* 92.9‒14). Der Feldzug der säkularen Philosophen gegen die Modernisten in den Jahren 1253–55 endete ebenso unrühmlich wie die akademische Laufbahn Sigers von Brabant. Wilhelms Schüler Gérard d’Abbeville und Nicolas de Lisieux setzten die Kritik an den Mendikantenmodernisten fort und mussten zusammen mit dem Rektor der Rue du Fouarre weggehen (Baeumker 1898, 62–64). Dieser Dreierbund der Magister bildete den Kern der Gruppe des ersten Averroismus. Bei den nächsten Auseinandersetzungen eine Generation später erhielten sie den Namen „Sigeristen“ (*pars Sigeri*) nach ihrem Spitzenvertreter Siger von Brabant*.* Siger war Rektor der Pariser säkularen Artisten in der kritischen Phase des Streites nach dem Jahr 1270 und nahm das gleiche Ende wie Magister Wilhelm. Sigers brillante Analyse von *De anima* und dessen Kritik an Aquin und Albert werden in der nächsten Matrix analysiert. Der Angriff der Modernisten auf die säkularen Magister in der Rue du Fouarre war unausweichlich, weil die Logik des ausgeschlossenen Dritten in ein autoritäres Ringen übergegangen war. Die Bastion des kritischen Denkens der säkularen Priester und Magister, welche das *Corpus* *Aristotelicum* nach dem Kommentator auslegten, musste fallen, weil die sophistische Moderne nur um diesen Preis den lateinischen Westen erobern konnte. Nach der Vernichtung der säkularen Magister in der Rue du Fouarre trat eine neue Version der Säkularisierung an, welche durch den Tod des modernen Gottes und den heutigen Nihilismus abgeschlossen wurde.

Das Jahr 1255 stellt in vielerlei Hinsicht eine entscheidende Wende in der Entwicklung des Streits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus dar. Der einflussreiche und charismatische Magister Bonaventura leitete zusammen mit dem zu dieser Zeit in Paris tätigen Rufus den Streit zwischen den beiden Schulen in eine neue Phase ein. Die neue Welle des zweiten Averroismus unter der Führung von Bonaventura eröffnete den Angriff auf Averroës. Die Schule von Bonaventura und Rufus schuf ein averroistisches Bild des Kommentators nach ihrem eigenen verzerrten Denken. Solch ein diabolischer Bild war wirklich schrecklich; auch mussten sie ihr eigenes Produkt zum Ketzer erklären. Die Modernisten lehnten die averroistische Lehre über den numerisch getrennten Intellekt ab, welche sie selbst erfunden hatten. Daher mussten sie einen gut ausgeklügelten Angriff auf das eigene Simulakrum gemäß Freuds Abwehrmechanismus *Verkehrung ins Gegenteil* unternehmen. Im Unterschied zur implizit christlichen Konzeption des neuplatonischen Avicennas lässt sich Averroës aristotelische Metaphysik weder mit Augustinismus noch mit dem Neuplatonismus noch mit der neuplatonischen Strömung der mittelalterlichen Falsafa (Avempace) noch mit der neuplatonischen Strömung der jüdischen Weisheit (Avicebron) harmonisieren. Das Gleiche hatte bereits lange vor Bonaventura Bischof Alvernus konstatiert und deshalb Averroës als den erhabensten Philosophen von den neuplatonischen *sequaces Aristotelis* getrennt (OBJ II, Kap. 2.3.1). Der gebildete Kanzler der Pariser Universität lehnte den Angriff auf die Einheit der Person als Häresie ab und verurteilte sie im Namen den authentischen Aristotelismus der Blund’schen Schule. Die christliche Lehre des Menschen verteidigte sich durch die damals importierten Schriften des Averroës (OBJ II, Kap. 2.3.1). Deshalb hatte Rufus in Paris keinen Erfolg mit seiner Beschuldigung in der Schrift *Contra Averroem* (ca. 1236), weswegen auch seine Pariser Apologie *Speculum animae* (ca. 1245) versagte. Der Wechsel in der Bewertung des Kommentators trat nach dem Tod von Bischof Alvernus beinahe augenblicklich ein. Die Schule des zweiten Averroismus an der Pariser Universität konnte nach dem Tod dieses Kanzlers der Universität aus der akademischen Illegalität heraustreten, welche mehr als eine Dekade gedauert hatte. Der Angriff der Modernisten auf Averroës‘ Simulakrum indiziert die epochale Wende der neuen Metaphysik und indiziert für die hermeneutische Archäologie Ort und Zeit der offiziellen Entstehung der *via Modernorum*. Bonaventuras Schule setzt die wissenschaftliche *revolutio* auf akademischem Boden in Gang, indem sie nach Alvernus‘ Tod den offiziellen Angriff auf den averroistischen Averroës startet. Die Modernisten kritisieren besonders Averroës‘ Ablehnung der neuplatonischen Exemplars, die Theorie von philosophisch möglichen ewigen Dauer der Welt und die angebliche numerische Einheit des Intellektes für alle Leute. Bonaventuras Vorlesungen setzten den philosophischen Streit zwischen den säkularen Aristotelikern aus der Rue du Fouarre und den Ordensmodernisten in Gang. Letztere waren um die Magister gruppiert, welche die Gründung eines eigenständigen Lehrstuhls der Mendikantenorden vorbereiteten. Die Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre kritisierte grundsätzlich Rufus und Bonaventuras Verdrehung von Averroës‘ Lehre und die Einführung der verschiedenen Substanzen im Menschen. Albert nahm als eminenter Schüler aus Blunds und Alvernus‘ Schule die Seite der Magister aus der Rue du Fouarre und unterstützte auf diplomatische und akademische Weise deren Kritik an den Modernisten. Da er aber selbst dem Dominikanerorden angehörte, nannte er keinen dieser Magister direkt. Der von den Modernisten verfolgte Roger Bacon hatte diese Hemmeungen zum Glück nicht. Er bewahrte uns deshalb den Verlauf und die Akteure dieser Gigantomachie um die Substanz, welche über das weitere Schicksal des lateinischen Westens entschied.

Bonaventura startete seine Vorlesungen ab dem Jahr 1245. Er musste den Erlass des Bischofs Alvernus beachten, welcher es verbot, die häretische Lehre über die Wirkung des abgeteilten kosmischen Intellektes auf das menschliche Erkennen zu lehren. Dies musste eingehalten werden und zugleich musste er den Kommentator als „*philosophus nobilissimus*“in einen Häretiker im Modus eines „*philosophus pessimus*“ verwandeln. Die durch Denudation und Illumination gegebene Theorie des Erkennens bedurfte des hypostasierten und substanziellen *intellectus agens*, welcher auf die in der Potenz gegebene menschliche rezeptive Komponente des Intellektes wirkte. Dieses Simulakrum des abgeteilten Intellektes bemühte sich die Schule der *sophistae Latini* verzweifelt und vergeblich von der kosmischen Form des *intellectus agens* zu trennen. Alvernus bezeichnete diesen Intellekt als häretische Lehre nach dem Pantheismus Davids von Dinant. Die modernen „*sequaces Aristotelis*“ konnten an der Pluralität der Formen im Menschen und am universellen Hylemorphismus nur um den Preis festhalten, dass das Primat von Avicennas Metaphysik erhalten wurde. Doch, sein Erkennetnischema war durch die Emanation der Formen vom substanziellen und abgeteilten tätigen Intellekt (*Dator formarum*) gegeben. Der von der Toledischen Schule getragener Neuplatonismus Avicennas erfuhr grundsätzlich Kritik sowohl seitens Blunds und nach ihm auch seitens der Sizilianischen Schule des ersten Averroismus, welche die Pariser Universität bis zum Jahr 1250 beherrschte. Der Angriff auf Averroës als Averroisten konnte daher erst nach dem Tod von Bischof Alvernus beginnen. Die zweite Phase des Kampfes gegen den Averroës begann nach Rufus‘ zweiter Ankunft im Franziskanerkolleg in Paris nach dem Jahr 1253, wo bereits Bonaventura in der Funktion des Studienregenten dozierte. Bonaventura und Rufus erschufen ein averroistisches Simulakrum von Averroës, welche sie mit der avicennischen Lehre über den im Modus des universellen Hylemorphismus gegebenen numerisch einheitlichen Intellekt verbanden. Die erste Version der sophistischen Kritik wird folgenden um das Jahr 1252 verfassten Teil von Bonaventuras Kommentar zu den zweiten Sentenzen dargebracht.

„Die Seele ist unverletzlich. Es ist nicht nötig, sie zu individualisieren, weil sie nur in einem einzigen, numerisch einem Exemplar gegeben sein kann (*una numero conservari possit*). Das war die Position des Kommentators in dessen Kommentar zu *De anima* (…) Wann immer man eine solche Auffassung vertritt, ist es das schlimmste Übel und Häresie (*pessima est et haeretica*). Sie geht nämlich gegen die christliche Religion, weil sie die gerechte Belohnung für das Gute und das Böse wegnimmt. Das wäre nicht möglich, wenn die Seele für alle Menschen numerisch einheitlich wäre. Auch geht es gegen den gesunden Menschenverstand. Es ist klar, dass der intellektuelle Teil der Seele nur im Modus der Vollkommenheit des Menschen intelligibel sein kann, darin, wodurch er Mensch ist.“ [[41]](#footnote-41)

Gleich der erste Satz zeigt, dass Averroës ein pantheistischer Denker wie verurteilter David von Dinant gewesen sein muss. Seine Auffassung der Seele weist laut Bonaventura alle Zeichen der platonischen Idee auf (*incorruptibilis, non indiget multiplicari, cum una numero conservari possit*). Der Unsinn über die numerische Einheit der Seele bewirkte, dass Averroës nicht nur zu einem Averroisten, sondern auch zu einem modernen Häretiker wurde. Der Schluss legt auf sophistische Weise dar, dass der Begriff der intellektuellen Seele wird im Sinne ihres Aktes genommen (*anima intellectiva, ut intellectiva*); ihrer Vollendung im Menschen (*perfectio hominis*) ist aus der Sicht der porretanischen Definition des Menschen (*secundum quod homo*) gegeben. Bonaventura ordnet den Kommentator den Anhängern der modernen Lehre über den numerisch einheitlichen Intellekt in allen Menschen zu und hält dessen Lehre für *pessina, heretica, contra christianam religionem*. Bonaventura hatte aus diesem arabischen Aristoteliker zuerst einen Neuplatoniker gemacht, dann auf die Art des universellen Hylemorphismus einen Porretaner, dann einen Christen und verurteilte ihn schließlich dann als Häretiker. Dieses demagogische Vorgehen wurde von Grosseteste verurteilt, als er um 1235 in Oxford die an Rufus‘ Schule geübte Kritik an Aristoteles kritisierte (OBJ II, Kap. 3.1.2). Abermals ist die *Wirkungsgeschichte* des zweiten Averroismus durch Rufus‘ und Kilwardbys Wirkung in Oxford und dann in Paris zu sehen. Die Kritik am Philosophen wurde durch die Kritik am Kommentator ausgetauscht. Das Argument der Annullierung der persönlichen Verantwortlichkeit für die Taten durch eine gerechte Belohnung für das Gute und das Böse wurde zum ersten Mal von Alvernus gegenüber den lateinischen Sophisten aus der Schule des zweiten Averroismus verwendet, welche den Intellekt als Substanz im Modus des universellen Hylemorphismus definierten und ihn somit numerisch einheitlich machten (OBJ II, Kap. 2.3.3). Alvernus stützte sich dabei auf die Lehre des Averroës als des erhabensten Philosophen. Er erschuf eine authentische Version des Aristotelismus, welche als einzige mit der christlichen Lehre kompatibel war.

Bonaventura griff die gleiche Argumentation auf und stellte sie demagogisch gegen den Kommentator. Damit war ab dem Jahr 1252 der grundsätzliche Streit zwischen den Mendikanten und den säkularen Magistern vorprogrammiert. Der erste Averroismus konstatierte in der Person Alberts, dass es keinen Sinn habe, sich mit der Lehre über den numerisch einheitlichen Intellekt im Modus des universellen Hylemorphismus zu beschäftigen. Die Sophistik der Lateiner sei völlig unsinnig und stamme von Denkern, welche Averroës‘ Schrift CMDA nicht begriffen hätten (*non reputo opinionem, sed ridiculum*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Alberts Schrift *De unitate intellectus*, welche etwa im Jahr 1256 verfasst wurde, repräsentiert den letzten Versuch um einen Dialog mit den Vertretern der *doctores* *Latini* in der Frage der Auslegung des Intellektes und des Erkennens (OBJ II, Kap. 2.4.3). Dann brach dieser Gelehrte über dieser Sophisten Gruppe an der Pariser Universität bereits den Stock und glaubte an keinen sinnvollen Dialog mit dem zweiten Averroismus. Dem entspricht auch der weitere Verlauf des bereits offenen Streites mit der Gruppe der modernistischen *Averroistae* nach 1260, den die späteren Schriften Bacons erfassen (OBJ II, Kap. 3.2). Die neue und gemischte Gruppe der sophistischen und gelehrten Lateiner entstand um 1260. Sie stammten wie die weltlichen Meister (Henry von Gent) aus der Gruppe der semi-Averroisten Denker. Sie schlossen sich dem Kreis der Bettelmönche und religiösen Akademiker an, die den avicennistischen Neuplatonismus und den Dualismus der Substanzen im Menschen ablehnten (Aegidius Romanus, Thomas von Aquin). Die beiden letztgenannten Semiaverroisten gehörten zum ersten Averroismus. Sie kritisierten die Modernisten, hielten aber an der von Rufus und Bonaventura eingeführten Lehre von Averroes als Averroist fest. Siger von Brabant verurteilte fehlerhafte Interpretation des CMDA von Aegidius und Thomas im Namen des ersten Averroismus. Die Hermeneutik gab diesem brillanten Aristoteliker den Ehrentitel *Doctor* *Invidiosus* (Dante) und gab ihm den Titel *Expositor Novus* zurück, welcher ihm im akademischen Streit gegen Aquin verliehen worden war (Kap. 4.4.3). Dieser Titel wurde Siger von der Moderne nach der perfekt ausgeführten *damnatio memoriae* verweigert. Das vorausgegangene Kapitel hat dargelegt, dass Bonaventuras Projekt der ontotheologisch aufgefassten Metaphysik mit der biblischen Theologie und mit der christologischen Dogmatik verbunden ist. Das ist ein weiterer Grund, warum Metaphysik von Aristoteles und Averroës laut dem diesem Kirchenlehrer auf den Müllhaufen der Geschichte gehört. Die beiden entworfen den säkularen Weg des Verstehens und sie trennten die Theologie und Philosophie. Die zitierte Stelle ist im klaren Widerspruch zur Einheit der Person. Solche Lehre über die Seele legt dar, dass Bonaventura in die Gruppe der *sophistae Latini* gehört. Der Pariser Franziskaner bekannte sich zur Tradition der substanziellen Definition der Seele, welche um das Jahr 1240 von Adam vom Buckfield und Rufus von Cornwall in Oxforder vorangetrieben wurde (OBJ II, Kap. 3.2). Gemäß dem von Bonaventura vorangetriebenen universellen Hylemorphismus muss die menschliche Seele wie die Substanz ein materielles Wesen besitzen, weil es sich bei ihr um eine Komposition aus Essenz und Existenz handelt.

„Die vernünftige Seele ist, weil sie Substanz ist (*hoc aliquid*), als solche dazu geboren, um zu handeln und Erfahrungen zu sammeln, sich zu bewegen und bewegt zu werden (*per se nata subsistere et agere et pati*). Sie trägt in sich selbst die Grundlage ihrer Existenz und das materiellen Prinzip (*habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale*), von dem sie den Akt der Existenz hat (*a quo habet existere*), und das formale Prinzip (*et formale*), von dem sie das Sein hat (*a quo habet esse*). Vom Tier lässt sich das nicht behaupten, da es körperlich angelegt ist.“ [[42]](#footnote-42)

Die menschliche Seele wird auf der Grundlage von Boethius‘ Differenz zwischen Essenz und Existenz definiert (*quo est et quod est*). Die reale Subsistenz dieser individuellen ersten Substanz (*hoc aliquid*) beinhaltet die Seele des Menschen im Sinne des autonomen Aktes der Existenz im Körper (*principium materiale, a quo habet existere*). Die Seele ist an und für sich eine hylemorphische Substanz und eine der ewigen Existenz fähige Form (*a quo habet esse*). Dieses Sein der Seele als autonomer hypostasierter „Form–Substanz“ trennt sie vom Tier. Albert lehnte diese sophistische Berufung auf Boethius‘ Definition der Substanz für die Definition sowohl der Seele als auch des Intellektes grundsätzlich ab (*dicunt Boetium dicere, quod in omni quod est circa primum, est hoc et hoc;* OBJ II, Kap. 2.4.3). Siehe den zitierten Teil seines Kommentars. Durch die substanzielle Definition der Seele schloss Bonaventura sich der in Oxford herrschenden Schule des zweiten Averroismus an, da er Avicennas Definition der Seele als bloßer Form zurückwies und sie im Modus des universellen Hylemorphismus in eine selbstständige Substanz umwandelte. Nun wird klar, wen Albert im verlaufenden Streit zwischen dem ersten Averroismus und den modernistischen Mendikanten angriff. Bonaventura betrachtet darüber hinaus die Bestimmung der Subsistenz der Seele nach Buckfield und Rufus als nicht ausreichend und fügt der substanziellen Definition der Seele eine weitere Bestimmung gemäß der *materia spiritualis* hinzu. Er ist vielleicht überhaupt der erste Autor des zweiten Averroismus, welcher in der Objektivierung der Seele und des Intellektes so weit ging. Das folgende Zitat zeigt eine der Quellen des Streites um den Averroismus. Die Seele und der Intellekt wurden zu Rufus‘ objektivem Seienden und zu einer Substanz der dritten Art.

„Das Prinzip, von welchem die Existenz jeder Schöpfung als solcher bestimmt wird (*fixa existentia creaturae in se*), ist materiell gegeben. Daher ist es nötig zuzulassen, dass auch die menschliche Seele aus Materie besteht (*animam humanam materiam habere*). Aber diese Materie steht über dem Sein der in der Extension gegebenen, der Mangelhaftigkeit und Verletzbarkeit unterliegenden Materie. Deshalb handelt es sich um spirituelle Materie (*dicitur materia spiritualis*).“ [[43]](#footnote-43)

Die Form muss in die Materie übergehen (siehe Rufus‘ *exsistere*), weil nur so die Stabilität der Existenz gewährleistet ist (*fixa existentia*). Die objektiv gegebene Existenz der dritten Art entspricht dem „*species obiecti exsistentis*“vonRufus (OBJ II, Kap. 3.3.4). Die spirituelle Materie (*materia spiritualis*) stellt die Subsistenz der menschlichen Seele als eines immateriellen Substrates als „exsistierende“ Substanz sicher. Die Lehre über die Pluralität der Substanzen im Menschen wurde von Oxford nach Paris überführt. Die außerhalb der körperlicher Extension gegebene Materie (*supra esse extensionis*) fixiert objektiv die Existenz, was der Streit zwischen Albert und dengelehrten Lateinern um das „*esse ratum*“gezeigt hat (OBJ II, Kap. 2.4.3). Dadurch entstanden im Menschen drei Substanzen, die hylemorphische, die Seele und der Intellekt, was Albert in den zitierten, um das Jahr 1255 verfassten Schriften für totalen Unsinn hält.

Bonaventuras hylemorphische Theorie der Seele beinhaltet alle grundlegenden Zeichen, die Alberts Schriften gegen die Averroisten kritisierten. Die Seele ist eine individuelle Substanz. Sie wird durch Boethius‘ sophistische verwendete Differenz definiert, und diese hylemorphische Pseudosubstanz enthält auf intellektuellem Niveau auch spirituelle Materie. Daher muss Bonaventura nicht nur Aristoteles‘, sondern sogar auch Avicennas These verändern, nach welcher die menschliche intellektuelle Seele die immaterielle Form des Körpers sei. Das folgende Zitat legt den grundlegenden Irrtum der Moderne da, welche ein averroistisches Simulakrum des *intellectus possibilis* erschafft. Die grundlegenden Eigenschaften des Intellektes wie Unverletzbarkeit und Getrenntsein von der Materie (*intellectus est impassibilis et impermixtus*) müssen im Hinblick auf die neu eingeführte *materia spiritualis* abgeändert werden.

„Denjenigen, welche einwenden, dass der Intellekt immateriell und von den Sinnen getrennt ist, muss gesagt werden, dass der Philosoph die physische Materie aus dem Intellekt im Sinne der Privation und der Möglichkeit der Umwandlung in ein anderes Seiendes nimmt. Aber er nimmt dem Intellekt nicht die universelle Bestimmung der Materie weg (*non removet materiam universaliter*). Er behauptet jedoch hingegen, dass der Intellekt ein Wesen hat, durch welches er aktiv erschafft und passiv annimmt (*natura, qua est facere, et qua est fieri*).“ [[44]](#footnote-44)

Das Zitat begreift die Immaterialität des Intellektes im Rahmen der Substanz, d. h. als Abwesenheit der am materiellen Substrat gegebenen Umwandlung (*sub privatione et sub potentia ad transmutationem*). Der sich zum universellen Hylemorphismus bekennende Bonaventura muss den materiellen Charakter von Seele und Intellekt als unabhängige Substanz beschützen. Im Widerspruch zum Aristotelismus fügt der nächste Satz hinzu, dass angeblich auch bei Aristoteles die These über die universell gegebene Materie gilt (*Philosophus … non removet materiam universaliter*). Bonaventura erstellte eine dualistische Interpretation der Schlüsselpassage über die zwei Komponenten des Intellektes (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15). Er identifiziert die universell gegebene Materie der dritten Art mit der rezeptiven Potenz der Seele (*natura … qua est fieri*). Der mögliche Intellekt stellt zweite Art der Materie dar und er ist auf ähnliche Weise (*similiter*) rezeptiv. Diese Fähigkeit der Seele definiert Averroës als *intellectus possibilis*, welcher selbstverständlich immateriell und kein Bestandteil des sinnlich determinierten Erkennens ist. Das Simulakrum der Materie hat diesen Streit im Modus des universellen Hylemorphismus sophistisch gelöst, weil es anstelle der realen Materie deren modernen Doppelgänger im objektiven Modus *similiter* gab. Rufen wir uns das Schlüsselzitat aus dem CMDA hinsichtlich des *intellectus materialis* in Erinnerung, in welchem die Termini *consimile* und *simile* die Auffassung von Seele und Intellekt als Substanz ablehnen.[[45]](#footnote-45) Durch die sophistische Interpretation von *De anima* geriet Bonaventura in einen grundsätzlichen Streit mit dem Aristotelismus, was die Magister in der Rue du Fouarre sehr wohl wussten. Dieser bedeutende Modernist löste die Differenz zwischen der passiven und der aktiven Fähigkeit der Seele, indem er an ihrer Stelle die materielle und intellektuelle Substanz einsetzte. Die Schrift CMDA definiert den *intellectus possibilis* als immaterielles Vermögen *der anima intellectiva* (OBJ II, Kap. 2.4.3). Es handelt sich nicht einmal um eine Form, sondern lediglich um eine potentielle Fähigkeit der Seele, da die Seele die Form des Körpers ist. Die Seele besitzt immateriellen Charakter, deswegen fiel die klassische Definition der aristotelischen Materie unter den Tisch. Sie wurde durch Avicebrons Materie als *tertium ens* ersetzt, welche Moderne universell und spirituell begreift. Aus der Sicht des Aristotelismus ist die Auffassung der Materie der dritten Art ein klarer sophistischer Irrtum, und das aus mehreren Gründen. Die Schrift *Metaphysik* verleiht der *prima materia* tatsächlich das Statut des universell aufgefassten Materie. Aber das Beispiel der Bronze als eines für alle Bronzegegenstände (*Met*. 1015a9) primär und universell (ὅλως πρώτη) gegebenen materiellen Substrates zeigt, dass Aristoteles auch diesen Stoff entweder materielle oder als bloßes Konzept im Denken begreift. Die Materie kann kein Seiendes der dritten Art sein, weil sie in dieser Gestalt keine Möglichkeit des Seins hat. Die folgende Bemerkung zeigt wohl die einzige Passage aus *Metaphysik*, wo welcher man indirekt die Beziehung des ersten Stoffes zur Seele als Substanz herleiten könnte.[[46]](#footnote-46) Der Text definiert die substanziellen Prädikate („Mensch“, „Seele“, „Körper“) und die akzidentellen Attribute („gebildet“, „weiß“) im Hinblick auf die zweite Substanz als letztes Substrat der kategorialen Bestimmung. Diese Prädikation der Materie trennt die Schrift von deren Aktualisierung im Rahmen der materiellen Substanz (οὐσία ὑλική, *Met*. 1049a36). Der erste Stoff befindet sich jedoch in beiden Fällen lediglich auf der Seite der real existenten Substanzen als primäre Grundlage weiterer Bestimmungen (τί ἐστι πρῶτον) und der ersten Substanz als einzelner Sache (τόδε τι). Die Modernisten wie Bonaventura und nach ihnen Descartes übernahmen von den Neuplatonikern und den Porretanern das Konzept der hypostasierten Seienden der dritten Art. Der Mench als erste Substanz wird von ihnen wie Dominosteine auf einzelne Hypostasen zusammengesetzt und auseinandergenommen. Diese Hypostasen besitzen selbst den Charakter der ersten Substanz. Beide Zitate aus Bonaventuras Kommentar zum Zweiten Buch der Sentenzen zeigen, dass der Angriff auf Averroës mit der Auffassung der Seele in Verbindung steht. Diese Auffassung ist mit der Konzeption des CMDA nicht vereinbar und weist alle Zeichen der Häresie auf, welche Alvernus bei der Gruppe der „*sequaces Aristotelis*“ abgelehnt hat. Die Seele als Form stellt gemäß der Blund’schen Schule ein entelechisches Prinzip dar, welches die Formen für den Organismus als holistische Einheit belebt, siehe Abelards Begriff „*totum integrum*“ (OBJ II, Kap. 1.3). Im Zeitalter des kritischen Denkens, auf der Grundlage des gesunden Menschenverstandes gestellt, konnte die Definition der Person nicht aus einer modernen Sammlung von Hypostasen und zweifelhaften Substanzen bestehen, wie es heute der Fall ist.

Indem Bonaventura die spirituelle Materie in den Averroismus-Streit einführte, schuf er einen weiteren objektiv bestimmten Unsinn in den Averroismus-Streit, der bis heute tradiert wird. Es handelt sich um die numerische Einheit oder numerische Vielheit des Intellektes. Indem sie mit dieser sofistischen Theorie verbreiteten, verdeckten die Objektivisten sehr geschickt den ursprünglichen Punkt, nämlich die falsche oder richtige Interpretation der CMDA. Averroës hätte die These über eine numerische Individualisierung des Intellektes durch die Materie als absoluten Unsinn abgelehnt. Die radikale Form des zweiten Averroismus exportierten aus Oxford definiert die *anima intellectiva* als ein Kompositum aus zwei Substanzen, die unter universalem Hylemorphismus gegeben sind. Bonaventura hat eine hypostasierte pseudo-materielle Seele und der Intellekt auch. Bonaventura verteidigt die Vorgehensweise des zweiten Averroismus in der Frage der Pluralität der substanziellen Bestimmungen der Seele, welche sogar auch Avicennas Definition der Seele als primärer Form des Körpers aufhebt. Diese These würde sogar den neuplatonischen Status des Intellekts aufheben, der immaterieller Natur ist. Die universelle und dabei substanzielle Materie stellt objektiv fest, dass die Seele dank dem spirituellen Charakter der Materie über keine *extensio* des materiellen Körpers verfügt. Das ermöglicht eine Definition der Seele als porretanische Substanz und ihre numerische Trennung von den übrigen Formen, inklusive des umfänglichen hylemorphischen Körpers. Der erste Averroismus Alberts und Bacons erachtete diese Auffassung als lächerlich oder wahnsinnig. Albert argumentiert gegenüber den Modernisten sogar auch aus der Position Avicennas, für den die Seele lediglich eine Form des Körpers und keine hylemorphische Substanz war. Albert betonte in der zitierten Kritik am universellen Hylemorphismus, dass die Lateiner Avicennas Definition der Seele als Substanz begreifen (*hoc aliquid*), wohingegen sie für Avicenna lediglich eine Form darstellte. Deshalb verurteilte Grosseteste Rufus‘ Schule in Oxford, welche diesen modernen Dualismus nach dem Jahr 1235 eingeführt hatte. Bonaventura verteidigte in Paris gerade diese substanzielle Auffassung der Seele im Modus des universellen Hylemorphismus.[[47]](#footnote-47) Sein Kommentar behauptet in sophistischer Übereinstimmung mit *De anima*, dass die objektive Definition der Seele im Modus des universellen Hylemorphismus der Definition der intellektuellen, im Modus „*inmixtus*“ gegebenen menschlichen Seele Genüge tut. Die objektiv materielle Seele besteht nicht aus im Rahmen der klassischen Materie gegebenen Teilen.

„Die Seele ist also im Hinblick auf die anderen Formen im Sinne der ihr eigenen Teile nicht materiell, da solche Teile zu ihrer Vollendung weitere Teile benötigen würden. Durch einen solchen Typ der Zusammensetzung ist das reale Sein der Sache um sich selbst genommen. Die Seele ist deswegen materielle im mehr einfacheren Sinn (*simplicior est*), weil ihr die quantitative Bestimmung der Teile fehlt (*ad privationem partium quantitativarum*).“ [[48]](#footnote-48)

Dank ihrer materiellen Einfachheit existiert die Seele *simpliciter* als hypostasierte und substanzielle Form, welche im Modus der *materia spiritualis* individualisiert wird. Der Akt der Subsistenz ist an die Seele als aus Form und Stoff der dritten Art zusammengesetzte quasi-Substanz gebunden. Bonaventura weist in der nächsten Antwort auf die Einwände ausdrücklich die Kritik am ersten Averroismus zurück, welcher lediglich die hylemorphische Substanz definiert und kein Seiendes der dritten Art anerkennt. Die neue Auffassung formte die Seele als Seiendes der dritten Art, siehe die vorausgegangenen Einwände Alberts und Bacons. Das folgende Zitat präsentiert den philosophischen Kern des Streits um den Averroismus, der durch die Publikation von Bonaventuras erstem Kommentar zu den Sentenzen aus den Jahren 1252–53 zutage tritt. Dessen Veröffentlichung entfesselte akademische Streitigkeiten auf Pariser Universität, die als Machtkampf in den Jahren 1255–56 weitergingen. Dann siegten die Modernisten durch die Einrichtung eines eigenen Lehrstuhls und eröffneten den erfolgreichen Weg zum Zerfall der Pariser Universität, welche den Zerfall der Person in der Schule der *Modernorum* kopierte. Der moderne Dualismus von Körper und Seele hat folgenden Charakter.

„Die Seele aus Materie und Form zusammensetzt (*anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma*) und hat das Bestreben (*appetitum*) zur Vervollkommnung des natürlichen Körpers. Ebenso besteht der physische Körper als Einzelding aus Materie und Form, welche das Bestreben (*appetitum*)zum Halten der Seele haben.“ [[49]](#footnote-49)

Bonaventura weiß, dass in der Metaphysik nur die erste Substanz real und aktuell existiert (*ens completum*), welche universell in der zweiten Substanz prädiziert wird. Laut dem ersten Averroismus ist alles Übrige unter der logischen Strafe des ausgeschlossenen Dritten kategorisch ausgeschlossen (*ita venit ad constitutionem tertii*). Im Modus *per se* und *simpliciter* existieren lediglich die realen ersten und kategorialen zweiten Substanzen. Bonaventura stimmt mit dieser kategorischen Behauptung nur teilweise überein (*hoc est verum generaliter*). Daher erschuf er nach dem Vorbild von Rufus‘ objektivem Seienden der dritten Art auch das entsprechende moderne Subjekt der dritten Art (*anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma*). Der objektive Adam der Moderne entstand *ex nihilo*, indem er geistige Materie und mytologische Form annahm, um seine wundersame Existenz in der modernen Philosophie zu beginnen. Bonaventura gab den platonischen und den viel älteren Mythos von den zwei Hälften des Menschen weiter, die sich schließlich durch das erfüllte Verlangen des einen *tertium ens* nach dem anderen vereinen. Die Seele setzt ihrem Hunger auf Körper (*appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam*) ein Ende, und der Körper erlangt die Vollendung in der Seeler als einer Form (*appetitum ad suscipiendam animam*). Alles verläuft im neuplatonischen Szenarium der zwei hypostasierten porretanischen Substanzen. Beide subsistenten Entitäten suchen sich so lange, bis sie sich finden, da jede von ihnen *appetitus* nach der zweiten hat. Das gleiche Szenarium gilt sowohl für die Seele als auch für den Körper, weil es sich bei beiden um hylemorphische Zusammensetzungen handelt. Dieses gehörte zum Grundrepertoir der mystischen Lektüre der Schrift. In der Perspektive des mystischen Sinns der Schrift *Cantica canticorum* sucht die Geliebte keinen Geliebten mehr, sondern die erweckte Seele sucht Christus, ebenso wie die gesamte Kirche als Braut Christi. Das war die Auslegung des *Liedes der Lieder* vom Gründer des Zisterzienserordens Bernard von Clairvaux in dessen Predigten um das Jahr 1135 (*Sermones in Cantica canticorum*). Der literarisch begabt Bonaventura wandelte das biblische *Hoheslied* in Metaphysik um.

Die vorausgegangenen Matrices haben die zweifache Form der Unverborgenheit (*alétheia*) von Averroës‘ ursprünglicher Metaphysik nach der Toledischen und der Sizilianischen Schule ausgelegt. Die Hermeneutik muss untersuchen, wie Bonaventuras Auffassung des rezeptiv-synthetisierenden Intellektes unter Alberts Kritik fällt, welche in der abgelehnten Lehre „*opinio Latinorum*“zusammengefasst wurde. Bonaventura sah nach der Ablehnung des Averroës als Häretiker keinen Unterschied zwischen dem *tertium* und *quartum genus* gemäß dem CMDA. Die Definition des Menschen ist in zwei verschiedene Substanzen zerfallen. Die als Substanz der dritten Art definierte Seele besitzt keine Möglichkeit der Existenz. Averroës definierte den immateriellen Intellekt als Fähigkeit der Seele. Er unterscheidet sich grundsätzlich von Bonaventuras Auffassung des Intellektes als Substanz. Der Serafinische Lehrer gehörte zur Gruppe der von Alvernus abgelehnten *sophistae Latini* und beschuldigte Averroës sophistisch eines fälschlich konstituierten Dualismus. Vertreter des ersten Averroismus verwendeten als erste den Terminus „*Averroistae*“, um die Gruppe der lateinischen Sophisten um Bonaventura und Rufus zu bezeichnen. Das war zur Zeit der Schlacht um die Herrschaft der artistischen Fakultät in der Rue du Fouarre in den Jahren 1253–55. Der grundlegende Einwand des der Linie des CMDA folgenden ersten Averroismus betrifft die Einheit der Person, welche in zwei oder drei Substanzen zerfiel. Die Verbindung der Substanzen zu einer Ganzheit der Person hat darüber hinaus lediglich einen akzidentellen und keinen essenziellen Charakter. Die Einheit von Körper und Seele wird bei Bonaventura gemäß der neuplatonischen *colligatio* definiert. Die Verbindung zwischen Körper und Seele als zwei Substanzen ist lediglich auf dem Niveau des *appetitus* auf den Körper bezogen gegeben, welcher die Seele als Form annehmen will (*habet appetitum ad suspiciendam animam*). Der Grund der indirekten Einheit der Person ist durch den modernen Averroismus gegeben. Die materielle und die immaterielle Substanz haben keine Möglichkeit, sich auf direktem Wege miteinander zu verbinden. Die Theorie des Appetites hat gezeigt, dass Bonaventura die Einheit des Menschen als primäre metaphysische Disposition begreift, welche in Form neuplatonischer und mystisch christlicher Symbolik in die zwei getrennten Substanzen eingefügt ist (*praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem*). Diese symbolische Einheit des Menschen folgt im Modus „*inclinatio*“ des Dialogs *Symposion*, in welchem Mann und Frau auf erotische Weise ihre fehlende Hälfte suchen (ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον...ἐξ ἑνὸς δύο, *Symp*. 191d1‒5). Die Einheit des modernen Subjektes ist als platonisch *súmbolon* gegeben, was der dem modernen Humanismus der „Mensch–Leiche“ völlig ausreicht. Bonaventuras Definition der Person ist nicht aristotelisch gegeben, also auf dem Niveau der Entelechie der hylemorphisch gegebenen individuellen ersten Substanz. Bonaventura teilte die substanzielle Form der Person in die Pluralität der hypostasierten Substanzen auf, welche auf dem Prinzip des universellen Hylemorphismus errichtet waren. Die Entstehung des modernen Dualismus von Seele und Körper ist im klassischen Satz aus den *Kategorien,* der *Zweiten Analytik* undaus *De anima* 414b31 zu sehen. Dieser Satz gebraucht für die Verbindung der verschiedenartigen Eigenschaften der Seele und des Körpers den Vergleich des in ein Viereck eingeschriebenen Dreiecks. Der Unterschied zwischen der Interpretation dieser Passage zwischen Jean de la Rochelle (*Summa de anima*, cap. 26, 6–13) und Rufus (*In De anima* 1.1.7)zeigt, dass die Einheit modernen Subjektes im Modus der geometrischen Abstraktion sowohl in Paris als auch in Oxford zu dieser Zeit wirkte. Die von der Argumentation von *Oxfordian Fallacy* beeinflusste Generation der Pariser Objektivisten aus den Reihen des zweiten Averroismus wandelte die mystische Verbindung von Seele und Körper im Modus der *inclinatio* in eine analytisch-geometrische Deduktion um. Bonaventura nahm Rufus‘ Auffassung der analytischen Einheit der Person über und dadurch löste er nächte Welle der Polemik um die Einheit der Person aus.[[50]](#footnote-50) Die zitierte Stelle aus Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen begründete um 1270 das lebhaft diskutierte Argument der Einheit der Formen im anschließenden Streit um den Averroismus. Albert verwendete Bonaventuras zitiertes Argument aus *De anima* 414b31 im Geiste des CMDA in seinem Kommentar zu *De anima* (*In De Anima* 5, 126a). Albert gebraucht indes im Geiste des CMDA lediglich den Terminus *quidditas* und trifft somit eine Aussage über den Intellekt und die seelischen Fähigkeiten im Modus *quartum genus*, welcher im vergangenheitlichen Charakter der ursprünglich durch den existenziellen Akt der Person (*tertium genus*)bestimmten Prädikation gegeben ist. Dann gilt der Vergleich im gleichen generischen Modus der logischen Abstraktion. Deisen Fehled von Albert wurde von Siger entdeckt (Kap. 4.4.4). Der Semiaverroist Aquin verwendet diese Deduktion bereits univok, weil er den Intellekt als hypostasierte Form begreift (*Quaestiones disputatae De anima*, q. 8; *De unitate intellectus* 2.49). Auf jedem Fall, Albert und Aquin nahmen die Auffassung des Menschen als zweifelhafter Zusammensetzung zweiter oder dreier Substanzen für absolut inakzeptabel, weil sie die substanzielle Einheit der menschlichen Person aufhob. Bonaventura überführte den geometrischen Beweis im Modus der falschen Univozität in eine völlig andere, durch den existenziellen Akt der Existenz gegebene Gattung. Eine solche Einheit der Person war für den ersten Averroismus eine reine Sophistik, weil sie den Sinn der *Zweiten Analytik* bestritt. Durch den Unterricht und die Publikation der ersten zwei Teile von Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen entflammte spätestens um das Jahr 1253 an der Pariser Universität ein neuer Streit um die Pluralität der Substanzen im Menschen. Er wurde durch die Ankunft des modernen Sophisten Rufus aus Oxford in Paris im selben Jahr noch vertieft. Die Magister in der Rue du Fouarre verteidigten die philosophische Einheit der real existierenden Person, indem sie die real Persaon aufgrun der Imposition prädizieren, also als *tertium genus*, im existenziellen Modus „*ipse*“ nach CMDA. Die Pariser Schule der *Averroistae* bereitete die Schaffung des neuen Lehrstuhls vor, der 1255 eingerichtet wurde. Gleichzeitig formten sie den offiziellen Averroismus, den zuvor Rufus und Kilwardby seit dem Jahr 1250 in Oxford verkündet hatten. Dann beschuldigten diese modernen *sophistae Latini* Averroës des eigenen Fehlers mit Hilfe des Abwehrmechanismus *Verkehrung ins Gegenteil*.

Wir haben den ablehnenden Standpunkt Alberts und dessen Kritik im Hinblick auf die *opinio Latinorum* hinsichlich der Pluralität der Substanzen im Menschen angeführt. Die rezeptive Komponente des Intellektes ist aus zwei Gründen keine Substanz. Erstens ist die aristotelische Einheit vom immateriellen Intellekt und vom materiellen Körper im Modus der *proportio* gegeben, was die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung von Ding und Intellekt begründet. Diese Auffassung der Wahrheit-*adaequatio* bestimmt das wissenschaftliche Erkennen der Person und schließt die Wahrheit-*coaequatio* oder die Wahrheit-*rectitudo* aus, welche im univoken Rahmen des hypostasierten Genus und der hypostasierten Speziesgegeben sind. Zweitens wird die Ähnlichkeit zwischen intellektuellem und sinnlichem Erkennens gemäß dem CMDA von der durch das Diaphanum im passiven Intellekt gegebenen formalen Kausalität sichergestellt (*simile formae, simile materiae*). Alle Arten von mystischen und mythologischen Analogien, die die Einheit des Menschen definieren, stellen nur eine metaphorische homonyme Ähnlichkeit dar. Eine solche „Einheit“ der Person kann die kategorische Prädikation von Aristoteles und Averroes und seiner Schule in der Rue du Fouarre nicht begründen, da es keinen wissenschaftlichen Beweis gibt. Die kritische aristotelische Philosophie kann nicht von platonischen Märchen für das fromme akademische Volk leben. Da die Person als eine hyparchische Substanz existiert, muss als eine univok gegebene zweite Substanz prädiziert werden. Die Einheit des Erkennens muss eine kausale Verbindung mit der Realität aufweisen; sonst ist sie nicht wahr in der aristotelischen Auffassung des wissenschaftlichen deduktiven Beweises. Daher hat der *intellectus possibilis* den immateriellen Charakter der im Körper gegebenen seelischen Potenz und ist keine Substanz. Bonaventura lehnte den ersten Averroismus ab, weil er die Dualität zweier oder sogar dreier Substanzen im Menschen verteitigte. Der Serafinische Lehrer hat jedoch keinerlei Problem damit, die numerische Einheit des Intellektes in allen Menschen argumentativ abzulehnen, welche er irrtümlicherweise Averroës zuschrieb. Der immaterielle Intellekt wird durch die spirituelle Materie individualisiert. Darüber hinaus ist seine Individualität als Subsistenz in der grundlegenden Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz à la Boethius gegeben. Durch die Einführung der Individualisierung des Intellektes durch die objektive Form der Materie entbrannte ein gänzlich unnötiger und falscher Streit um die numerische Einheit des Intellektes. Dieses Simulakrum rechneten die modernen Sophisten wie Rufus und Bonaventura auf Grund ihrer grundsätzlichen Unkenntnis seiner Philosophie Averroës selbst zu. Albert hatte bereits in *De homine* Averroës‘ sämtliche Postulate in die Figur des spekulativen Intellektes (*intellectus speculativus*) integriert, welcher eine Synthese zwischen dem individuellen Denken und dem universellen Inhalt vollzieht (OBJ II, Kap. 2.4.2). Nach der Publikation des ersten Teils dieser Schrift wurde Albert an der Pariser Universität zum Magister ernannt. Die Schrift *De homine* wurde zur selben Zeit in Paris verfasst, da die erste Version von *Oxfordian Fallacy* durch Rufus und Kilwardby Verbreitung fand. Zur gleichen Zeit versammelte sich im Umfeld der Kompilatoren der *Summa Halensis* der Bonaventuras Schule, welche nach dem Jahr 1245 in die akademische Welt einging. In diesem Jahr eröffnete Bonaventura seine öffentliche Lehrtätigkeit an der Pariser Universität. Im selben Jahr kam es zum Austausch des franziskanischen *magister regens* und der besiegte Rufus kehrt bald darauf nach Oxford zurück. Aus dem gleichen Grund und im selben Jahr folgt ihm der ebenfalls besiegte Kilwardby nach Alberts Kritik im Pariser Dominikanerkolleg. Deshalb datiert Bacon die Entstehung der modernistischen Lehre in Oxford auf das Jahr 1250. Es war die Zeit um 1245–50, when die Modernisten nach Oxford von Paris gezogen sind. In den Jahren 1253–55, fleißige Illuminaten Bonaventura und Rufus führten die hypostasierte Auffassung von Seele und Intellekt im Modus des universellen Hylemorphismus erfolgreich an der Pariser Universität ein. Albert war zu jener Zeit bereits in Köln und erachtete diese Lösung des zweiten Averroismus als absolut lächerlich. Daher lehnte er jedwede Diskussion mit den Modernisten ab. In Köln an der dominikanischen Ordensausbildungsstätte konnte man das ruhig tun, aber keineswegs an der Pariser Universität. Der Grund dafür ist oben genannt worden, nämlich die Einführung des universellen Hylemorphismus und der Pluralität der Substanzen im Menschen. Diese waren aus Oxford nach Paris gekommen und legten den Grundstein für die Schule der *Averroistae*. Die gelehrten Lateiner verstanden laut den führenden Repräsentanten des ersten Averroismus in Paris in den Jahren 1240–50 den Kommentator und somit auch Aristoteles nicht. Daher legten in der Philosophie Widersprüche von solchem Charakter vor, dass deren Irrtümer das Wesen der Metaphysik als erster Wissenschaft vorlegten und die Grundlagen der christlichen Auffassung des Menschen gefährdeten, welche Bischof Alvernus verteidigt hatte. Das war der Hauptgrund dafür, warum nicht nur Bacon und Albert gegen die Modernisten auftraten, sondern auch die oben angeführten säkularen Magister aus der Rue du Fouarre. Die Aristoteliker verteidigten gegen modernen Averroisten das Erbe von Alvernus als Bischofs und Kanzlers der Universität. Ziel von deren Kritik war vor allem Bonaventuras Lehre über die Einheit des Intellektes, welche aus dessen im Jahr 1255 veröffentlichtem zweitem Buch der Sentenzen bekannt ist. Diese Auffassung begannen die Mendikanten offiziell an der im Jahre 1255 errichteten eigenen Fakultät zu lehren. Mit dem Akzent auf der hylemorphischen Einheit von Seele und Intellekt als „*hoc aliquid*“versperrtesich der zweite Averroismus den Weg zum Verständnis des Unterschiedes zwischen der passiven und der aktiven Potenz des einen und desselben Intellektes im Modus der „*potentia–actus*“. Dieser Unterschied bildet den grundsätzlichen Teil der Argumentation von CMDA gemäß der Sizilianischen Schule.

Bonaventura geht von der allgemein konstatierbaren Immaterialität des Intellektes als aktueller Form des Körpers aus. Das ist die typische Auffassung der Toledischen Schule. Die Moderne verfügt über keine Definition der Seele als einer Form des Körpers; ihre Auffassung der Seele als einer Substanz beinhaltet einen unteilbaren Mix aus Potenz und Akt. Der erste Averroismus weist selbstverständlich einen Unterschied zwischen beiden Akten des Erkennens auf, weil die Seele keine Substanz, sondern eine Form des Körpers ist, welche die Pluralität der verschiedenen, d. h. passiven und aktiven Akte ausführt. Der Serafinische Lehrer führte im Modus des universellen Hylemorphismus eine Schlüsseldifferenz zwischen der passiven und der aktiven Komponente außerhalb des immateriellen Intellektes in die spirituell aufgefasste Materie aus. Die Materie der dritten Art wurde im Rahmen von Rufus‘ *potentia substantialis* und darüber hinaus mit der spirituellen Materie identifiziert. Dann erhielt der moderne *intellectus possibilis* den objektiv-materiellen Charakter der Substanz als *tertium ens* . In den substanziellen Modus des *intellectus possibilis* kam ein Mix aus Potenz und Aktualität, welcher numerisch durch die spirituelle Materie individualisiert wird. Bonaventura verlegte die rein rezeptive Fähigkeit des Intellektes eine Etage tiefer, d. h. in die materiell angelegte Sinnlichkeit. Damit gestaltete er Averroës‘ *intellectus possibilis* gemäß Alexander und Themistios (νοῦς ὑλικός) in den sinnlichen und materiell angelegten *intellectus materialis* um. Im Gegensatz dazu hob er die Seele eine Etage höher und fügte sie den kosmischen Intelligenzen hinzu, indem er einen sophistischen Hinweis auf Averroes verwendete. Die von Averroes kommentierte *Physik* des Aristoteles (*In Phys*. III, q. 9) schließt eine reine Potenz in den astralen immateriellen Substanzen aus (*in perpetuis non differt esse et posse*). Bonaventura benutzte dieses Argument in der sophistischen Bedeutung in Bezug auf das materielle Wesen der Seele im Modus der *materia spiritualis*. Nach David von Dinant ist sie definiert durch die Verbindung des menschlichen intellectus materialis mit seinem kosmischen Doppelgänger, der als kosmische Potenz gegeben ist. Diese primäre kosmische Materie bildet einen kosmischen Intellekt der dritten Art, der als eine Mischung aus dem kosmischen intellectus agens und dem *intellectus possibilis* gegeben ist. Nach Aristoteles und Averroës kann die menschliche Seele nicht durch materielle Aktualität definiert werden. Wir sind der Körper, doch wir besitzen nicht das metaphysische Wesen der immateriellen astralen Intelligenzen, die eine reine subsistente und voll verwirklichte Form sind. Grosseteste benutzte in Oxford den Verweis auf den ältesten lateinisch bezeugten Kommentar von Averroes zur *Physik*, um den Gegensatz zur ersten modernen Version des Averroismus zu schaffen (OBJ II, Kap. 3.2). Als Autor der Schrift *De anima et de potenciis eius* argumentierte er auf ähnliche Weise gegen den Zerfall der Person bei den Porretanern. Die Entstehung des durch die sophistische Auslegung des Averroës gegebenen modernen Averroismus wird im folgenden Zitat dargelegt.

„Der Philosoph behauptet, dass ‚sich die Aktualität nicht in den ewigen Substanzen von der Potenz unterscheidet‘. Dann unterscheiden sich auch nicht Akt und Potenz voneinander, zumal das niedriger und das höhere Maß der Potenz. Die Seele ist ewig, ebenso wie deren Intellekt. Dann gibt es keinen Unterschied zwischen dem rezeptiven und dem aktiven Teil der Seele (*non est differentia potentiae possibilis ad agentem*).“ [[51]](#footnote-51)

Bonaventura hält sich nicht mit Details in Aristoteles‘ Argumentation auf und betont den eigenen sophistischen Schluss, welchen er zur Verteidigung der Seele als Substanz der dritten Art benötigt. Jede Substanz beinhaltet eine Mischung aus Aktualität und Potenzialität. Der Intellekt und die Seele sind individuelle menschliche und kosmische Substanzen *sui generis* und verfügen daher über die Potenz und auch über die objektiv-universell und subjektiv-hylemorphisch gegebene Aktualität. Das Zitat führt die Materie der dritten Art in Seele und Intellekt in Form der hypostasierten universellen und dabei individuellen „Potenz–Substanz“ ein. Durch diesen Mix existierte nicht länger die von Aristoteles und Averroës betonte Differenz zwischen der rezeptiven und der synthetischen Komponente des Intellektes (*ergo non est differentia potentiae possibilis ad agentem*). Aquin nahm Bonaventuras Argument für die himmlischen Intelligenzen, da diese als erschaffene Seiende einen Mix aus Potenz und Aktualität enthalten. Dann schuf er unter Berufung auf den Kommentator ein neues Simulakrum des kosmischen *intellectus possibilis* und schrieb es dem averroistischen Averroës zu (Kap. 4.5.1). Die Moderne ging den Weg der Alexandriner, welche sowohl von Averroës als auch von Albert Ablehnung erfuhren. Wir haben die zugehörigen Passagen aus dem CMDA analysiert, worin Averroës den Status des auf den bloßen *intellectus materialis* reduzierten *intellectus possibilis* ablehnt, wie es auch bei Alexander Aphrodisias der Fall ist (OBJ I, Kap. 2.4.2). Averroës‘ Argumentation gegen Themistios, Theophrast und deren moderne Version hob in der Falsafa hervor (Ibn Baja, Avicenna), dass der passive Intellekt im Menschen keine Substanz sein kann (*hoc aliquid*). Der erste Averroismus führte die Differenz zwischen Passivität und Aktivität in den personalisierten immateriellen Intellekt ein (*intellectus possibilis, agens*). Diese klar unterschiedenen Akte des Intellektes wurde im aktuellen Akt des Seins der hylemorphischen Substanz vereinigt (*intellectus speculativus*). Außerhalb von Averroës‘ Lösung existierte keine andere wahre Vision der substanziellen Einheit des Menschen und existiert bis heute nicht, was die Repräsentanten des ersten Averroismus gleich von Anfang an behauptet hatten. Für den modernen Bonaventura zerfiel die Person in zwei durch den symbolischen Appetit verbunden komplementäre Substanzen. Der Körper hylemorphisch körperlich gegeben; Intellekt und Seele existieren hylemorphisch objektiv. Die Seele kann als immaterielle Substanz des Typs „*hoc aliquid*“in der Moderne keine rein passive Potenz auf die Art von Aristoteles‘ Intellekt als *tabula rasa* oder des reinen Akts als „*fieri*“besitzen. Das Erkennen des Intellekte muss nach Aristoteles auch in der intellektuellen Komponente rein rezeptiv sein; sonst würde sich der Intellekt nur sich selbst erkennen und nicht die Welt. Der serafinische Lehrer hat keine Theorie der Seele als *tabula rasa* und arbeitet mit einer anderen Auffassung des Intellektes als Aristoteles‘ *De anima* und anschließend der erste Averroismus. Die Zitate aus *De anima* werden in das objektivistische Paradigma der Abstraktion und in das hypostasierte Erkennen gemäß Avicenna und den von Rufus geführten Oxforder Porretanern genommen. Die lateinische Moderne und die von der neuplatonischen Falsafa inspirierte cartesianische Postmoderne unterteilte die Person in zwei oder mehr ungleichartige Hypostasen und jede dieser porretanischen Substanzen bekam einen eigenen Akt der Subsistenz. Der moderne Alexandriner Bonaventura bahnt dem postmodernen Descartes den Weg.

Der auf dem Aristotelismus Davids von Dinant errichtete moderne Averroismus gefährdete die christliche Lehre über die Einheit der Person. Diese Gefahr sahen sehr wohl die klassisch gebildeten artistischen Magister und lehnten ihn nach dem Vorbild von Bischof Alvernus grundsätzlich ab. Anstelle Aristoteles ist der neuplatonische Augustinus die Hauptautorität der Modernisten. Wenn zwei das Gleiche sagen, ist es nicht das Gleiche, siehe das klassische Zitat aus *De anima* über das Primat des den Intellekt determinierenden sinnlichen Erkennens (*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*).[[52]](#footnote-52) Bonaventura begreift Aristoteles‘ *tabula rasa* gemäß dem neuplatonischen Augustinus, und beschränkt daher die Gültigkeit dieses Satzes lediglich auf die erste Etage des Erkennens, welches durch die Ähnlichkeit im Rahmen der sinnlichen Abstraktion gegeben ist (*esse in anima per similitudinem abstractam*). Schlüsselcharakter hat die sophistische Aufarbeitung von Aristoteles‘ These, welche gleich im folgenden Satz geliefert wird. Der Philosoph wird zwar für seine vorausgegangene Behauptung gelobt (*valde notabilitier dicit Philosophus, quod in anima nihil scriptum est*); aber der folgende Teil beschränkt auf avicennistische Weise diese Belehrung Aristoteles‘ keineswegs auf die *tabula rasa* als solche (das ist die authentische Deutung des ersten Averroismus), sondern lediglich auf die sinnlich gegebenen Inhalte (*nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta*). Bonaventura setzt nach der These über Avicennas „fliegendem Mann“ voraus, dass die hypostasierte und subsistente Seele ihre außerhalb des Prozesses der sinnlichen Abstraktion gegebene Aktualität des Denkens hat. Die ersten Prinzipien des Erkennens sind laut Avicenna und Augustinus in der Seele durch die Illuminierung und die *memoria* gegeben. Das reale Ding kann nicht ganz wahrheitsgemäß das Erkennen bestimmen, weil es dazu zu sehr kontingent ist. Die erschaffene Seele muss von der göttlichen Quelle des Erkennens belichtet werden, welche der leeren Seele ihren Teil der göttlichen Wahrheit einprägt (*veritas in corde hominum naturaliter est impressa*). Dann stimmen die Autoritäten von Philosophie und Schrift überein (*dicuntur esse in anima ad modum scripturae*). Die rezeptive Komponente der Seele wird aus Richtung dem modernen sonnenähnlichen Gott belichtet (*inseruit nobis Deus naturale judicatorium, ubi quid sit lucis*). Abermals ist die Interpretation von *De anima* gemäß dem zweiten Averroismus und nach Augustinus zu sehen. Der Intellekt konstatiert unter der Mithilfe der Sache die Ähnlichkeit der sinnlichen Formen und deren ewiger Ratio (*similitudo abstracta*). Dadurch ist eine zweifache Einprägung der veritativen Inhalte gegeben, welche jedoch nicht den gleichen Wert der Wahrhaftigkeit besitzen. Die Determinierung des Erkennens von vorne aus Richtung der realen Sache gilt lediglich für die erste Etage der aristotelisch gegebenen Ähnlichkeit. Das Modell der Belichtung des Seienden von hinten zeigt die hermeneutische Art und Weise, wie das Seiende gegeben ist. Den augustinischen Avicennisten fehlte nach Gilson der grundlegende Einblick in die Konstituierung der aristotelisch aufgefassten Übereinstimmung der Sache und des Intellektes.[[53]](#footnote-53) Die Moderne wies das im Rahmen seines immateriellen Charakters gegebene passive Prinzip des Intellektes zurück. Gilsons Studie charakterisiert genau das Grunddilemma bei Bonaventuras Schülern, ohne dass der Autor zur Bezeichnung dieser Schule den Terminus „zweiter Averroismus“ benutzt hätte. Es entstand die Auffassung der Wissenschaft als *scientia certitudinalis*, welche der *illuminatio* außerhalb der ersten Substanz bedarf, was der (von Gilson irrtümlicherweise auf den Thomismus reduzierte) erste Averroismus grundsätzlich ablehnte. Der auf Grund des unklaren Statutes des *intellectus possibilis* entstandene Kern des Streites wurde in der nächsten Dekade auf Grund des epochalen *Irrtums* der Moderne bereits gänzlich verdrängt. Averroës und der erste Averroismus lehnten die *obscurity* Avicennas und der modernen avicennistischen Zeitgenossen ab. Aber die Mythopoetik der einen Wahrheit und der einen Wissenschaft war stärker als der kritische Verstand der Aristoteliker. Diese verhinderten nicht die in Porphyrios‘ Interpretation der *Kategorien* verteidigte epochale Verfinsterung der ersten Substanz (OBJ I, Kap. 1.3). Die Grundlage der modernen Bestimmung des rezeptiven Intellektes wird die Potenz des hypostasierten Intellekts, welcher die Fähigkeit besitzt, die bereits gegebenen Spezies auf sinnlichem oder intellektuellem Niveau zu repräsentieren.

„Entweder versteht der aktive Intellekt oder nicht. Wenn nicht, dann kann man ihn nicht Intellekt oder intellektuelle Fähigkeit nennen. Wenn er versteht, dann gilt, dass der Intellekt nichts anderes als sich selbst verstehen kann, also nur die Spezies, welche er in sich trägt und miteinander vergleicht. Alles, was als Speziesaufgefasst werden kann, ist auf irgendeine Weise Potenz. Daher ist auch der tätige Intellekt bis zu einem gewissen Maß ein möglicher Intellekt (*intellectus agens est aliquo modo possibilis*). Deshalb kann er nicht essenziell vom möglichen Intellekt getrennt werden (*non dividitur per essentiam a possibili*).“ [[54]](#footnote-54)

Bonaventura hebt die rezeptive Natur des *intellectus possibilis* auf und macht aus ihm eine aktuel gegebene Eigenschaft, welche potenzielle im Stande ist, die universellen Speziesals solche aufzunehmen (*omne illud quod est susceptibile speciei*). Anstelle der individuellen Rezeptivität des *intellectus possibilis* als einerFähigkeit der Seele entstand die Rezeptivität als kontingente Eigenschaft (*aliquo modo*) des Erkennens. Die Aufnahme der Speziesist im *intellectus agens* viel besser gegeben. Aus der Sicht des ersten Averroismus geht es um eine unsinnige Behauptung. Der *intellectus agens* unterscheidet sich auch im ersten Averroismus nicht essenziell vom *possibilis* (*non dividitur per essentiam a possibili*), da auch nicht einer der Intellekte eine Substanz ist. Es handelt sich hierbei also um eine fehlerhafte und unsinnige Behauptung. Beim ersten Averroismus ist der Intellekt in der Seele als Fähigkeit der existenten Person gegeben. Die Prädikation des Intellektes als einer Substanz würde die gesamte Argumentation des CMDA bestreiten. Diese existenzielle Fähigkeit ist als *actus* gegeben und stellt *actus essendi* der entelechischen ersten Substanz dar. Die Seele ist die eine aktuelle und einzigartige Form der Person als lebendiger Substanz, welche in ihrem einzigartigen Sein die verschiedenen im Körper gegebenen seelischen Fähigkeiten aktualisiert. Das Zitat von Bonaventura geht von der Definition der Seele als individualisierter Substanz aus und besteht auf der substanziellen Einheit beider Intellekte (*ergo intellectus agens est aliquo modo possibilis*). Die Behauptung „*aliquo modo*“ gehört in die Ordnung der Perfektion der kosmischen Formen, wobei der menschliche tätige Intellekt im Unterschied zu den vollkommenen kosmischen Intelligenz-Formen auch den rezeptiven und ähnlich hypostasierten *intellectus possibilis* braucht. Der mögliche Intellekt dient dann als spirituelle Materie, in welche sich auf neuplatonische Weise die höheren Formen einprägen. Das Erkennen wird nicht durch den Unterschied zwischen der rezeptiven Potenz und der aktiven Synthese in einer und derselben *anima intellectiva* definiert, wie es beim ersten Averroismus der Fall war. Die Moderne erschuf nach dem Vorbild David von Dinant zwei Intellekt-Spezies als porretanische Hypostasen und quasi-materielle Substanzen der dritten Art, welche sie auf kosmischem Niveau dem averroistischen Averroës zuschrieb. Der höhere Intellekt im Menschen betrachtet die Speziesdirekt durch die von Gott oder dem kosmischen Intellekt gegebene Illumination. In diesem Sinne ist der *intellectus possibilis* nur eine beschränkte Kapazität des *intellectus agens.* In diesem Szenarium verfügt der *intellectus possibilis* über keine eigene Tätigkeit und bildet lediglich einen Bestandteil des tätigen Intellektes als seiner Potenz. Der niedere Intellekt, welcher als aristotelischer *intellectus materialis* gegeben ist, aktualisiert diese Speziesdurch Abstraktion von den Dingen. Aber das ist die niedere Stufe des intellektuellen Erkennens, welche in der Tätigkeit des *intellectus agens* vollendet werden muss. Dann gilt im Modus des universellen Hylemorphismus, dass der materielle *intellectus possibilis* die porretanischen Speziesim formal gleichen Modus wie dem immateriellen *intellectus agens* erkennt. Aber für sein höheres Maß an Potenzialität und Veränderlichkeit, welche durch die aristotelische Abstraktion gegeben ist, erkennt der materielle *intellectus possibilis* auf nicht ebenso vollkommene Weise wie der tätige Intellekt, welcher in der Seele eine eigenständige Hypostase bildet. Beide Formen des Intellekts sind aus der Sicht ihrer Funktion austauschbar, weil sie das Gleiche tun, jedoch in einem anderen Maß der Potenzialität.

Daher kritisierte Bonaventura den averroistischen Averroës. Dieser behauptete angeblich, dass es in der Seele als einer Substanz zwei subsistente Hypostasen gebe, eine rein potenzielle und eine rein aktive. Die Modernisten lehnen die Teilung des substanziellen Intellektes in zwei weitere Substanzen ab, ebenso wie der erste Averroismus. Aber der Kommentator nimmt den Intellekt auch nicht als Form (das ist die Seele), geschweige denn als Substanz. Durch die Einführung der spirituellen Materie erhielten die Modernisten die Potenz direkt in die aktive Intellekt-Substanz und teilten sie somit in zwei Etagen der höheren und der niederen Potenzialität. Durch die Hypostasierung der Seele und des Intellektes als aktueller Substanz brachte Bonaventura sich um die grundsätzliche Möglichkeit, den Intellekt mit Hilfe des metaphysischen Unterschiedes zwischen der rezeptiven und der synthetischen Fähigkeit der *anima intellectiva* als einer einzigartigen Form des Körpers zu personalisieren. Avicenna verteidigte auch die Seele als Form. Albert und Bacon machten die Modernisten darauf aufmerksam, dass deren Auffassung der Seele sogar auch mit Avicennas Definition der Seele als Form des Körpers gemäß der Toledischen Schule nicht im Einklang stand (OBJ II, Kap. 2.2.1). Deie Debatte betrifft das im vorausgegangenen Kapitel besprochene Statut der Spezies. Die aristotelische Spezies *intelligibilis* und die nominalistische Speziesals universell-individuelles *scibile* besitzen ein unterschiedliches metaphysisches Statut. Die Moderne benötigt in der Epoche der Verfinsterung der ersten Substanz die rezeptive Komponente des Erkennens in der Seele nur für die sinnliche Einbildungskraft und lehnte deshalb die wichtigsten Schlüsse des CMDA ab. Der moderne Intellekt, der durch die mytologische *materia spiritualis* *spiritualis* individualisiert (und nicht personalisiert) ist, erkennt die existierenden Spezies, die sowohl in der Seele als auch in der Realität univoce gegeben sind (*speciem illius habeat in se et penes se*). Der moderne Intellekt ist völlig schizophren; anstelle von zwei Fähigkeiten des Verstandes (passiv, aktiv) ist er in zwei unsinnige Substanzen aufgeteilt. Die universal hylemorphische „Immaterialität“ des Intellektes spiegelt dank der zweifachen Materialität alle erkannten Spezies wider, und das auf zwei unterschiedlichen Niveaus: auf dem sinnlichen und dem verstandesmäßigen. Sinnlich erkennt die Seele sie über den Prozess der aristotelischen Abstraktion, intellektuell durch die avicennische Denudation. Die Rezeption unterscheidet sich durch das Maß von Potenz und Kontingenz, welches den ersten und den zweiten Einblick beinhaltet. Daher hat das verstandesmäßige Niveau des Erkennens zwei unterschiedliche Grade, wie sie im vorausgegangenen Kapitel gedeutet worden sind (*intellectus resolvens plene, semiplene*). Der aktive *intellectus agens* spiegelt die dauerhaften Formen im Akt der direkten Anschauung. Der rezeptive Intellekt empfängt diese Formen durch ihre kontingente Erscheinung in den Spezies, die in den hylemorphischen Substanzen (Universalia *"in re*") gegeben sind. Grosseteste führte den Unterschied zwischen dem direkten Einblick und dem Urteil im gnoseologischen Dualismus „*intellectus—scientia*“ein (OBJ II, Kap. 3.1.1). Die vorausgegangene Analyse von Rufus‘ Werk *Speculum animae* hat dargelegt, wie der moderne Intellekt die äußere Realität durch das univoke *scibile* widerspiegelt. Er erkennt zuerst die internen Inhalte, Formen und Essenzen, welche im Akt des direkten Einblicks gegeben sind und anschließend auch von der sinnlichen Realität kontingent widergespiegelt werden (OBJ II, Kap. 3.3.4). Bonaventura vertausche die individuelle rezeptive Potenz der Seele als einer Form des Körpers gegen die habituelle Fähigkeit des Intellektes aus. Er nimmt objektiven Speziesund *scibilia* auf. Diese Widerspiegelung der objektiven Spezies als universeller Einzeldinge in der Seele lehnte Albert in *De homine* ab, weil es nicht um die wissenschaftliche Art und Weise des Erkennens gemäß der *Zweiten Analytik* geht. Siehe den zitierten Unterschied zwischen der Spezies als „*ratio rei*“ und als „*accidens animae*“(OBJ II, Kap. 2.1.2). Bonaventura verwechselte den rezeptiven Intellekts (bei Averroës als Fähigkeit der Seele betrachtet) mit substanziell aufgefasstem passivem und aktivem Intellekt. Der erste Averroismus lehnte Bonaventuras substanzielle Definition des Intellektes ab. Die Person kann nicht eine sophistische Verbindung beider Komponenten des Erkennens zu sein, um einem modernen Intellekt als einer pseudomateriellen Substanz der dritten Art aufzubewahren. Unter dem Gesichtspunkt von Potenz und Akt sind beide intellektuellen Fähigkeiten Teil der *anima intellectiva*. Darüber hinaus müssen beide Fähigkeiten in Bezug auf ihre Tätigkeit grundsätzlich voneinander getrennt sein; sonst würde die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung hinfällig. Der Unterschied zwischen dem *intellectus possibilis* und *agens* beruht beim ersten Averroismus auf der metaphysischen Differenz zwischen der Potenz des Erkennens und der Aktualität des Erkennens, welche in einen Seele als immaterieller Form gegeben sind. Die Fähigkeit jeder Seele (auch der animalischen) ist die aktive und passive *operatio*. Beide Akte der Seele sind aus der Sicht der Potenz oder des Aktes klar voneinander getrennt. Bonaventura hob diese Differenz auf und ersetzte sie durch die moderne Differenz zwischen der dauerhaften Essenz und der kontingenten Existenz. Beide Formen der „Exsistenz“ schrieb er im Modus des universellen Hylemorphismus den porretanischen Hypostasen und Rufus‘ Seiendem der dritten Art zu. Die Welt von Moderne und Postmoderne ist voller hypostasierten Essenzen, welche sich beliebig zusammensetzen und auseinandernehmen lassen und sich auf verschiedenen Stufen der Subsistenz befinden (ewig, objektiv, sinnlich). Das Konzept des *exsistere*, wie es in *Oxfordian Fallacy* gegeben ist, sieht die Welt und die Seele anders als der erste Averroismus. Durch die Einführung der habituellen Komponente des Intellektes als des hypostasierenden Erkennens, welches vor jedwedem kontingenten Erkennen im Modus *per prius* gegeben ist, wurde Bonaventura zu einem objektiven Averroisten. Deshalb eröffnet er um das Jahr 1252 an der Pariser Universität den radikalen Angriff auf Averroës. Dieser Franziskaner knüpft an das Pariser Werk des Sophisten Rufus an, welcher besiegt nach Oxford zurückkehrte. Die säkularen Magister, Albert der Große und Bischof Alvernus als Kanzler der Universität, vertrieben anno 1250 Rufus als Sophisten aus Paris, da dieser sich mit seiner Philosophielehre hart an der Grenze zur Häresie Davids von Dinants bewegte (OBJ II, Kap. 3.2). Dieser fleißige Modernist überlebte in Ruhe im franziskanischen und dominikanischen Oxford, wo er eine weitere Generation der Modernisten heranzog. Dann kehrte für fünf Jahre an die Pariser Universität zurück und hielt dabei die päpstliche *licentia ubique docendi* in der Hand, um weiterhin die moderne Sophistik zu verkünden. Rufus wurde höchstwahrscheinlich um 1255 zum Magister an der Mendikantenfakultät ernannt, unmittelbar als diese durch ein päpstliches Dekret gegründet wurde. Dies war eine klare Kampfansage an die klassische Philosophie. Von nun an wird die Art des Streits in den Jahren 1255–56 zwischen den Aristotelikern der Rue du Fouarre und den akademischen Bettelmönchen voll verständlich. Die aristotelische Logik des ausgeschlossenen Dritten war klar: Wenn Sophisten wie Rufus in Paris lehren, dann haben kritische Aristoteliker dort nichts zu suchen.

Bonaventura hob den personalisierten Akt des *intellectus possibilis* auf und ersetzte ihn durch die bloße abstrakte Möglichkeit des Erkennens, welche als Spiegelung der objektiv gegeben Speziesim Denken gegeben ist. Die Kontemplation der dauerhaften Formen wird durch die Abstraktion und die Denudation der gleichen kontingent in der Realität gegebenen Speziesergänzt. Der direkte Einblick verifiziert das bereits im Modus von Augustinus‘ und Anselms *rectitudo* gegebene Erkennen im nächsten Schritt mit dem philosophischen Einblick Avicennas (*hoc esse tantum*). Bonaventura beobachtet direkt die porretanischen Spezies in den ersten Substanzen. Die moderne Intuition (*discrete* *videamus*) des nicht existierenden *tertium ens* hat die Form der einen Wahrheit als moderne Assimilation der nicht existierenden Arten der dritten Art hervorgebracht. Dies ist die *coaequatio* von Rufus und Bonaventura, die im Modus der Wahrheit als theologisch-mystische *rectitudo* und Avicennas *certitudo* gegeben ist. Das folgende Zitat legt die objektive Stellung der Spezies. Diese wird im Hinblick auf die Realität, auf die Sinne und auf beide Fähigkeiten des Intellektes univok begriffen.

„Der tätige Intellekt erfasst die Formen und der mögliche Intellekt erfasst die Materie, da der mögliche Intellekt zur Aufnahme und der aktive Intellekt zur Abstraktion bestimmt ist. Aber auch der mögliche Intellekt ist nicht voll passiv, weil er sich zur Spezies wenden muss, welche in der Einbildungskraft existiert. Im Akt der Konversion, welcher mit Hilfe des tätigen Intellektes vollzogen wird, muss er diese Speziesaufnehmen und über den Akt des Urteils vollziehen. Ebenso ist der aktive Intellekt voll im Akt. Er kann nichts außer sich selbst verstehen, wenn er nicht aus Richtung der Spezies unterstützt wird. Diese werden vom Phantasma abstrahiert und der tätige Intellekt muss sich mit ihnen verbinden.“ [[55]](#footnote-55)

Beginnen wir mit dem typischen Satz des ersten Averroismus, der von den Spezien spricht, die von den Phantasmen abstrahiert werden (*adiuvetur a specie, quae abstracta a phantasmate*) beginnen. Das Wort „*species*“bezeichnet eine objektive Hypostase und nicht die sinnlichen und intelligiblen Spezies des ersten Averroismus. Im zweiten Averroismus ist der *intellectus possibilis* nicht voll rezeptiv (*nec intellectus possibilis est pure passivus*), weil er keinen intentionalen Akt der Rezeption vpn *species sensibilis* aus den Sinnen vollzieht. Dies ist nicht notwendig; man kann die Spezies als Seiendes der dritten Art durch direkten Einblick in ihre Essenz erkennen. Das ist die typische Position in der Lehre Alfarabis, der die Belichtung des Intellekts von vorne und von hintern als gleichwertig setzte (OBJ I, Kap. 2.1.2). Aber die Seele muss radikal passiv sein; sonst ist sie des universellen Erkennens nicht fähig. Siehe den grundlegenden Einwand, welchen Bischof Alvernus oder Albert als bedeutender Vertreter des ersten Averroismus um das Jahr 1245 an Rufus in Paris adressierte (OBJ II, Kap. 3.3.4). Bonaventura bestritt die reine Passivität des rezeptiven Intellektes und verfügt über keine Intentionalität in Gestalt des vermittelnden Diaphanums gemäß dem CMDA (OBJ I, Kap. 2.4.4). Bonaventura hat das gleiche Problem wie Rufus und bekam wohl um das Jahr 1252 einen ähnlichen Einwand vom Magister und Rektor Wilhelm oder von anderen Artisten in der Rue du Fouarre. Der zitierte *intellectus possibilis* vollzieht mit Hilfe des aktiven Intellektes den Akt des Urteils, was seine Passivität bestreitet (*se convertere, et convertende per auxilium intellectus agentis illam suscipere, et de ea iudicare*). Die zierte Passage hat für die Entstehung des modernen Dualismus und der Assimilationstheorie der Wahrheit eine Schlüsselbedeutung. Sie streitet die Übertragung der Aktualität von der sinnlichen Spezies auf die intelligible ab. Die univoken Speziesgehen gleichzeitig in Intellekt ein: die eine Spezies ist objektiv-materiell (und somit kontingent) und die zweite objektiv-formal (und somit evident). Ebenso ist der aktive Intellekt nicht rein aktiv (*nec intellectus agens est omnino in actu*), weil er die Speziesaufnimmt (*adiuvetur a specie*), was laut *De anima* der passive Intellekt tun müsste. Der aktive Intellekt ist nur scheinbar auf die passive Komponente angewiesen, da beide Formen in Wirklichkeit das Gleiche tun. Der Grund dafür ist die averroistische Auffassung des Intellekts als potenziell-aktuelle Substanz der dritten Art, wie wir sie oben analysiert haben.

Der anschließende Streit um des Erkennens der Welt hatte einen prinzipiellen Charakter. Die Moderne gefährdete die christliche Einheit der Person, welche in zwei ungleichartige moderne Substanzen zerfiel. Bonaventuras und Rufus‘ passiver Intellekt besitzt die aktive Fähigkeit aus sich herauszugehen, und wendet sich aus eigener Kraft der im augustinischen Typus von Einbildungskraft und Gedächtnis gespeicherten Spezieszu (*se convertere … supra speciem existentem in phantasmate*). Diese aktualisierte Subsistenz des Intellekts ist das Schlüsselproblem des zweiten Averroismus und der Objektivität insgesamt, da sie den Hauptfall des *dativus auctoris* darstellt. Das paranoide und schizophrene moderne Subjekt ist von Anfang an autonomer Schöpfer der Realität, anstatt die Realität im Modus des metaphysischen Dativs zu erkennen, welcher an die voll rezeptive Fähigkeit des *intellectus possibilis* gebunden ist. Dadurch wurde die rein rezeptive Komponente des Intellektes in der Seele überflüssig. Die Aktualisierung kommt nicht völlig aus der sinnlichen Erfahrung, weil der moderne *intellectus possibilis* sie a priori in sich selbst trägt, siehe Rufus‘ Begriff „*potentia substantialis*“ (OBJ II, kap. 3.3.1). Die objektive gegebene Spezies greift (*exsistit*) aus der objektiven und universellen „Exsistenz“ in die sinnliche Erfahrung über (*speciem existentem in phantasmate*). Nach dem ersten Averroismus kann die Spezies weder in der Imagination noch im Intellekt existieren, weil es keine porretanische Substanz der dritten Art, sondern lediglich eine potenzielle und universelle Erkennungsform ist, welch für die aktive Synthese des Begriffs notwendig ist. Der Unterschied zwischen dem *intellectus possibilis* und *agens* ist bei Bonaventura durch den Unterschied zwischen den beiden Etagen des Erkennens gegebenen und nicht durch den Unterschied zwischen den zwei Fähigkeiten der Seele. In der höchsten Etage ist das eidetische erkennen auf dem Niveau der dauerhaften hypostatischen Union mit der porretanischen Speziesgegeben (*intellectus agens*). In der zweiten, niederen Etage befindet sich lediglich das kontingente Erkennen dieser durch die Sinne vom realen Ding abstrahierten Spezies(*intellectus possibilis seu materialis*). Descartes überführt diese dualistische Version des modernen Erkennens in die Postmoderne. Durch die Abschaffung des rein rezeptiven Intellekts als Vermögen der Seele hat Bonaventura die einzige Möglichkeit der persönlichen Erkenntnis abgeschafft. Er kann die Theorie der Wahrheit als *proportio* zwischen den persönlichen Sinnen und dem persönlichen Intellekt *(tertium genus* des Averroës) nicht aufrechterhalten. Bonaventuras Zitat legt dar, dass dieser lateinische Gelehrte keinen wesentlichen Unterschied zwischen der aktiven und der passiven Komponente des Intellektes sieht. Die Teilung zwischen den einzelnen Akten des Erkennens werden entweder durch die erste Form der rezeptiven Abstraktion der Speziesaus derRealität determiniert (*abstractio*) oder durch die zweite Form des direkten intellektuellen Einblicks in die gleichen Spezies als hypostatische objektive Essenz (*denudatio*). Der erste Averroismus lehnte die zweifache Abstraktion auf dem Niveau des Intellektes aus begreiflichen Gründen ab, da sie avicennische Belichtung des Seienden von hinten, vom so oder so abgetrennten tätigen Intellekt, voraussetzt. Die Sphäre von Rufus‘ und Bonaventuras Objektivität stellt eine avicennische Version des Averroismus da. Diese Objektivität knüpft sophistisch an den Prozess des Erkennens gemäß *De anima* an. Das Erkennen verläuft direkt von Gott als Avicennas Formengeber. Bonaventura wies das Gotteskonzept als abgeteilten tätigen Intellekt, welcher in die Schöpfung die Strömung der hypostasierten Formen (*Dator formarum*)aussendet, zurück. Damit hätte er die Existenz der Universalien außerhalb der Dinge zugelassen und müsste die gesamte im *Liber de causis* gegebene neuplatonische Emanationsmetaphysik annehmen. Darüber hinaus waren nicht einmal fünf Jahre seit dem Tode von Kanzler Alvernus vergangen, welcher auf dem Boden der Pariser Universität offiziell die Theorien über den abgeteilten *intellectus agens* im Menschen verurteilt hatte. Gegenüber den klassischen Artisten aus der Rue du Fouarre einen reinen Avicennismus zu vertreten hätte den Modernisten eine offizielle Beschuldigung der Häresie eingebracht. Daher war es erforderlich, Averroës zu attakieren und damit die dualistische Form der porretanischen Hypostasen in der Seele zu verteidigen. Damit wird auch der philosophische Hintergrund des Streites der säkularen Artisten mit den Mendikanten in den Jahren 1253–56 erklärt. Die modernen Averroisten erstellten ebenso wie Rufus in Paris eine Dekade zuvor ein eigenes Konzept der ontotheologischen Metaphysik. Nur der objektive Intellekt kann die objektive Metaphysik erkennen, weil die nicht existente Spezies der Modernisten im Modus der porretanischen „Exsistenz“ ihr Dasein fristet. Der moderne Intellekt bedarf der realen Sache lediglich im Modus des *complementum* für die Vollendung der bereits erkannten objektiven Spezies. Alternativ muss der Intellekt der Illuminaten die objektive Speziesaus dem Ding durch die *materia spiritualis* rezipieren, was ein größeres Maß an Kontingenz und Potenzialität darstellt. Das Zitat bestätigt, dass der Unterschied zwischen beiden Komponenten des Intellektes in der zweifachen Perspektive des Einblicks in die objektive Spezies liegt. Bonaventura entstaubte die Version von Themistios‘ habituellem materiellem Intellekt und stellt ihn gegen Alexanders als reine Aktualität gegebenen hypostasierten Intellekt.

„Die unterschiedlichen Komponenten des Intellektes existieren zwar, begreifen aber eine individuelle Sache. Die eine der Komponenten begreift sie mehr im Sinne der Ergänzung der erkennenden Seele (*respicit animae complementum*), die andere im Sinne des materiellen Prinzips (*materiale principium*). Dies ist deswegen so, weil die eine Komponente der Seele nur die Potenz zum rationalen Erkennen besitzt, sondern auch an der habituellen Potenz festhält (*potentiae habitualis*). Die andere Komponente verfügt nur über die rationale Potenz (*pure rationem potentiae*). Daher gehört der erste Teil des Intellektes substanziell zur Seele, wohingegen die andere in der Beziehung zum Körper gegeben ist. Die erste Komponente ist stets das Erkennen in der Aktualität (*semper esse in actu*),die andere hingegen nicht.“ [[56]](#footnote-56)

Bonaventura arbeitet nicht mit der Teilung des Intellektes in eine rezeptive und eine aktive Komponente wie Aristoteles und der erste Averroismus. Der Intellekt ist ein Substrat und hat zwei verschiedene Perspektiven des Einblicks in die eine erkannte hylemophische Substanz (*respiciant totum compositum*). Der materielle Intellekt definiert sich durch die Beziehung zum Körper (*in comparatione ad corpus*), welche in Form der habituellen Potenz gegeben ist (*potentiae habitualis*). Dies bedeutet indes, dass es sich beim *intellectus materialis* um Themistios‘ aktuelll gegebene immaterielle Hypostase handelt, welche als Substanz von der Seele getrennt ist und daher einen kosmischen Charakter besitzt. Dies war einer der wichtigsten Punkte, die den Pantheismus in der Theorie des Davids von Dinant begründeten. Zur pantheistischen Auffassung von Dinant fehlt nur mehr die Identifizierung dieses Intellektes mit der rezeptiven Komponente des göttlichen Denkens (OBJ II, Kap. 2.1.3). Die Moderne hatte dies noch nicht gewagt, und es war notwendig, auf die Lehre von postmodernem Spinoza zu warten. Die moderne Averroismus führte den neuplatonischen Dualismus des Intellekts und des Körpers ins Erkennen ein. Es ist stets aktuell, weil das Erkennen eine habituelle Fähigkeit der Seele (*potentiae habitualis*) ausmacht. Die Seele wird sich selbst durch den *intellectus agens* bewusst. Die Hermeneutik betont das moderne und postmoderne Faktum, dass dieses habituelle Erkennen bereits stets aktuelle ist. Die intellektuelle Seele der modernen Avicennisten ist keine *anima nuda* und kein unbeschriebenes Blatt, da es eine hypostasierte Substanz ist (*hoc aliquid*). Dann wird die Speziesdurch die habituelle Fähigkeit des materiellen Intellektes betrachtet. Dieser ist als Substanz der dritten Art gegeben und betrachtet die abstrahierte aristotelische Spezies als Ergänzung des bereits gegebenen Erkennens, was die oben beschriebene Analyse gezeigt hat (*animae complimentum*). Die Seele erkennt aktiv und durch direkten Einblick nach dem Muster der postmodernen Evidenz, welche durch die angeborene Spezies *innata* bei Descartes und durch Husserls *eidos* gegeben ist.

Bonaventura konzeptualisierte zum ersten Mal den objektiven Intellekt der dritten Art als Mix aus hylemorphischer Passivität und Aktivität. Ein ähnlich moderner Frankenstein musste diesen wunderbaren Intellekt in sich selbst tragen (*subiectum*). Damit ist ein neues Subjekt des Westens enstanden, zu welchem die folgende Generation nach und nach das System der objektiven Metaphysik hinzufügte. Der serafinische Doktor teilte die substanzielle Einheit der Person in zwei Etagen im Einklang mit der natürlichen und übernatürlichen Bestimmung des Menschen. Der aktive Intellekt betrachtet dank seiner auf den Körper bezogenen habituellen Potenz die zugehörigen Spezies. Die Seele erkennt sich im Akt der Konversion zu sich selbst auf Avicennas Art des „fliegenden Mannes“, und diese Möglichkeit der Selbsterkenntnis ist stets aktuelle gegeben (*semper esse in actu*). Dadurch entstand die Pluralität der substanziellen Formen im Menschen, welche vom ersten Averroismus grundsätzlich abgewiesen wurde. Die Einheit des Erkennens im Sinne der von den Sinnen her gegebenen rezeptiv-aktiven Komponente ist nicht nach dem ersten Averroismus gegeben. Die Einheit und somit auch die Wahrheit sind erst in der zweiten Etage des Erkennens gegeben, d. h. objektiv und im Rahmen der ontotheologischen Konstruktion der Metaphysik. Durch die Einführung des universellen Hylemorphismus und an Avicenna anknüpfenden kosmischen Intellektes wurde die Auffassung der Wahrheit als Averroës‘ *proportio* zwischen den Dingen, den Sinnen und dem Intellekt hinfällig und es blieb der moderne Dualismus aus Seele und Körper. Aufgrund des zweifelhaften Hylemorphismus von *Modernorum* und aufgrund der Pluralität der porretischen Substanzen und Potenzen im Menschen sind einige ganz wichtige Dinge überhaupt nicht klar. Was ist der Körper als materielle Substanz der dritten Art? Was ist die materielle Seele der dritten Art? Was ist der materielle Intellekt als eine weitere Substanz der dritten Art? Keine dieser „Substanzen“ existiert im Aristotelismus und im ersten Averroismus, da sie keine Möglichkeit der Existenz haben. Dies ist nach Averroës und Albert jener fatale Weg, auf welchem heute alle *Moderni* schreiten. Albert und Bacon lehnten jedwede Diskussion über solchen Unsinn ab, weil das auf der deduktiven Form des wissenschaftlichen Beweises beruhende kritische Denken weder wahnsinnig noch lächerlich ist. Sie hätten sich ziemlich gewundert, dass diese Lehren heute die Grundlage der postmodernen Philosophie bilden. Descartes‘ Intellekt als Substanz (*res cogitans*) schuf den Intellekt neu als das von Bonaventura begründete Seiende der dritten Art. Das selbstreflektierende Bewusstsein der Moderne als des Spiegels der Seele (*speculum*) betrachtet alles in sich mit der absoluten Klarheit des Geistes, *clare et distincte*. Descartes‘, Hegels und Husserls Intellekt wird im Akt des *cogito ergo sum* aktualisiert und nimmt von außen nichts voll passiv auf, weil er alles in sich selbst findet und es dann in der Realität überprüft. Dies trug gewiss zu Alberts Verurteilung der *doctores* *Latini* als reiner Sophisten bei*,* die nicht in der Lage sind, den Sinn des CMDA zu begreifen. Deren Siegesmarsch begann nach 1255, als Bonaventuras Schüler unter der Ägide ihres Meisters durch die Einrichtung des Lehrstuhls der Mendikantenorden die Pariser Universität betraten. Der Modernismus weiß sehr wohl, dass Wissen nicht die Wahrheit, sondern die Macht ist; deshalb haben Modernisten gewonnen, indem sie an seiner eigenen Fakultät philosophischen Unsinn lehrten und die Schule des ersten Averroismus in zwei Säuberungen allmählich liquidierten. Bonaventuras Angriff auf die Auffassung des Intellektes im CMDA legt den die Sophistik der *Modernorum* begründenden fundamentalen *Irrtum* dar. Der zweite Averroismus Bonaventuras bestätigte die objektive „Exsistenz“ des Menschen aus Richtung des Simulakrums des Erkennens im Gegensatz zur hyparchischen Existenz der einheitlichen Person im CMDA. Rufen wir uns in Erinnerung, dass der „Mensch“ zum ersten Mal um das Jahr 1240 in der erkannten Einheit der Person zu existieren aufgehört hat, als die objektive substanzielle Vielheit die ursprüngliche hyparchische Einheit der Person ersetzte. Der Streit um die zweifache Wahrheit aus dem Jahr 1270 bildet die unausweichliche Konsequenz der metaphysischenIrre.

Bonaventura reagierte auf die Kritik am ersten Averroismus, indem er eine zweifache Abstraktion im ontotheologischen Szenarium der Metaphysik schuf. Die eine und dieselbe Spezies ist univok in den Dingen, den Sinnen und auch im Intellekt gegeben, wird aber nicht auf ebenso sichere Weise erkannt. Siehe die vorausgegangenen Analysen der *species prima, secunda* und *innata*, welche vom postmodernen Descartes, von Arnauld und von Leibniz übernommen werden. Die weitere Fortsetzung des Streites um die authentische Auslegung des Averroës musste notwendigerweise den Charakter eines offentlichen Streites haben. Bonaventura bringt in den Jahren 1267–73 eine Serie dreier Predigten (*collationes*) vor, welche aus der Position des zweiten Averroismus die intellektuellen Irrtümer der damaligen Zeit verurteilt. Die meisten Anschuldigungen finden wir später im Dekret des Bischofs Tempier vom Dezember 1270, worin 13 problematische philosophische Thesen verurteilt werden, weil diese den christlichen Glauben gefährden. Der General des Mendikantenordens spricht von apokalyptischen Zeiten des Verstandes, versteht sie aber völlig anders als der aristotelische Alvernus, Bacon, Albert, Giullelmus de Sancto Amore oder Siger von Brabant. Die bei der Predigt öffentlich vorgetragene Beschuldigung der dreifachen Häresie beinhaltet eine offizielle ideologische Kriegserklärung an den ersten Averroismus. Bonaventura lehnt in der Fastenpredigt im Jahre 1268 prophetisch die von ihm definierten „bestialischen“ Charakterzüge der Epoche ab, die er aktiv mitbegründet hat.

„Im Wissen muss sich vor drei Irrtümern hüten, welche die heiligen Schriften, den christlichen Glauben und die gesamte Weisheit zerstören. Einer davon geht gegen die Ursache der Existenz, der zweite gegen das richtige Denken und der dritte gegen die Ordnung des Lebens. Der Irrtum gegen die Ursache der Existenz ist in der Auffassung der Ewigkeit der Welt gegeben, wobei die Welt als ewig hingestellt wird. Der Irrtum gegen die richtige Art und Weise des Denkens ist durch die Einführung der fatalen Notwendigkeit gegeben, wie wenn alles aus der vorab gegebenen Notwendigkeit herrührte. Der dritte Irrtum betrifft die Einheit des menschlichen Intellektes und besagt, dass es numerisch einen Intellekt in allen Menschen gibt. Diese Irrtümer werden in der Apokalypse durch die Nummer, die den Namen der Bestie symbolisiert (*in Apocalypsi in numero nominis bestiae*).“ [[57]](#footnote-57)

Fassen wir die wichtigsten Vorwürfe im Streit um den Averroismus zusammen, der offiziell an der Universität Paris entbrannt war. Im Spiel ist die Ewigkeit der Welt, welche die christliche Seinsordnung gefährdet (*contra causam essendi est … ponere mundum eternum*). Die nächste Niederlage des Verstandes beruht in der Einführung der Fatalität ins Denken dadurch, dass er alle Geschehnisse aus der Sicht irgendeiner immanenten oder transzendenten Notwendigkeit begreift (*contra rationem intelligendi … quod omnia eveniunt de necessitate*). Der dritte, laut Bonaventura schrecklichste Fehler, welcher in sich auch beide vorgenannten Irrtümer trägt, ist durch die These über die numerische Einheit des Intellektes für alle Menschen gegeben (*quod unus est intellectus in omnibus*). Wir wollen nun aus der Sicht der vorliegenden Hermeneutik alle drei grundlegenden Anschuldigungen durchgehen. Dir vorausgegangene Deutung hat gezeigt, dass sie von einem hervorstechenden Repräsentanten der *sophistae Latini* genannten Gruppe vorgelegt worden waren, welche bereits von Bischof Alvernus Kritik erfahren hatte.

Die These über die Ewigkeit der Welt stellte an der artistischen Fakultät um 1270 kein streitbares Problem dar. Aus kirchlicher Sicht handelt es sich indes um ein Problem, siehe die päpstliche Bulle Urbans IV. vom 9. Januar 1263 (siehe *Chartularium I*, no. 382, p. 427). Die Bulle untersagte die Lehre von Aristoteles‘ *Physik* und *Metaphysik* an der Pariser Universität, solange sie von ähnlichen Irrtümern nicht gereinigt seien. Ähnlich ging auch Tempiers erstes Dekret vom Dezember 1270 vor. Die Trennung der philosophischen Spekulation von den theologischen Wahrheiten wurde von den Magistern der freien Künste tatsächlich vollzogen. Die damaligen Magister lehrten die „heidnische“ Theorie über die Ewigkeit der Welt als unverbindliche philosophische Lehre, welche Aristoteles und Averroës als dem Kommentator des Korpus zugeschrieben wurde, und nicht als Glaubenswahrheit. Roland Hissette analysierte die präzise Haltung Boethius‘ von Dakien, dessen Werk *Tractatus de aeternitate mundi* (1270) nur in der Ordnung der theoretischen Spekulation (*per rationem*) an der ewigen Dauer des primären Urstoffs festhält. Darüber hinaus liegt die Ewigkeit des Kosmos bei Aristoteles im Hinblick auf dessen künftige Dauer in der Permanenz der Form und die Bibel hält an der gleichen Ewigkeit durch die erkaufte Gestalt der Welt am Ende der Zeiten fest. Im Hinblick auf diese künftige Dauerhaftigkeit der Form lässt sich logischerweise herleiten, dass die Welt auch im Hinblick auf die Vergangenheit hätte ewig sein können (*ergo per eandem virtutem potuit fuisse aeternus in praeterito*). Der irreale Konjunktiv zeigt klar, dass Boethius von Dakien diese Wahrheit nur im Bereich der rationalen Erwägung als gültig erachtet (Hissette 1977, 149–56). Darüber hinaus gilt nach dem ersten Averroismus, dass die aristotelische *demonstratio* die Wahrheit lediglich „*secundum quid*“ bestätigen, also aus den Wirkungen der ersten Substanz heraus, und nicht „*secundum simpliciter*“, wie die Anhänger des zweiten Averroismus behaupten. Um dies zu tun, müssen die Modernisten jedoch die wahre Bedeutung der *Kategorien* und *Zweiten Analytik* kennen, die von *Oxfords Fallacy* befreit ist. Dann wird klar, dass die postulierte Ewigkeit der Welt lediglich eine außerhalb des deduktiven wissenschaftlichen Beweises gegebene Spekulation darstellt. Philosophisch gesehen ist die Ewigkeit der Welt ein logisch gültiger Schluss; doch in der Realität der ersten Substanzen fehlt es am wissenschaftlichen Beweis dafür. Durch die Dogmatisierung der Philosophie ließen es die *Moderni* zu einer Sophisma des Typs „*fallacia secundum quid et simpliciter*“ kommen. Darüber hinaus ist die Philosophie laut der *Zweiten Analytik* gattungsmäßig andersartig als die Theologie, so dass es zu keinem Irrtum kommen kann, d. h. nicht bei den kritisch gebildeten Philosophen. Nach Bacon und anderen tritt die Verwirrung nur in Kreisen von *doctores Latini* und modernen Sophisten auf, die nach 1255 zu ihrer eigenen, ganz modernen Fakultät erzogen wurden. Auf Grund der falsch verstandenen Metaphysik, sie sind nicht im Stande sind, beide Wissenschaften voneinander zu unterscheiden. Siehe Bacons oben angeführte Kritik an Bonaventuras Schule in Paris (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Bereits Grosseteste und nach ihm der zitierte Bacon im *Opus tertium* kritisieren die Gruppe der *Modernorum*, welche Aristoteles‘ Schriften nicht gründlich kennen. Folglich können sie seine Philosophie nicht richtig verstehen.

Kehren wir nun zum oben angeführten Zitat und zur These der die Welt beherrschenden Notwendigkeit zurück (*omnia eveniunt de necessitate*). Die These über die notwendige Determinierung der Geschehnisse führte der zweite Averroismus ein, indem er radikal das Statut der künftigen kontingenten Ereignisse veränderte. Die vorausgegangene Matrix der Objektivität hat dargelegt, dass Grosseteste die determinierten logischen Werte auch den unbestimmten Aussagen über die Zukunft zuschrieb, wie z. B. die morgige Seeschlacht (OBJ II, Kap. 3.1.2). Er tat dies gegen die Schrift *De interpretatione*, indem er die Logik mit der Lehre der avicennistischen Falsafa verknüpfte. Der erste Averroismus verteidigte in der Linie Abelards und der *logica Vetus* den klassischen Sinn der aristotelischen Prädikation. Nach Aristoteles und Abelard gibt es kein reales Subjekt, das die Aussagen über zukünftige Ereignisse stützen könnte, weil die zukünftigen Zustände nur eine reine Potenz sind.[[58]](#footnote-58) Deswegen gibt es keine reale Notwendigkeit aus der aktuell existierenden Realität, welche die metaphysische und kategoriale Wahrheit der Aussage aufgrund der korrekten Imposition begründet. Die logische Determinierung der neuen Ontotheologie wurde nicht auf der Grundlage der notwendigerweise gegebenen neuplatonischen Emanation der Formen aus dem einen kosmischen Intellekt vollzogen, sondern auf der Grundlage der theologisch notwendigerweise gegebenen Ankunft des Antichristen. Vor diesem unangenehmen, wenngleich logisch determinierten zukünftigen kontingenten Ereignis fürchtete sich auch Bonaventura in der zitierten Exegese der Katastrophenzeichen der Zeit, welche ihm zufolge bereits eingetreten waren. Hinsichtlich der Ankunft des Antichristen machte man zur Zeit der verlorenen Kreuzzüge keine Witze und Bonaventura gehörte zu den theologischen Sternen der damaligen Zeit. Seine apokalyptische Warnung vor der Niederlage der Vernunft musste an der Pariser Universität ernst genommen werden. Die Frage nach einer möglichen oder tatsächlichen Häresie stellte an der Pariser Universität ein wirkliches Problem für die verwirrten kirchlichen Autoritäten dar, denen eine denkerische Größe wie Bischof Alvernus ganz abging. Alvernus würde einfach sagen, dass Grosseteste wegen dieser Ketzerei die Universität von Paris verlassen musste. Schließlich hat er diese modernistische Doktrin begründet, indem er die *Zweiten Analytiker* um 1230 falsch interpretierte. Bonaventura ginge den falschen Weg namens *via Modernorum* weiter.

Ebenso problematisch war auch die dritte Anklage der Predigt über die numerische Einheit des Intellektes. Die Hermeneutik hat gezeigt, dass es um eine sophistische Deutung von CMDA anhand des Bonaventura ging, der Rufus‘ Kritik an Averroës radikalisierte. Moderne Sophisten begriffen auf fatale Weise falsch die Deutung der zwei Typen des Intellektes nach dem CMDA (*tertium, quartum genus*). Das wussten alle wirklichen Aristoteliker der damaligen Zeit, ganz im Gegensatz zur heutigen Epoche. Die Beschuldigung Bonaventuras über den numerisch einheitlichen Intellekt wurde Averroës zugeschrieben, was ein prinzipieller Irrtum war. In Wirklichkeit waren die Modernisten die Averroisten, die ihren Irrtum im Abwehrmechanismus *Verkehrung ins Gegenteil* in die tatsächlichen Kenner des Averroës in der Rue du Fouarre hineinprojizierten. Der Angriff zeugt von einem intellektuellen Durcheinander der Modernisten, welche die an der Pariser artistischen Fakultät verteidigte Lehre *ad mentem Averrois* nicht begriffen hatten. Diese Artisten konnten weder Sophisten noch Averroisten sein, weil das damalige Kollegium sich aus tatsächlichen Kennern von Averroës‘ Philosophie zusammensetzte. Das änderte sich jedoch bald nach dem erzwungenen Abgang des brillanten Aristotelikers Siger von Brabant um 1275. Der Angriff der Anhänger des zweiten Averroismus war unter anderem auch gegen die Lehre über die Einheit des individuellen Intellektes gerichtet, welche vom vorstehenden Dominikanermagister aus Köln verteidigt wurde. Albert der Große beendete nach der abschließenden Redaktion von *De unitate intellectus* (ca. 1263) den Dialog mit den Vertretern der *Latinorum* in der Frage der Auslegung von Intellekt und Erkennen. Albert lehnte eine akademische Diskussion mit den lateinischen Sophisten und im Jahre 1269 definitiv eine Einladung an die Pariser Universität ab. Zum Pariser Streit um die Einheit des Intellektes gibt er im Jahre 1270 lediglich eine kleine Zusammenfassung seiner Argumente heraus, welche er bereits drei Jahrzehnte vorher verkündet hat (*De XV problematibus*). Deshalb wird Alberts bester Schüler Thomas von Aquin in die AlmaMater des christlichen Westens entsandt. Die bekannte Studie um die Streitigkeiten um das Jahr 1270 an der Pariser Universität charakterisiert diese Periode treffend mit dem Terminus *„moment de 1270“* (Wéber 1976, 286). Aber dieses Kapitel hat gezeigt, dass bereits zuvor das kritische Jahr 1255 und davor das nicht minder wichtige Jahr 1245 existiert hatten. Diese Meilensteine können die objektiven Mediävisten nicht sehen, weil sie an die fundamental gegebene objektive Univozität aller damals diskutierten Konzepte glaubten. Das Jahr 1255 offenbarte die Entstehung der Metaphysik der *Modernorum* in deren akademischen, in der Schule der *Averroistae* gegebenen Gestalt. Seit diesem Datum existierte die gemeinsame Bedeutung der grundlegenden metaphysischen Begriffe nicht länger an der Pariser Universität und damit setzte der reale historische Niedergang dieser christlichen Universität ein. Die Oxforder Universität wurde nach Grossetestes Abgang im Jahre 1253 für die Dauer einer Generation von den Modernisten beherrscht. In Oxford konnte dieses Problem nicht mehr aufkeimen, weil die hiesigen Modernisten Rufus‘ Simulakrum der Metaphysik bewahrten und Bacon nach Paris ging. Die Pariser Meister unter dem Rektor Guillelmus de Sancto Amore konnten nicht einfach die totale Verweigerung der Lehre ignorieren, welche die Universität von Paris zu Zeiten von Blund und Alvernus gegründet hatte. Diese ersten westlichen Intellektuellen und berufenen Philosophen verteidigten kompromisslos die Wahrheit des kritischen Denkens gegenüber den Modernisten des Typs Bonaventura und Rufus. Nach Guillelmus‘ Abgang beginnt Siger von Brabant hier zu wirken, dessen Stern um das Jahr 1265 erstrahlte, als er den brillanten Kommentar zum dritten Buch von *De anima* herausgab. Die Verteidiger des ersten Averroismus mussten wegen des autoritären Eingriffs des päpstlichen Dekrets aus dem Jahr 1256 die Universität verlassen. Im Jahre 1270 begann die durch Tempiers erste Verurteilung von 13 strittigen Artikeln gegebene erste Runde des offiziellen Streits um den Averroismus. Die nächste Runde bildete Etiennes Verurteilung vom 7. 3. 1277 und Kilwardbys Version in Oxford.

Die Verschiebung von akademischen Gesprächen zum ideologischen Diskurs liegt absolut klar auf der Hand und ist durch die akademische Liquidierung beider aristotelischen Rektoren gegeben. Guillelmus de Sancto Amore und Siger of Brabant verteidigten wiederholt die christliche Grundlage der Pariser Universität. Ihre Grundlage war durch adäquates Erkennen der Welt, der Person und Gottes über *res gestae* der Blund’schen Schule gegeben. Die Wahrheit dieses Streites verschwand und verwandelte sich in die Unwahrheit der Moderne, welche unter dem hundertjährigen Einfluss der akademischen Furien schließlich den Niedergang der Pariser Universität herbeiführte. Ein unerreichbarer Kenner der musischen und pythischen *a/létheia* war Heraklit aus Ephesus.[[59]](#footnote-59) Sein bekannter Ausspruch über die infantilen Ephesaner bezieht sich auch auf den wiederholten Moment der Jahre 1255 und 1270, welcher durch die Vertreibung der besten Aristoteliker und den anschließenden Zerfall der Pariser Universität zum Gipfelpunkt geführt wurde. Die Erklärung der artistischen Magister der Pariser Universität vom 1. 4. 1272 kam den Forderungen des Pariser Bischofs aus dem Jahr 1270 eindeutig entgegen. Wichtig ist dabei der Hauptsatz der Erklärung von 1272, welchen die Magister an sich und auch die Studenten richteten.[[60]](#footnote-60) Die klaren Linien, welche durch den die wissenschaftliche *demonstratio* begründenden rationalen aristotelischen Diskurs gegeben sind, dürfen nicht überschritten werden (*tanquam sibi determinatos limites transgrediens*). Die Suche nach der Wahrheit ist auf die eine Weise für die Philosophie und auf die andere Weise für die Theologie gegeben, weil beide Wissenschaften sich generisch durch unterschiedliche, im Mittelglied des Urteils prädizierten Kausalität voneinander unterscheiden. Die Artisten aus der Rue du Fouarre, welche von den Größen des ersten Averroismus geführt wurden, setzten klar zwei getrennte Linien fest und trennten die Gattungen der Erforschung, welche die Univozität des kritischen wissenschaftlichen Gesprächs begründeten. Die säkularen Magister bestanden unter dem Einfluss Sigers von Brabant und anderer Vertreter des ersten Averroismus in der Erklärung von 1272 auf der These der *Zweiten Analytik* über die Unmöglichkeit des Übergangs von einer Gattung in eine andere (*Anal. Post*. 75a38). Diese These der *Zweiten Analytik* wurde in der Erklärung mit Hilfe einer direkten Anspielung auf den zitierten Text verteidigt (*sicut dicit philosophus non geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare*). Diese im Modus der aristotelischen Säkularisierung hervorragende Erklärung verteidigte keineswegs die Theorie der zwei Wahrheiten, sondern der zwei zum Erkennen der einen Wahrheit führenden Methoden. Es kann gar nicht anders sein, da wir die Realität der kausal gegebenen Welt und Gottes als *causa prima* im philosophischen Modus der Übereinstimmung erkennen. Die Vertreter des auf *Oxfordian Fallacy* basierenden universellen Hylemorphismus verteidigten hingegen die ganz moderne Auffassung der einen Wahrheit, welche mythopoetisch im Rahmen der ersten ontotheologischen und analytischen Form der heute bekannten *Unified Science*. Durch die Vernichtung der säkularen Magister in der Rue du Fouarre wurde der Prozess der modernen (doch nich wahre) Säkularisierung in Gang gesetzt. Dieser führte zum Niedergang der Pariser Universität, welche unter der Ägide der Modernisten und in der revolutionären Postmoderne abgeschlossen wurde. Derselbe Prozess führte verständlicherweise auch zum Tod Gottes der *Modernorum*. Die Hermeneutik gibt Gauthier völlig Recht, welcher die Theorie ablehnt, die besagt, dass das Dekret der Artisten von 1272 von der gegenüber Siger nicht freundlich gesonnenen Partei inspiriert worden war.[[61]](#footnote-61) Es ist gerade umgekehrt. Dieses Dekret wurde von den Repräsentanten des ersten Averroismus (*pars Sigeri*) herausgegeben. Dadurch wurde den Modernisten an der Fakultät der Mendikanten der Krieg erklärt. Die Hermeneutik der Objektivität sieht die erste Runde des Streites beider Deutungen des Averroismus als grundlegenden Streit um den Status des wissenschaftlichen Erkennens zwischen den Aristotelikern und den ersten Anhängern der Moderne. Deshalb trat Bacon im Werk *Opus minus* gegen Bonaventura auf. Darin verteidigte Bacon die Autonomie beider Wissenschaften (OBJ II, Kap. 3.4.3). Da die Wahrheit der sophistischen und dogmatischen Moderne obsiegte, musste die in der *Zweiten Analytik* dargebotene Wahrheit der wissenschaftlichen Beweisführung verspielen. Rufus‘ Pionierwerk *Speculum animae* gab der Moderne das Grundschema der Spiegelung aus Richtung des Subjektes, aus welchem später das cartesianische *cogito* werden soll. Die heutige nihilistische Phase der Metaphysik zeigt die Spiegelung gegenüber der im Spiel der bedeutenden Differenzen gegebenen Struktur (Foucault) oder im Rahmen im Spiel der Metaphern gegebenen Sprachspiele (Derrida, Rorty). Die neue Welle des Nihilismus begreift die Wahrheit-*rectitudo* durch den Mythos der neuen, in der Sprachphilosophie gegebenen *mathesis universalis*. Die Sprachphilosophie wurde Foucaults Werk *Les mots et les choses* als eine von drei Formen der Produktion der neuzeitlichen *epistémé* (Biologie, Ökonomie, Philologie) gesehen. Rufus begründete das erste objektive Simulakrum der Realität und ermöglichte den gegenwärtigen epistemologischen Nihilismus des Typs Foucault und Derrida. Die dekonstruktivistische Kritik an der postmodernen Metaphysik geht von der grundlegenden Konfusion der *Modernorum* aus*.* Nach dem Verschwinden des metaphysischen Dativs hat das schizophrene moderne Subjekt lediglich eine paranoide Präsentation der eigenen *scibilia* und keineswegs eine Repräsentation der Realität im Modus der Übereinstimmung. Der Mensch ist als postmodernes Wesen in sich selbst zweigeteilt. Im Rahmen der im Dialog *Sophistes* gegebenen unendlichen Klassifizierung, er erhielt im 19. Jahrhundert das bereits gänzlich nihilistische Simulakrum als seinen Doppelgänger. Dieses Simulakrum als *factum* der Postmoderne wurde von Foucault gründlich untersucht.[[62]](#footnote-62) Derrida und die zeitgenössische Schule der Dekonstruktion gehören in die nihilistische Phase der cartesianischen Postmoderne. Der postmoderne Geist kontempliert im Sprachuniversum sich selbst auf der Ebene der bloßen *significatio,* und somit verlor sich der Geist im Spiegellabyrinth der objektiven Spekulation, die als metaphorische Übertragung beliebiger *scibilia* gegeben ist. Die Strukturell gegebene Bedeutung des Typs der linguistischen *valeur* (Saussure 1972, 155‒69) verdrängte in der nihilistischen Postmoderne sogar auch den im Rahmen des objektiven *scibile* gegebenen metaphysischen Sinn des Seienden. Die neue Form der *rectitudo* ist an die Bewegung der strukturell konstituierten Differenz gebunden und verwirklichte den Traum der Moderne von der Einklammerung der Realität. Der Poststrukturalismus ließ nur die metaphorische Bedeutung und die Bewegung der Differenz am Leben. Diese Differenz ist essenziell (d. h. *per se*) notwendig zur Klassifizierung eines jeden objektiv Seienden, bis auf das Niveau des letzten *individuum*. Der neue Spiegel des Geistes und der Natur, wie nach Rorty gegeben ist, kritisiert bereits die objektiv gegebene Übereinstimmungstheorie der Wahrheit (*representational theory of perception*).[[63]](#footnote-63) Die Objektivität hob in dieser Auffassung schließlich sich selbst auf und die Philosophie degenerierte in dieser Form der analytischen Sophistik auf eine allgemeine Theorie der Kultur. Die Postmoderne vollendete dadurch den wissenschaftlich, technischen Nihilismus der westlichen Metaphysik, welchen die *Nominales* im Rahmen der ersten objektiven Klassifizierung der Seienden der dritten Art eröffneten, wobei diese Seienden durch die Bewegung der Differenz im Rahmen des Baums des Porphyrios determiniert werden. Der Streit um den Averroismus überdeckte das Wesen des Menschen und ersetzte es durch einen sophistischen Doppelgänger. Dieses idolatrische Symbol der Postmoderne (εἴδωλον) zerfloss schließlich gänzlich im zeitgenössischen Spiel der Differenzen und der Metaphern, welches zum ersten Mal im Dialog *Sophistes* beschrieben worden ist. Die Annullierung der rezeptiven Komponente des Intellektes hob den Mensch als Person auf, destruierte den Prozess des wahren Erkennens und die Auffassung der Wissenschaft gemäß der *Zweiten Analytik*. Der durch den globalen Sieg des zweiten Averroismus gegebene moderne *Irrtum* hat einen fatalen Charakter. Bonavanetura enthüllte im Modus der musischen *a/létheia* die Verborgenheit der Moderne durch die apokalyptische Zahl 666, den Namen der apokalyptischen Bestie. Dem Verteidigungsmechanismus von Verkehrung ins Gegenteil folgend, schrieb er sie jedoch auf sophistische Weise der Gegenseite des Disputs zu. Abermals gilt die musische Auffassung der Wahrheit als *a/létheia*, da ihre pythische Aussage unverhohlen im Modus der ursprünglichen tragischen Weisheit gedeutet werden muss.

### 4.1.3 Odyssee des modernen Subjektes

Die Grundlage des ontotheologischen Entwurfs der modernen Metaphysik besteht in der Fähigkeit des Verstandes, Einblick in den schöpferischen Intellekt zu nehmen, welcher das archetypische und göttliche Subjekt darstellt. Der mythopoetische Einblick hat die sophistische Kraft, die Theologie und Philosophie in eine objektive erste Wissenschaft zu vereinigen. Gott ist in diesem System das höchste Seiende, und die Vielheit ist auf dem Niveau seiner demiurgischen Intentionalität gegeben, welche alle geschaffenen Potenzen in der objektiven Form des Seienden beinhaltet. Der Wille des göttlichen Agenten erschafft dann die objektive Bestimmung des Seienden im schöpferischen Akt. Für die offenbarte Theologie und für die Ontotheologie der modernen Illuminaten ist dieses Schema eine Selbstverständlichkeit, weil es im Modus der einen ontotheologischen Wahrheit gegeben ist und auf einer biblischen Grundlage beruht. Die kritische aristotelische Philosophie kann nicht dem Schöpfer in den Kopf schauen. Die Mythologie der Objektivität im Westen folgt ihrem musikalischen Vorbild, der griechischen Göttin Athene (römisch Minerva) als göttliche Kraft des Krieges, des Handwerks und der praktischen Vernunft. Sie war die Tochter des Zeus, die ohne Mutter gezeugt wurde, so dass sie ausgewachsen aus seinem göttlichen Kopf hervorging. Wissenschaftliche Erkenntnis beginnt und endet mit der realen Kausalität, die auf der Ebene der hyparchischen ersten Substanz gegeben ist. Der moderne Gott kann nicht als Grundlage der klassische Philosophie dienen, denn sie ist aufrund der realen Welt erzeugt. Die Objektivität braucht die reale Welt nicht, denn sie beruht auf der Metaphysik der Schimäre. Das wissenschaftliche Erkennen beginnt und endet mit der auf dem Niveau der hyparchischen ersten Substanzen gegebenen realen Kausalität. Gott kann in der Philosophie wissenschaftlich nur als *causa prima* erkannt werden. Die Hermeneutik muss die ursprüngliche Art und Weise finden, wie sich das objektive Seiende offenbart. Dieses Ereignis bezieht sich auf den *dativus obiectivus* als ultimative Gabe des objektiven Seins. Die Hermeneutik muss die ursprüngliche Art und Weise der Offenbarung des objektiven Seienden im Modus der epochalen Donation des Sinns des Seienden finden. Man muss die neue Art und Weise deuten, wie die Seiendheit dem objektiven *ens* im ontotheologischen objektiven Modus „Es gibtgehört, welcher eine neue Version der westlichen Objektivität konstituiert (*dativus possessivus*, Kap. 4). Bonaventuras Kommentar zum zweiten Buch der *Sentenzen* und die um das Jahr 1255 verfassten Schriften beinhalten die erste komplette ontotheologische Struktur der Objektivität.

Die Frage nach der *resolutio*, d. h. nach dem letzten universellen Einblick in die Ganzheit des Seienden, wird im epochal veränderten Begriff „*signatum*“neu gedeutet. Bonaventura und dessen Nachfolger bezogen das „*signatum*“auf die biblische Bestimmung der Welt, betrachtete aus Richtung des Schöpfers. Sein Gesicht hellt sich über dem Menschen und über der Schöpfung auf (s*ignatum est super nos lumen vultus tui Domine*; Psalm 4:7). Das Licht des Gottes „signierte“ objektiv die Schöpfung und ergänzte Rufus‘ Konzeption der metaphysischen Mathematik (OBJ II, Kap. 3.3.2). Laut den mystischen Illuminaten den letzten Sinn des Seienden wird vom göttlichen Licht bestimmt. Die metaphorische Klarheit bildet die grundlegende hermeneutische Art und Weise, wie das Seiende zu seiner epochalen Bestimmung in der Moderne gelangt (*dativus possessivus*). Der Sinn der Welt kommt vom Gottes Gesicht. Damit wird den neuplatonischen Sonnenintellekt ergänzt, der den menschlichen Intellekt direkt beleuchtet. Dieses göttliche Licht hat sich im Zeitalter der Säkularisierung in das Gesicht des Nächsten verwandelt. Emmanuel Lévinas verabsolutierte diese Art von *resolutio* in einer Ethik, die explizit außerhalb der postmodernen Ontologie steht (Lévinas 1951). Der jüdische Denker lehnte die ontologisch begründete postmoderne Metaphysik ab und führte die Ethik zurück zur ethischen Theologie der „menschlichen“ Offenbarung nach dem Vorbild von Bonaventura. Was Lévinas betrifft, so ist hinzuzufügen, dass diese Erleuchtung durch den ursprünglich von Bonaventura vorgeschlagenen ethischen *intellectus resolvens* gesehen wird. Beide Illuminaten stimmen darin überein, dass diese Art von direktem Wissen, das durch Erleuchtung entsteht, außerhalb jeder Ontologie (Lévinas) und außerhalb jeder klassischen Metaphysik (Bonaventura) gegeben ist. Eine auf Erleuchtung gegründete Ethik nimmt den leeren Platz des zeitgenössischen philosophischen Nihilismus ein, durch Begriffe wie „*épiphanie du Visage*“und mystische Prädikationen („*à-dieu*“). Lévinas nahm den *dativus ethicus* der radikalen Ethik von Jesus auf, um damit den *dativus possessivus* der Ontologie von Heidegger zu ersetzen. Die Hermeneutik sollte diesen Aufsatz respektieren. Doch, die Ethik, die auf einem religiösen Humanismus beruht, kann die erste Philosophie nicht ersetzen. Es gibt zwei verschiedene Gattungen der Wissenschaft und sie haben nicht eine gemeinsame zweite Substanz als erkanntes Seiende. Die theologische Illumination der „zweiten Averroismus“ von Lévinas ist nicht das natürliche Erkennitnis der „ersten Averroismus“ im Rahmen der philosophischen Weisheit. Der zweite Einwand hat hermeneutischen Charakter. Kritische Interpretation kann kein Modell irrationaler Beleuchtung akzeptieren. Die Hermeneutik muss dem Weg der Sonne durch den Himmel folgen und genau wissen, welche Form des Humanismus sie vor sich hat. Die kategorische Prädikation von Postmoderne und Nihilismus basiert auf der Gabe des Seins durch den objektiven Dativ, der am Ende der ganzen Reihe von Donationen des Seins durch verschiedene Formen des Dativs steht. In der Ära des zeitgenössischen Nihilismus, der durch den *dativus obiectivus* gegeben ist, ist es notwendig, vom *dativus possessivus* als zweiter Substanz auszugehen. Der possessive Dativ bestimmt die Natur des ethischen Dativs, der ein Akzidenz der so bestimmten zweiten Substanz darstellt. Die kategoriale Prädikation muss dem Weg der am Firmament laufenden Sonne folgen. Der „Nachbar“ von Lévinas hat aus den beiden oben genannten Gründen denselben zweideutigen Status wie die moderne Metaphysik von Bonaventura. Lévinas‘ Dilemma hinsichtlich der Philosophie und der Theologie wurde von Derrida im frühen Essay *Violence et métaphysique* kritisiert. Lévinas führte nicht länger den Dialog mit dem anderen Menschen als einem Sprachsubjekt und richtete sein rabbinisches Wort in die unendliche Bedeutung der über sich und lediglich für sich selbst totalitären Bedeutung.[[64]](#footnote-64) Damit schloss sich der Weg der *Modernorum*, welcher jenseits der Philosophie und schließlich auch jenseits des rational begründeten Sinnes nd der kategorialen Prädikation gegeben war.

Bonaventuras Metaphysik, die sich auf das biblische „*signatum*“ stützt, übersteigte die Metaphysik des Rufus. Er fand das moderne Objekt der Erkenntnis, war aber nicht in der Lage, das moderne Subjekt dieser Erkenntnis zu definieren. Bonaventura war es ebenso klar wie Kilwardby, dass das mathematische Niveau der Abstraktion nicht im Stande ist, die ursprüngliche Einheit des Seienden zu finden, welche einen metaphysischen Charakter haben muss. Die Schrift *Metaphysik* nahm den Anspruch der Mathematik als der gesuchten ersten Wissenschaft nicht an und lehnte eine autonome Existenz der abgetrennten mathematischen Substanzen ab (*Met*. 1076b13‒16). Das Seiende erhält die erste moderne metaphysische Bestimmung im Rahmen des Aktes des mystischen *„signatum*“. Das moderne Subjekt eignet sich das Seiende durch eine demiurgische Assignation an, die nach einer vorgegebenen objektiven Regel erfolgt („Er-eignen“). Die ursprüngliche Einheit von allem ist durch den mystischen Einblick in das göttliche Werk und in das göttliche Wesen gegeben. Augustinus kommentiert in seinem Werk *Tractatus primus in Ioannem* das alttestamentarische *Buch der Weisheit*. Der biblische Autor und nach ihm der neuplatonische Augustin loben den Schöpfer dafür, dass er alles nach Maß, Anzahl und Gewicht geordnet hat (*omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti*, *Liber Sapientiae* 11:21). Bonaventura behauptet, dass diese im göttlichen Denken und im Voraus verschaffte Harmonie in der Schöpfung universell durch die exemplarischen und seminalen Formen signifiziert wird. Die Einheit vom allem ist im Rahmen der biblisch determinierten numerischen Einheit gegeben. Die Mystik des Maßes, der Anzahl und des Gewichtes ersetzt die kategoriale Einheit der Substanzen. Der Sinn des Seienden ist gegeben, wenn man die gesamte Schöpfung aus der Richtung der mathematischen Erleuchtung betrachtet, die vom Antlitz Gottes ausgeht.

„Daher ist es nötig, Gott nicht nur außerhalb und innerhalb unserer selbst zu kontemplieren, sondern auch jenseits uns (*supra nos*). Außerhalb unserer selbst kontemplieren wir Gott durch seine Spur in der Schöpfung (*vestigium*); in uns durch die Einbildungskraft; über uns durch das Licht von Gottes Gesicht, welches den Sinn jenseits unseres Denkens gibt (*supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram*). Das ist das Licht der ewigen Wahrheit, weil ‚unser Denken unmittelbar (*inmediate*) aus Richtung jener Wahrheit geformt wird‘...“ [[65]](#footnote-65)

Das Zitat zeigt die neue Bahn des ontologischen Vorverstehens des Seienden (*Vor–blickbahn*, OBJ I, kap. 1). Die grundlegende Illumination des Seienden kommt von hinten, aus Richtung Gottes. Seine Wahrheit formt unser Erkennen unmittelbar (*mens nostra inmediate ab ipsa Veritate formetur*). Im vorliegenden Schema spielt das erwähnte Prinzip des “*inmediate*” eine Schlüsselrolle. Diese Art der unmittelbaren Wesenserkenntnis erfolgt nach dem höheren Erkenntnistypus des „*intellectus*“ von Grosseteste (OBJ II, Kap. 3.1.1). Bonaventura überführte das Denken von *Oxfordian Fallacy* in die epochale Wirksamkeit, indem er das in der *Zweiten Analytik* postulierte zentrale Prinzip „*ex* *inmediatis*“ durch die neu gebildete christozentrische Metaphysik einfügte. Auf diese Art und Weise schuf er neue „*resolutio*“, der aufgrund der ontotheologischen Struktur der Metaphysik entstanden ist. Nicht nur der neuplatonische Sonnenintellekt bestrahlt mythologisch die Welt, sondern auch das biblische Licht des Gesichts Gottes. Dann haben moderne Illuminaten kaum einen Grund, in der weltlichen Dunkelheit den Spuren (*vestigium*) zu suchen, welche durch das aristotelische empirische Erkennen gegeben sind. Dies verläuft durch erste Substanzen, die durch die Sinne rezipiert werden. Das zitierte Werk *Itinerarium mentis in Deum* (1259) stellt den ersten modernen Führer durch die Ganzheit des auf objektive Art und Weise betrachteten Seienden dar. Die Objektivität wurde zu einem philosophischen Evangelium des christlichen Westens, was umso mehr auch in ihrer gegenwärtigen nihilistischen Phase nach dem Tod des modernen Gottes gilt. Das vorausgegangene Kapitel hat die zentrale Bedeutung Christi als des erlösenden Vermittlers zwischen Gott und Mensch dargelegt. Bonaventura nahm die Schöpfer- und Erlöserrolle als Grundlage einer neuen Metaphysik in der Rolle des universellen Mittelglieds des deduktiven Syllogism (*haec est tota nostra metaphysica,* Kap. 4.1.1). Der effektive Demiurg des zweiten Averroismus verband die Bibel, christliche Theologie, die arabische Falsafa, den Neuplatonismus und den Aristotelismus zu einem Ganzen.

Die neue Form der Christologie gab den vorausgegangenen Versionen von *Oxfordian Fallacy* eine komplette ontotheologische Struktur. Sie stellt den Gegensatz zum realistischen Prinzip *ex* *inmediatis*, den Albert und Bacon in ihrer Auslegung der *Zweiten Analytik* verteidigten. Die Wahrheit als *rectitudo* ging in die kreative Regel des göttlichen oder menschlichen Subjektes über. Durch diese Verbindung entstand eine epochal wirksame Version von Rufus‘ Wahrheit als universeller demiurgischer Ähnlichkeit (*coaequatio*). Bonaventura lehnte die Idee der universellen Gleichheit ab, welche Rufus auf mathematischer Analogie errichtete. Statt dessen bildete er das hierarchische System des Seienden in zwei Etagen der regulierten Tätigkeit auf. Bonaventuras Version der Ontotheologie etablierte einen neuen *dativus auctoris* als Ort des modernen Wissens (*ortus* *scientiarum*). Bonaventura fand eine neue geschichtliche Stelle (Lichtung) der Wahrheit und Unwahrheit, die den Sinn des objektiven Seienden offenbart. Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen fügte dem bereits erschaffenen objektiven Seienden von Grosseteste, Rufus und Kilwardby das neue Subjekt der *Modernorum* hinzu. Es ist in zwei Etagen der schöpferischen und schaffenden Regel und des Willens definiert. Die Regeln des Schöpfers bilden eine neue *mathesis universalis*, welche exemplarisch für die Gesamtheit der Schöpfung gegeben ist. Die Einführung der objektiven demiurgischen Prädikation im Modus *in artificialibus* musste das Modell der Kausalität umändern, da keinen aristotelischen Charakter nach der *Zweiten Analytik* besitzen konnte. Das folgende Zitat begründet eine neue Version von *Oxfordian Fallacy*, indem es die Grundauffassung der Kausalität der *Zweiten Analytik* modifiziert. Das Zitat unterscheidet zwischen zwei Schichten der Kausalität, welche von der natürlichen und der übernatürlichen Reihe gebildet werden, ebenso wie der physische Samen sich von seiner universellen Definition unterscheidet (*differt semen et ratio seminalis*).

„Die einzelne Ursache und sein Prinzip unterscheiden sich (*differunt autem causa et ratio causalis*). Die Causa bezieht sich auf das Prinzip der realen Produktion. Die Ratio der Kausalität bestimmt die steuernde Regel, welche dieses Prinzip in dessen Tätigkeit determiniert (*ratio vero causalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione*). Auf ähnliche Weise unterscheidet sich der reale Same von seiner Definition.“ [[66]](#footnote-66)

Die wesentliche Bestimmung der Kausalität ist durch Gottes regulatorischer Imperativ (*ratio vero causalis dicit regulam dirigentem*) gegeben. Dieses Prinzip ist nicht als *causa prima* in der aristotelischen Metaphysik gegeben, sondern als demiurgische Kausalität des modernen Subjekts (*causa dicit principium productivum*). Ihr exemplarisch und objektiv festgelegter Grund wird von der in der realen Welt gegebenen effektiven und tatsächlichen Kausalität getrennt. Das Zitat unterscheidet zwischen der essenziell gegebenen Kausalität (*ratio causalis*) und der real in der kontingenten ersten Substanz gegebenen Kausalität (*causa*). Die erste Modell der objektiven Produktion wurde vom Ibn Adi in der Falsafa skizziert (OBJ I, Kap. 2.2). Die Verbindung beider Versionen der Kausalität begründet die ontotheologische Struktur der Objektivität. Die objektive Weltordnung wird keineswegs von der Kausalität der ersten Substanzen gebildet, sondern von der Form der göttlichen Rationalität. Scotus verwendete die Idee der objektiven Rationalität bei der Schaffung einer neuen Metaphysik. Er hob das Prinzip der direkten Illumination von Gott auf und verwendete die Prädikation der objektiv gegebenen göttlichen Rationalität (Kap. 5.3.2). Die natürliche oder übernatürliche Regel lenkt den zweifachen Akt der Produktion des Sinns im prädikativen Modus „*in artificialibus*“. Die erste Etage der Objektivität entsteht im göttlichen Denken. Es produziert objektive porretanische Spezies durch die angepasste Form der avicennischen Intentionalität. Die objektive Kausalität knüpft an den universellen Hylemorphismus an und bildet die zweite Etage der Objektivität auf dem Niveau der Schöpfung. Der Mensch reflektiert die exemplarische Ratio im Gott durch die seminale Ratio in der Schöpfung. Zuerst sind die Exemplaria objektiv im schöpferischen Denken gegeben und wir erkennen sie dann in der Schöpfung. Die erste Etage hat objektive Kausalität im göttlichen Intellekt, die zweite Etage eine reale Kausalität in der Schöpfung. Die Regel des menschlichen Demiurgen verlaufen durch das Erkennen der seminalen Formen, welche in die Materie eingeprägt sind. Der Appetit des Demiurgen ist durch die Beziehung zur Form gegeben und begegnet dem Appetit der spirituellen und hylischen Materie (Kap. 4.1.1). Die Pseudo-Essenzialität der Materie der dritten Art (*materia confusa*) ist dank dem primären Ansatz zur Form gegeben (*appetitus*). Die Materie zeigt ebenso wie der menschliche Wille einen grundlegenden Appetit auf die Formen, die der Demiurg (Gott, Mensch) bereitstellt. Diese Verbindung beider Formen des *appetitus* begründet eine neue Einheit des Seienden, die jenseits der klassischen Kategorienlehre steht. Bonaventura definiert die Materie im Modus der biblischen Ontotheologie und schuf dadurch eine neue porretanische Hypostase. Die vom erotischen Appetit getriebene Materie will die Formen durch die angeborene mystische Sehnsucht aufnehmen, welche zu ihrer Vollendung der demiurgischen Form bedarf. Avicebrons Schrift *Fons vitae* enthält keinen objektiven Charakter der Materie, weil der Neuplatonismus nur die Form auf dem exemplarischen Niveau hält. Die metaphysische *resolutio* existiert bei Avicebron im Hinblick auf die Materie lediglich im Denken (*non in actu, sed in opinione*).[[67]](#footnote-67) Auf diese Tatsache wies Albert Bonaventuras Schule vergeblich hin (*intendit dicere Avicebron, quod potentia intellectus possibilis communis est sicut et materiae*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Albert unterschied die ursprüngliche Interpretation Avicebrons klar von dessen modernen sophistischen Varianten. Moderne Averroisten schufen objektive mythologische Materie. Aus der Materie wurde ein objektiver Gegenstand der demiurgischen *voluntas*. Sie bestimmt die Materie der dritten Art als *factum* des schöpferischen oder gestalterischen Willens. Die fundamental arme und nicht autarke Materie der dritten Art wird von der erotischen Sehnsucht nach der finalen Kopulation mit dem erleuchteten lateinischen Demiurgen getrieben. Der moderne Mythos der Kopulation zwischen der Materie der dritten Art und der Form der dritten Art erschaffen nach der Falsafa den *mundus imaginalis* der dritten Art (OBJ I, Kap. 2.3.3). Platonischer Demiurg aus dem Dialog *Timaios* bekam einen modernen Doppelgänger durch den neuen Typ der Objektivierung von Form und Stoff. Dadurch entstand das moderne Subjekt des Westens. Dieses objektive Simulakrum brach in den nachfolgenden Jahrhunderten auf einen globalen Kreuzzug, um kapitalistische Weltanschuung in der Welt durchzusetzen. Die hypostasierten *exemplaria* im göttlichen Denken trennten sich von den objektiven *rationes seminales* in der Schöpfung. Die neue Metaphysik unterschied das moderne Subjekt als göttlichen Schöpfer und menschlichen Gestalter. Mithilfe der zweifachen Regel kommt die zweifache Rationalität in die Welt.

„Die Regel für den nicht geschaffenen Agenten (*regula autem agentis increati*) ist als exemplarische, d.h. ideale Form gegeben. Die Regel für den erschaffenen Agenten (*regula vero agentis creati*) ist als natürliche Form gegeben. Dann gilt, dass ideale und exemplarische Formen stellen die rationale Prinzipien der Kausalität (*rationes causales*) dar, wohingegen die seminalen Prinzipien (*rationes seminales*) die natürliche Formen darstellen. Die rationale und seminale Prinzipien der Kausalität verhalten sich zueinander wie die Gattung zur Art.“ [[68]](#footnote-68)

Die Bewegung der demiurgischen Differenzierung trennt zwei Schichten des regulierten Seinenden, die in der ontotheologischen Struktur „Subjekt–Objekt“ gegeben sind. Die geschaffene Wirklichkeit steht unter der Herrschaft des menschlichen Produzenten (*regula agentis creati*), der die natürliche Form (*forma naturalis*) bestimmt. Im übernatürlichen Modus ist es die göttliche Rationalität, die durch den Akt des rationalen göttlichen Willens gegeben ist (*regula agentis increati*), die die objektive Struktur des Universums (*forma exemplaris sive idealis*) regelt. Das architektonische Prinzip der rationalen Sinngebung der Ganzheit des Seienden hält an der Analogie der zwei ähnlichen Regeln des Erkennens und des Handelns für beide Etagen fest. Fassen wir die Art des modernen „Regulierungsaktes“ (*Ge-Stell*) zusammen, der den Sinn des objektiven Seienden in eine neue Form des *dativus finalis* verwandelte. Das neue Ziel des modern gewordenen Kosmos ist die Produktion der Objektivität. Die schöpferische Tätigkeit wird durch die eine exemplarische Objektivität produzierende göttliche Intentionalität reguliert (*regula agentis increati*). Der menschliche Demiurg erschafft sich nach seiner Regel eine eigene Welt (*regula agentis creati*). Sie wird vom objektiven Licht des Gottes Antlitzes signiert, durch ontotheologisch gegebenen Maß, Anzahl und Gewicht. Dieser zweifachen demiurgischen Regulierung entsprechen zwei objektiven Essenzen: einerseits die natürliche Form in den realen Dingen (*forma naturalis*) und andererseits das übernatürliche Exemplar dieser Form (*forma exemplaris sive idealis*). Der neue deduktive Beweis (*demonstratio)* ist völlig objektiv gefasst: die Exemplars bilden eine allgemeine Prämisse im göttlichen Denken und die vom Menschen erkannte objektive Realität stellt die notwendige Schlussfolgerung dar. Die syllogistische Verbindung beider Regeln stellt die „*ratio seminalis*“dar. Sie bildet durch ihre objektive Kausalität das syllogistiche Mittelglied (*medium*) des wissenschaftlichen Beweises. Die moderne ontotheologische Spekulation wurde zum deduktiven Beweis. Beide Regeln bestimmen die Tätigkeit des menschlichen und des göttlichen Agenten im Modus der objektiven Analogie. So wurde der moderne Mensch ein moderner Gott, und der moderne Gott wurde ein moderner Mensch. Beide modernen Simulakra ergänzen sich gegenseitig und beide „exsistieren“ im neuen Typ der metaphysischen *resolutio*. Der Akt des göttlichen und menschlichen Agenten ist durch die Wirkung der seminalen Form an das zugehörige Objekt gebunden. Es wird durch den demiurgischen göttlichen und meschlichen Willen realisiert.

Das regulative Modell, das auf der Aktivität beider Betreiber basiert, ist übernatürlich und natürlich. Die durch das moderne Subjekt vollzogene Assimilierung der Objektivität realisiert das von Gott und Mensch konstituierte deontologische Recht des Seienden auf objektive Wahrheit als *rectitudo*. Dieses Recht, objektiv wahr zu existieren, wird nach Anselm gemacht (*quod debet esse, recte est*; OBJ I, Kap. 1.2). Diese Rolle des objektiven Exemplars wird bei Descartes und bei Leibniz von der Mathematik übernommen, wodurch die neuzeitliche *mathesis universalis* entsteht. Die mystische und daher objektive Verbindung beider Ebenen begründet eine neue Ordnung der Dinge, woraus die globale *Novus Ordo Seclorum* der siegreichen kapitalistischen Moderne hervorging.

Die analoge Ähnlichkeit zwischen den Regeln und der Schöpfung beruht auf der Aktivität und dem Wollen zweier Subjekte. Die ursprüngliche Determinierung im Rahmen der *volitio, intentio, intellectio* und somit auch der *creatio* bekam einen grundsätzlich unterschiedlichen Charakter nach dem zweifachen Typ des Demiurgen. Durch die porretanische Substanzialisierung wurde aus der demiurgisch schöpferischen Absicht und der Regel ein Seiendes der dritten Art. Diese Form des modernen Wollens ging als neue Form der zweiten Substanz (*subiectum*) in die kategoriale Prädikation ein. Indem Objektivität erzeugt wird, bildet der regulierte demiurgische Wille die substantielle Grundlage des objektiven Seinenden, und zu dieser Grundlage kommen andere Akzidente hinzu. Die Unverborgenheit des demiurgischen Modus des Seienden erklärt im Modus des *dativus auctoris* die Art und Weise, wie die Ganzheit des Seienden in der neuen Metaphysik zu ihrem Sinn und zur Wahrheit gelangen. Dadurch wurde die geschichtliche Perspektive der Moderne im Sinne der *Vor-blickbahn* und des hermeneutischen *Wie* gefunden (OBJ I, Kap. 1). Bonaventura erschuf die objektive Struktur der Metaphysik mit Hilfe des Unterschiedes zwischen der die Essenz bestimmenden exemplarischen Potenz (*quod est*) und der schöpferischen Aktualität der göttlichen Substanz, welche die subsistente erste Substanz bildet (*quo est*). Diese Differenz versetzte er in Boethius‘ Differenz „*quod est – quo est*“und bearbeitete sie in eigene Gestalt der Metaphysik, welche durch das Primat des intelligenten, mit schöpferischer oder gestalterischer Aktualität ausgestatteten Willens gegeben ist. Bonaventura entnahm Avicennas neuplatonischem Szenarium den Unterschied zwischen der autonomen Essenz und der kontingenten Essenz, welche von Averroës als Avicennas grundsätzlicher Irrtum kritisiert worden war (OBJ I, Kap. 2.4.1). Das durch die exemplarische essenzielle Potenz gegebene objektive Seiende (*quod est*) existiert unabhängig von der ersten Substanz, weil es in der göttlichen demiurgischen Intentionalität gegeben ist. Das Modell der exemplarischen Potenz im göttlichen oder menschlichen Demiurgen ist Rufus‘ *potentia essentialis* (OBJ II, Kap. 3.3.1). Die erste objektive Form (*exemplar*) befindet sich im göttlichen Intellekt und die zweite Form aktualisiert sich im schöpferischen Willen, welcher das aktuelle Seiende produziert (*ratio seminalis*). Die Herausführung der hypostasierten Essenz des Exemplars in die objektive „Exsistenz“ der seminalen Ratio ist an den kontingenten Akt des dauerhaft demiurgischen Willens Gottes oder des Menschen gebunden. Beide Formen der substanziellen Potenz sind im Hinblick auf das erschaffene Objekt gegeben. Die ontotheologische *resolutio* schuf eine neue Metaphysik, indem sie eine neue Form des Seienden der dritten Art in die westliche Scholastik einführte. Die neue Form des Seienden der dritten Art bekam einen rein subjektiven Charakter in der demiurgischen Prädikation *in artificialibus*. Dies wurde für die klassischen Aristoteliker zu einem Wahnsinn (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, Kap. 3.4.2). Bonaventura knüpft an den akademischen und Ordenskollegen Rufus an. Dessen Auffassung der Objektivität fand eine neue Einheit von Intellekt und Realität im Begriff *exsistere*. Die moderne Auffassung der „Exsistenz“ wird nun als Akt des schöpferischen demiurgischen Willens in der im archetypischen Modus *semel*‒*semper* gegebenen Intentionalität begriffen. Das Seiende ist exemplarisch im göttlichen Denken gegeben, welches eine objektiv gegebene Zwischenetage zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung bildet. In diesem metaphysischen Limbo gibt es die Dinge und es gibt sie nicht, siehe die neuplatonische Kosmologie Jamblichos‘ und Simplikios‘ (OBJ I, Kap. 1.3.1).

Die Hermeneutik muss erklären, wie die demiurgische Essenz von Rufus in der objektiven Realität zum Vorschein kommt (*exsistit*). Vor der Schöpfung existieren beide Formen der objektiven göttlichen Intentionen lediglich potenziell-objektiv, keineswegs neuplatonisch aktuell. Die als exemplarische Intention im göttlichen Denken gegebene objektive Essenz wurde vom aktuellen, aber kontingenten Akt des Seins der geschaffenen Substanz getrennt. Das durch die göttliche Intentionalität gegebene Exemplar (*rationes exemplares*) unterscheiden sich durch ihre eigene Transzendenz von „*rationes seminales*“. Die objektiven ewigen Formen sind durch den Schöpfungsakt real in den Dingen gegeben und werden anschließend vom modernen Demiurgen erkannt. Im neuen Typ der objektiven Welt wird ihre Realität vom menschlichen *intellectus resolvens* kontempliert, welcher in Bonaventuras modernistischer Schule durch die Lehre über die Transzendentalien von Philipp dem Kanzler erschaffen wurde. Die von den Porretanern und Rufus gegebene moderne Form der „Exsistenz“ erhielt nun eine komplette ontotheologische *resolutio*. Bonaventura führte das ambivalente Statut der Universalien ein, wenngleich er sehr wohl wusste, dass die Universalien nur im Denken existieren können. Der einflussreiche Franziskaner tat einen entscheidenden Schritt zur Schaffung einer neuen Metaphysik des Westens, indem er Aristoteles‘ Metaphysik anzweifelte und Averroës‘ Auslegung ablehnte. Durch die Etablierung der archetypischen Objektivität in Gott als christlichem Demiurgen entstand eine neue Form des *dativus auctoris*, welcher das Sein des westlichen Subjektes bestimmte (Kap. 4). Die Metaphysik bekam eine neue *Gründung*, weil der Demiurg und dessen objektiv gegebene Regel die Kausalität der ersten Substanz verdrängten. Einen entscheidenden Einfluss erlangt die zweite Etage der auf der menschlichen Ebene der Gestaltung gegebenen Objektivität. Die mentale, willentliche und faktische Tätigkeit des menschlichen Demiurgen verdrängte das Sein der realen Welt. Aus der Sicht von HeideggersEreignis, welches im Modus der *Seinsvergessenheit* an das Schicksal der Metaphysik gebunden ist, begann die Epoche des aktiven westlichen Nihilismus. Diese mit der globalen Kolonisierung des Planeten verbundene Etappe wird in der Weise charakterisiert, wie die Ganzheit des Seienden vor das Subjekt als dessen subjektiv gebildetes Objekt gestellt wird (OBJ I, *Ge-Stell*, Kap. 1.2). Die Hermeneutik präsentierte diese epochale Veränderung in der veränderten Auffassung des *dativus modi* (Kap. 4). Das Sein der ersten durch den metaphysichen Dativ erkannten realen Substanz gelangte nun in die manipulative Macht des Subjektes durch die demiurgische Form der mythopoetischen Parusie im gottähnlichen Subjekt der dritten Art.

Die aristotelischen Theologen und Philosophen waren bestimmt ganz bestürzt, als diese sophistische Lehre ab dem Jahr 1255 ganz offiziell an der Pariser Universität proklamiert wurde. Die Gesamtheit des Seienden wird im Hinblick auf den prinzipiellen schöpferischen Mythos *Genesis* bestimmt, an welchen die menschliche Initiative anknüpft. Bonaventura machte aus Rufus‘ Seiendem der dritten Art (*scibile, concretum*) ein epochal neues demiurgisches *factum*. Die Exemplaria sind in den geschichtlich (d. h. objektiv und modern) gegebenen Sinn des Seienden in Form der *rationes seminales* gekommen und haben eine eigene Form der Aktualität. Diese Form ist *simpliciter* gegeben, d. h. durch die Subsistenz von Verstand und Willen im göttlichen Denken. Da das objektive *factum* konkret im ewigen und unveränderlichen göttlichen Denken gegeben ist, stellt die „Exsistenz“ dieser ewigen, göttlichen und somit auch gänzlich objektiven Faktizität in der weltlichen Realität nur eine kontingente Angelegenheit dar. Das Sein der objektiven Exemplaria im göttlichen Denken und der seminalen Definitionen der Dinge in der Realität bedingt lediglich den Akt der schöpferischen Reflexion und des Willens. Das moderne göttliche Subjekt produziert im objektiven ontotheologischen Modus intentional das Sein des Seienden, erfährt exemplarisch die so gegebene Ganzheit des Seienden und determiniert es teleologisch durch seinen schöpferischen Willen. Dieser Akt der objektiven Produktion überführt das im Denken gegebene Seiende in das aktuelle Sein in der Gegenwart. Diese Auffassung der Metaphysik erachtete Bacon als wahnsinnig und Albert als lächerlich. Aber inzwischen schreibt man das akademische Jahr 1255 und keineswegs das Jahr 1245–50, als Rufus und Kilwardby aus dem aristotelischen Paris ins modernistische Oxford fliehen. Die historische Hidschrader ersten Modernisten fand im Jahr 1250 statt und begründete eine neue Epoche. Die Modernisten kamen im Jahre 1255 aus Oxford zurück ins intellektuelle Mekka des lateinischen Westens und eroberten in den Jahren 1255–77 in großem Stil die dortige Universität. Die epochale Flucht des letzten Aristotelikers Ockham aus Avignon in der Epoche des vollen Sieges der Moderne hat bereits gänzlich einen Selbsterhaltungscharakter (Kap. 5.4). Die Einführung der Kausalität der dritten Art war im ontotheologischen Modus von *Oxfordian Fallacy* mit der modernisierten Version des universellen Hylemorphismus nach der Bibel gegeben. Diese Verbindung schuf im lateinischen Westen die erste metaphysische Struktur der Objektivität. Auf Seiten des Objektes ist eine zweifache essenzielle Subsistenz des Seienden der dritten Art gegeben, wobei dieses Seiende ist im göttlichen Denken (*forma exemplaris*) oder rational in der Realität (*ratio seminalis*)gegeben ist. Auf Seiten des Subjektes die die zweifache Form der rationalen Regel gegeben, welche den zweifachen Prozess der objektiven Bestimmung des Seienden anpasst. Dadurch entstand die zweifache Form der Subjekt-Objekt-Beziehung. Entweder der Demiurg reguliert die objektive Gestaltung der göttlichen Exemplare oder der Prozess von deren objektiven Verstehen als *rationes seminales*. Die kausale Quelle der Produktion des Sinns des Seienden verbirgt sich entweder im intelligenten Willen des göttlichen Schöpfers (*regula agentis increati*) oder im intelligenten Willen des menschlichen Gestalters (*regula agentis creati*). Beide Regeln können nicht im Modus der Univozität sein, sondern sind im Modus der objektiv aufgefassten Analogie gegeben. Deren Grundlage wird nicht von der mathematischen Analogie gebildet, wie es bei Rufus der Fall ist, sondern durch die anthropologische Ähnlichkeit des modernen Demiurgen mit dem modernen Gott (*imago Dei*).

Die Ähnlichkeit der beiden Demiurgen begründet das ontotheologische Projekt der modernen Metaphysik. Der göttliche Schöpfer betrachtet die Form primär und exemplarisch in seiner Intentionalität; der menschliche Gestalter erkennt diese objektivierte Form sekundär und seminal in der Schöpfung und aktuell in seiner demiurgischen Tätigkeit. Die Regel bestimmt die Produktion der Objektivität gemäß dem Primat des schöpferischen bzw. gestalterischen Willens, welcher die passende essenzielle Form vor sich hat. Das Simulakrum des Subjektes erschuf ein Simulakrum der Realität. Albert lehnte diese Verdoppelung der Realität als lächerlich ab und hielt dessen Autoren nicht für akademische Denker. Bacon erachtete diese Verdoppelung der Realität als Wahnsinn der Modernisten, welche die platonischen Fabulierungen in die Theologie gebracht hatten (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, Kap. 3.4.3). An die Stelle der klassischen Metaphysik trat die im Modus *in artificialibus* gegebene biblische und ontotheologische Fabulierung. Die artifizielle Welt der lateinischen Sophisten war durch Rufus‘ Seiendes der dritten Art gegeben (*species obiecti exsistentis*; OBJ II, Kap. 3.3.4) und bekam durch Bonaventura die metaphysische Konsistenz. Bonaventuras objektive Sophistik begründete das erste ontotheologische Modell der *analogia entis*, durch welches das erleuchtete Denken auf der mystischen Leiter des Seienden hinauf- und hinunterklettert. Der epochale Irrtum des Denkens ist dadurch gegeben, dass die reale Substanz nicht mehr das Fundament der Metaphysik bildet. Die neue Version der ontotheologischen *resolutio* überführte den im avicennischen Augustinismus Sinn des Seienden in die aristotelische Struktur der nach der christlichen *Weltanschauung* sophistisch geformten Metaphysik. Bonaventura trennte die seminalen Ideen in der real gegebenen Schöpfung von der primordialen Sphäre der Rationalität in Gott. In der primären Sphäre der *passiones* *entis*, welche auf die Art von Avicennas selbstreflektierenden Auffassung des *intellectus agens* in der göttlichen Reflexivität gegeben sind, sind alle *rationes entis* als exemplarische Formen gegeben. Die Exemplaria verfügen nicht einmal über Materie der dritten Art, weil sie *absolute* und *simpliciter* in Gott gegeben sind. Als Materie dienen lediglich die voluntaristische Absicht des Schöpfers und der rationale Plan (*regula*). Die Ideen existieren im Denken des Handwerkers, auch wenn sie noch nicht im fertigen Werk realisiert werden, wo in der Form der seminalen Ideen objektiv zu sehen sind. Die Analogie und die Notwendigkeit verbinden die Exemplaria und die seminalen Rationes zu einem großen Ganzen. Das Exemplar gehört in die trinitäre Sphäre des internen göttlichen Seins, welches die zwei verbleibenden souveränen Potenzen, d. h. den göttlichen Intellekt und Willen, miteinander verbindet. Von der exemplarischen Ebene werden die sekundären objektiven Formen abgeleitet, welche im Rahmen des modernen *exsistere* von der göttlichen Rationalität durch dessen kausalen Willen in Richtung Schöpfung expandieren. An die volle Verfinsterung der ersten Substanz knüpft die metaphysische „*resolutio*“an und belichtet die Ganzheit des Seienden aus Richtung des göttlichen „*principium*“ und des anschießenden menschlichen schöpferischen „*initium*“. Bonaventura übernimmt das neuplatonische Szenarium der Falsafa, welches er durch den Avicennismus der Toledischen Schule bekommen hatte. Dieser Avicennismus bekam in Bonaventuras Schule der modernen Augustiner den mystischen und ontotheologischen Charakter der neuen *metaphysica generalis*. Der christliche Metaphysiker folgt Christus als erstem Prinzip des Erkennens, welches im Modus des objektiv-mystischen „*inmediate*“ gegeben ist, genießt direkten Einblick in das Wesen der Welt und Gottes. Die regulierte objektive Rationalität besitzt nur eine evident und sicher gegebene objektive Wahrheit als Richtigkeit. Sie ist auch im Modus *absolute* gegeben, d. h. von der realen Welt der ersten Substanz getrennt. Träger der aristotelischen *actualitas* ist nicht länger die erste Substanz, sondern der Akt des schöpferischen und gestalterischen Willens.

Die Wahrheit und Unwahrheit der Objektivität gingen aus der geschichtlichen Unverborgenheit (*alétheia*) des Seins des Seienden hervor. Die Lichtung ist durch das Gründungsereignis der Moderne gestaltet, also aus dem Vergessen der ersten Substanzen. Dieses Ereignis der lateinischen Sophisten trennte den ersten Averroismus der Sizilianischen Schule von moderner Metaphysik. Daher musste Averroës zu einem Averroisten werden. Die Postmodernisten des Typs Descartes kehrten zur mystischen *epoché* des substanziell vom Körper getrennten erleuchteten Denkens zurück. Die Differenz zwischen beiden Arten des Erkennens und der ihnen entsprechenden *Weltanschauung* wird durch den Unterschied zwischen Descartes‘ erster und zweiter Mediation über die erste Philosophie dargelegt. Das erschütterte und unsichere Subjekt flieht vor der äußerlichen Realität in die Evidenz des eigenen Selbstbewusstseins, wo es die Quelle der modernen, als Avicennas *certitudo* und Anselms *rectitudo* gegebenen Wahrheit wiederfindet. Die neue Definition der objektiven Metaphysik besitzt verständlicherweise einen absoluten Charakter, weil sie von der ersten Substanz getrennt ist. Eine Schlüsselrolle spielt in der *fuga mundi* der Illuminaten in die eigene Innerlichkeit der bereits erwähnte Terminus *„excessus mentis*“. Bonaventura nahm es aus der neuplatonischen Theologie des 12. Jahrhunderts über.[[69]](#footnote-69) Das ursprünglich im Szenarium von Dionysios‘ Aeropagita gegebene mystische Denken überschreitet das Erkennen der Welt (*erigendo se supra se ipsum*). Aus dem mystischen Eintauchen in das exaltierte Denken wird später Descartes‘ und Husserls Anschauung der reinen Formen, die wir bereits bei Rufus erwähnt haben (OBJ II, Kap. 3.3.2). Vorbilde dieser mystischen Erkenntnis, die außerhalb normalen Verstandes gegeben wurden, waren zu dieser Zeit durchaus üblich. Paulusbriefe beschreiben die Entrückung in den siebten Himmel; Avicennas *intellectus sanctus* erkennt sich selbst, Gott und die Welt durch *virtus sancta* und *modus prophetiae* (OBJ I, Kap. 2.3.1). Die Moderne versucht durch Kraft des menschlichen Intellektes Avicennas Zitat über die Unifizierung der Seele mit der intelligiblen Sphäre des tätigen Intellektes (*cohaerens principiis intellectibilibus*; OBJ I, Kap. 2.3.1) zu realisieren. Dieses subjektivistische Statut des Seienden werden in Heideggers Termini „Gründung“und „Ge-Stell“ beschrieben, welche die nihilistische Phase der Metaphysik charakterisieren. Den Weg der Moderne beendet Descartes‘ *Regula XII*, welche einen neuen Unterschied zwischen beiden Substanzen erschafft, der körperlichen und der intellektuellen.[[70]](#footnote-70) Postmoderne„*informatio*“beginnt durch den Akt der Konversion des cartesianischen Intellektes zu sich selbst (*ad primum itaque me convertens*). Die Postmoderne veränderte nach dem Tod des modernen Gottes den Gründungsmythos der *Modernorum*, indem sie die Rolle des göttlichen Demiurgen durch das menschliche Simulakrum austauschte.

Die Auffassung der zweifachen Regel und der zwei Etagen der Welt war für den ersten Averroismus grundsätzlich inakzeptabel. Theorie der zweifachen Wahrheit führte die paranoide Auffassung der natürlichen und objektiven Welt ein. Ebenso schizophren war auch die Auffassung der in mehrere Substanzen aufgeteilten Person. Die Vertreter des ersten Averroismus lehnten vor allem das objektive Statut der *ratio seminalis* ab, welche das *medium* des neuen Erkennens der Welt bildet. Der erste Averroismus begreift jedwede *rationes* im Rahmen des *esse intentionale,* das nur im Hinblick auf die Rezeptivität des möglichen Intellektes gegeben ist. Die Prädikation „*in artificialibus*“ hat laut Albert keine eigene Wissensart. Der schöpferische Wille ist der kognitiven Vernunft untergeordnet, die im Menschen immer nur einen universellen und potentiellen Charakter hat.[[71]](#footnote-71) Die aktive Komponente dieser Prädikation ist in der individuellen synthetischen Fähigkeit des aktiven Intellektes gegeben, der sich als Materie die universellen Intentionen und Konzepte aus dem passiven Intellekt nimmt. Was im Intellekt universell ist, das ist im Hinblick auf die einzigartige Realität der ersten Substanz potenziell. Kein *ens rationale* verfügt über eine univoke oder irgendwie hypostasierte Aktualität in der externen Realität. Die Konzepte des Typs *rationes seminales* existieren als Universalien im Denken und können daher nicht die Form eines kausal wirkenden Seienden der dritten Art besitzen. Die gleiche Position vertritt Bacon, welcher den fehlerhaften Gebrauch der Prädikation „*in artificialibus*“ bei den Modernisten in Oxford kritisiert (OBJ II, Kap. 3.2). Bonaventura polemisierte mit dem ersten Averroismus Alberts und Bacons ab dem Jahre 1245, als er begann, an der Pariser Universität zu lehren. Bacon und Albert lehnten alle Unsinne der modernen Lateiner um 1255 ab. Sie hielten an Verteidigung von Averroës fest, um die Linie der Pariser Universität zu Zeiten des Bischofs Alvernus anzuhalten. Die Position Aquins gegenüber den Modernisten ist viel komplizierter und wir werden uns in den nachfolgenden Kapiteln damit befassen. Bacon und Albert lehnten eine akademische Debatte mit den Repräsentanten dieser Richtung ab, weil die grundlegenden Termini der Metaphysik nicht mehr die gleiche Bedeutung besaßen. Deshalb entstand um das Jahr 1255 in den akademischen Institutionen in Paris die erste modernistische Krise.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts entstand ein neues System der univoken Spekulation über das Seiende, der aus zweiter Etage der göttlichen Reflexion ausging. Henry de Lubac stellt in seinem Werk *Surnaturel* (1942) die postmoderne Variante der zweigeschossigen Metaphysik vor. Die vorausgegangenen Deutungen haben dargelegt, dass diese zweigeschossige Weltanschauung auf der Grundlage des objektiven Diakosmos Bonaventuras entstanden ist. Rufen wir uns das Zitat aus der Pionierstudie in Erinnerung, welche diese Teilung zum ersten Mal schon zehn Jahre vor Lubac kodifiziert hat. Nach Gilson, die vermittlende Rolle des Intellektes erlaubt der Mystik des augustinischen Avicennismus zu Aufnahme des ersten Geschosses der aristotelischen Abstraktion aufzunehmen; doch, sie geht normalerweise nach dem Szenarium der übernatürlichen Illumination.[[72]](#footnote-72) Gilson kommentiert mit dem Terminus *„surnaturel*“Bonaventuras Abstraktion, welche als Illuminierung des Denkens durch göttliche Ideen aufgefasst wird. Bonaventura bahnt den Weg zu einer neuen Weltordnung, weil er das Sein des Seienden in zwei gattungsmäßig unterschiedliche Kategorien unterteilte; „*Esse gratuitum est alterius generis quam esse naturale.*“ [[73]](#footnote-73) Lubac konstatiert in der späteren Ausgabe deszitierten Werkes, dass dieses Zitat eine „*double passage ontologique*“ bedeute (Lubac 1965, 113). Das Seiende wird durch die zweifache gattungsmäßige und somit auch univoke Bestimmung determiniert, welche entweder aus der übernatürlichen Gnade oder aus dem übernatürlichen Sein gegeben ist. Die postmodernen Augustiner und Avicennisten wie Michael  Baius (†1589) und Cornelius Jansen (†1638) nahmen die Hypothese der essenziell gegebenen „*finalité naturelle*“ und errichteten sie gegen die übernatürlich gegebenen Eingriffe der göttlichen Gnade in die Existenz des Menschen (*praeter naturam, contra naturam*). Die zweifache Ontologie der augustinischen Illuminaten wird drei Jahrhunderte später zu einer neuen Philosophie. Jacob Lorhard verwendet zum ersten Mal für diese nunmehr rein philosophische Spekulation den Terminus *ontologia* (*Ogdoas Scholastica*, 1606), welchen Rudolph Goclenius als neue Definition der Metaphysik einführt (*Lexicon philosophicum*, 1613). Bonaventuras Regel, welche den objektiven Zustand der Welt determiniert, bestimmte das Schicksal der postmodernen Ontologie. Nach dem Tod des modernen Gottes erlosch der übernatürliche Etage der *Modernorum*, aber nicht diese Art von schizophrener Philosophie. Dieser Fehler ist definitiv in die postmoderne Ontologie übergegangen. Das Wort "definitiv" muss im Modus *alétheia* verstanden werden, also „*de fine Deī Modernorum*”. Die Schule der *Modernorum* musste nach der Verfinsterung der ersten Substanz den mystischen Weg des Neuplatonismus einschlagen. Diesen Weg eröffnete nach dem Jahr 1250 der veränderte metaphysische Status des „*esse ratum*“und „*esse debile*“. , Albert lehnte es als averroistisch Unsiin ab. Duns Scotus als letzter moderner Vertreter schaffte von *Oxfordian Fallacy* alle problematische Voraussetzungen Bonaventuras mystischer Ontotheologie ab. Er führte Avicennas Metaphysik den objektiven Aristotelismus ein.

Zitierte Bacon und Albert lehnten entschieden den dualistischen Begriff des Seienden und des übernatürlichen Pseudo-Seienden ab, den die Schule des zweiten Averroismus in Theologie und Philosophie einführte. Die Aktualität des Seienden existiert nur in der externen Substanz, weil die Universalität mit der Potentialität und Akzidentalität des Intellektes verbunden ist. Dadurch kann das Erkennen des ersten Averroismus niemals absolut sein, d. h. von der ersten Substanz getrennt werden. Der zweite Averroismus konzipierte den demiurgischen Weg der Philosophie, der *via Modernorum* genannt wurde. Das im Rahmen des Seienden der dritten Art gegebene „Subjekt–Objekt“ Szenarium der Moderne stellt für die aristotelische Metaphysik einen absoluten Unsinn dar. Die demiurgische Prädikation „*in artificialibus*“ kann nicht das Fundament der Philosophie bilden; handwerkliches Schaffen ist nicht universelles Denken. Die erste Art ist eine aktive, aktuelle und sehr begrenzte Tätigkeit; die zweite Tätigkeit ist universelle und deswegen nur passive und potentielle. Der kritische Albert und Bacon sahen klar, dass im univoken Einblick der Moderne eine neue Pseudo-Physik der hylemorphischen Hypostase anstelle der tatsächlichen Physik entsteht. Es gibt keine Metaphysik als erste auf das hyparchische Sein der Substanz bezogene Philosophie (*haec est via quam fere sequuntur omnes moderni Latini*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Der aristotelische Weg des Erkennens durch die erste Substanz gilt nun für den schwachen und unsicheren Verstand, welcher das kontingente Vorkommen der ersten Substanz in der Realität erforscht. Die Moderne belichtete das Seiende von hinten, aus Richtung des subjektiven Willens und schuf dadurch eine Metaphysik, die in Richtung des Nihilismus schritt. Nach dem Tod des postmodernen Gottes erschafft der Mensch sich selbst und somit auch *ex nihilo* alle übrigen philosophischen Bedeutungen. Die Geisteswissenschaften werden im Modus der bereits im 17. Jahrhundert entstandenen postmodernen cartesianischen *mathesis universalis* gegründet. Der Strukturalist Foucault weist darauf hin, dass im Zeitalter des vollendeten Nihilismus auf dem Gebiet der gegenwärtigen Geisteswissenschaften der Satz über die unterschiedliche Rationalität der göttlichen Produktion und des menschlichen Erkennens keine Gültigkeit mehr besitzt. Die cartesianische Postmoderne hielt noch an diesem Satz fest. Das zeitgenössische Denken der objektiven Humanwissenschaften produziert ein neue, „Mensch“ genanntes *scibile* durch die irrationale Bewegung der strukturellen Differenz im Rahmen der postmodernen *Arbor Porphyriana*. Siehe Foucaults oben erwähntes Zitat, das eine neue Stelle der Geisteswissenschaften (*le «lieu» de l'événement*) darlegt. Dieses sophistische Simulakrum des zweiten Averroismus in Gestalt des demiurgischen *factum* und des *concretum* stellte Foucault als Vollendung der postmodernen *epistémé* vor. Das konkrete Individuum Foucaults macht aus der realen Person einen neuen Doppelgänger. Es ist aus dem Nichts entstanden (siehe den lingvistischen Begriff „*valeur*“ von Saussure) und es trennt die anthropologische Bestimmung des Menschen in der Epoche des Nihilismus von der vorherigen kartesischen Postmoderne. Die Epoche des metaphysischen Nihilismus gab das Erkennen auf die Ebene der reinen Differenzierung der linguistischen Bedeutung und in den Prozess der unendlichen Metaphorisierung der Wissenschaft. Foucaults Werk *Les mots et les choses* bestätigte die Grundcharakteristik des nihilistischen Adams im neunten Kapitel, welches den treffenden Titel *L’homme et les doubles* trägt. Durch eine weitere Ersetzung des Simulakrums des neuplatonischen Philon von Alexandria und des modernen Bonaventura entstand der gegenwärtige nihilistische Adam. Seine Objektive Rationalität ist vollständig verschwunden; es wird nur durch die Bewegung struktureller Unterschiede gebildet. Dies ist ein typisches Produkt, angeführt von nihilistischen Furien. Bonaventura schuf nach Jamblichos‘ Vorbild ein neues Werk der christlichen Theurgie. Der seraphische Doktor ließ sich in der neuen Parallelwelt des Geistes nieder, welche der erste Averroismus nur den engelhaften Intelligenzen vorbehalten hatte. Die Korruption des Besten ist das schlimmste Übel, was die nihilistischen Charakterzüge der Moderne und der Postmoderne an den Tag gelegt hatten. Die Postmoderne machte aus der objektiven Bestimmung des Menschen ein strukturell-anthropologisches Konstrukt, welches durch den Unterschied zwischen eins und null gebildet wird, aus der voll *ex nihilo* gegebenen Form. Der theologische *dativus auctoris*, der in Kilwardbys Werk *De ortu scientiarum* und in Bonaventura vorhanden ist, ist nicht mehr gültig. Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus wurde diese Art objektiver Wissenschaft durch Bewegung struktureller Unterschiede und durch unendliche metaphorische Bedeutungsübertragungen ersetzt. Die gegenwärtige Produktion der „Mensch“ genannten Individuum kommt von den biologischen, ökonomischen und demiurgischen Simulakren. Das jetzige Erkennen erschafft das „menschliche Wesen“ als Objekt des Wissens und manipuliert dieses im Rahmen der zugehörigen Bio-Macht (Foucaults *biopouvoir*), der Welt, der Lokalkriege und der globalen Vernichtung der Welt.

### 4.1.4 Geburt des kapitalistischen Demiurgen

Die Pariser spirituelle Intelligenz überführte unter Bonaventuras Führung die moderne Version von *Oxfordian Fallacy* in die Ontotheologie. Diese Phase fand im Jahre 1255 ihren Abschluss, da wurde es offiziell erlaubt, die modernistische Metaphysik an der neu errichteten Fakultät der Pariser Universität zu lehren. In dieser Mendikantenbrutstätte der *Modernorum* wurden weitere Generationen formiert, welche den objektiven Formen von *Oxfordian Fallacy* bereits voll ergeben waren. Die seit 1240 an der analytischen Schule in Oxford in der Unverborgenheit (*alétheia*) wohnende Objektivität ging somit zur Auffassung der akademischen Objektivität über. Sie ist in der historischen Wirkung der akademischen Lehre als objektive *veritas* gegeben. Die Einführung der von Grossetestes Auslegung der *Zweiten Analytik* übernommenen Exemplaria war sehr wichtig. Es entstand auf dem Niveau des göttlichen Erkennens die erste Form der Objektivität (*rationes exemplares*). Diese objektiv bestimmten Essenzen sind in Gestalt der ontotheologischen Hypostasen im göttlichen Denken gegeben. Die erste Form der Objektivität ist die Potenz des Schöpfers selbst als reiner Aktualität des durch nichts eingeschränkten Seins. Die zweite Form der Objektivität ist in der Auffassung des universellen Hylemorphismus und der Mathematisierung von Maß, Anzahl und Gewicht gegeben. Die exemplarisch gegebene abgetrennte Welt der göttlichen Eigenschaften wird dank dem demiurgischen Willen und dem elementaren Sehnen der Materie nach Form im seminalen und rationalen Charakter der Schöpfung gespiegelt. Die Überführung der exemplarischen demiurgischen Rationalität durch den Akt des schöpferischen Willens in die Schöpfung erschafft eine Sphäre der Objektivität in Gestalt der *rationes seminales*, welche eine hypostatische Einheit mit der Metaphysik der ersten Substanzen bilden. Die demiurgische Objektivität folgt der zweifachen Regel und der zweifachen Begierde, welche an die Materie und die Form der dritten Art sowie an die reale Kausalität der Welt anknüpfen. Der neue philosophische Mythos des Westens begründete eine neue Form der objektiven Rationalität und Notwendigkeit. Bonaventura erzählte den in der Genesis gegebenen ersten Tag der Schöpfung noch einmal neu für die Metaphysik, ebenso wie es der Neuplatoniker Philon von Alexandria für den Pentateuch im ersten Jahrhundert nach Christus getan hatte. Durch diese epochale Tat begründete Bonaventura eine neue philosophische Fabel für die Modernisten nach dem Vorbild des Dialogs *Timaios.* Diese Mythopoetik bildet bis heute die metaphysische Gründungund das kolonisierende Ethos der westlichen Objektivität. Der neue Typ von Jamblichos‘ Diakosmos wurde durch schöpferische Intention geschaffen, welche potenziell in der göttlichen Essenz gegeben ist. Die Intention existiert im Hinblick auf die aktuelle Schöpfung nicht real-substanziell, ist aber trotzdem zugleich mehr als reine aristotelische Potenz. Der objektiv schöpferischen und gestalterischen „*operatio*“ entspricht im Werk *Itinerarium mentis in Deum* der zweifache Weg des Subjektes. Der erleuchtete Demiurg überschreitet die reale Substanz im Akt des Erkennens der zweifachen Regel (*regula agentis creati*, *increati*) und transzendiert in Richtung zu Gott im neuplatonischen und mystischen Exzess des Denkens (*excessum mentis*). Der Weg der *Modernorum* bestand zunächst auf der ontotheologischen Konjunktion beider Etagen der Regeln. Die Illuminaten müssen die Welt von der Kanzel der Kirche und vom akademischen Lehrstuhl aus erobern. Deshalb müssen sie sich immer den Tyrannen anschließen, um die Kreuzzüge zu manipulieren. Sie waren damals schon verloren. Doch, die moderne Philosophie bereitete imperialistische Kriege des kapitalistischen Westens vor.

Der intelligente Wille des Demiurgen begann die Welt nach der göttlichen exemplarischen Rationalität und nach der menschlichen Absicht und dem menschlichen Willen zu regulieren. Der moderne Agent wird in göttlicher oder menschlicher Gestalt manifestiert. Er führt die geschaffenen Formen aus der immer gegebenen objektiven Potenz des demiurgischen Intellekts und Willens zur Aktualität. In der Welt aktiv, trifft der intelligente Wille des Demiurgen auf die Gier der Materie der dritten Art (*appetitus*). Die seminalen Ideen gestalten durch den Willen des Demiurgen die potenzielle Gier der Materie (*informatio*) . Der erste Grad der gestalteten Materie wird von der oben erwähnten „*materia confusa*“ gebildet, deren hypostasierter Appetit nach Form vom objektiven göttlichen Demiurgen genutzt wird. Der souveräne Demiurg stattet durch den Akt des Willens die primäre Seiendheit der konfusen Materie mit der Grundaktualität aus (*educerentur in actum*, Kap. 4.1.1). Der Prozess der porretanischen „Exsistenz“ führt deduktiv die objektiven „Formen–Essenzen“ (*rationes seminales*) in die reale, hylemorphisch determinierte Materie ein. Der regulierte demiurgische Appetit wird von der objektiven Notwendigkeit geführt, welche den Prozess des analogischen Beurteilens des rationalen Schöpfers und Gestalters lenkt. Das schöpferische oder gestalterische Subjekt hat eine zugehörige objektive Form vor sich, welche ein spezifisches *scibile* darstellt (*ratio exemplaris*, *seminalis*, *causalis*). Das *scibile* wird durch eine zugehörige Regel bestimmt (göttlicher Intellekt, menschliches Erkenne auf dem Niveau des objektiven *vestigium*, empirische *scientia,* reale Gestaltung). Beiderlei Formen des bewussten und unbewussten Willens (*voluntas, appetitus*) müssen ihre archetypische Quelle außerhalb der kontingenten Gegebenheit der erschaffenen Welt haben. Der Demiurg wird durch unendlichen oder endlichen Willen geführt. Er prägt diesen formativen demiurgischen Willen in die mit dem zugehörigen Appetit ausgestattete Materie der dritten Art ein (*materia confusa, prima, spiritualis*…). Das westliche Subjekt bekam die erste moderne Regel für die objektive Form des Kreuzzuges, welchen später der Militärspezialist Descartes für die mathematisch-technologische Eroberung der Welt anpasste. Das in der Schule der Oxforder und Pariser Illuminaten *ex nihilo* geschaffene neue Subjekt des Westens eignet sich den einheitlichen Sinn des Seienden im archetypischen Akt der ursprünglichen Begründung des Seienden an. Diese moderne Unverborgenheit des Seienden erhielt die dreifache objektive Gestalt der Wahrheit gemäß Anselms Wahrheit-*rectitudo*, Avicennas Wahrheit-*certitudo* und Rufus‘ Wahrheit-*coaequatio*. Die fromme Moderne hatte nach dem Jahr 1250 die im Modus der einen Wahrheit gegebene Theorie der Wissenschaft und verwendete die mystische Lektüre der Schrift für die philosophische Bestimmung zwischen Materie und Form (Kap. 4.1.2). Die Materie hat inhärenten Appetit darauf, sich alle Formen des Demiurgen anzueignen, welcher danach strebt, diese Formen durch seinen schöpferischen Willen in die Materie einzuprägen (*informatio*). Beide Appetite treffen sich erfolgreich, da sie von Gott gegebenen inneren Notwendigkeit dorthin geführt werden. Die archaische Hermeneutik fand ein weiteres Meisterwerk erotisch angeordneter Furien. Sie haben zu dieser objektiven Kopulation zwischen der nichtexistierenden Form und der nichtexistierenden Materie und zwischen dem getrennten menschlichen Körper und der Seele geführt. Die Mächte des intellektuellen Chaos wirken durch den mystischen Appetit des objektiven westlichen Demiurgen. Bonaventura steht am Anfang des modernen Weges zur objektiven Vollenden von Stoff und Form durch das universelle kosmische Sehnen von Form und Stoff nach demiurgischer Manipulation und mystischer Kopulation. In der Zeit des zeitgenössischen Nihilismus gibt es eine Geschlechtslose Kreatur, eine vollständige „*materia confusa*“. Wie jedes andere ideologische Produkt des nihilistischen Geistes, dieses noch nicht konkretisierte Individuum kann in seinem Geiste eine beliebige sexuelle Bestimmung empfangen.

Die industrielle Revolution hat diesen *appetitus* der mystischen Moderne in die wissenschaftlich-technische Unterwerfung der materiellen Welt säkularisiert. Es wurde durch die von Olivi begründete moderne Version des Kapitalismus geschaffen (Kap. 5.1.3). Der Kapitalismus wird von einem mythologischen Subjekt angetrieben, dessen Appetit einen universellen kosmischen Charakter erhält. Der irrationale *appetitus* des modernen Subjekts ist in der neuen Version des *Hoheslieds* auf den ebenso irrationalen *appetitus* der Welt getroffen (ch. 4.1.2). Der Kapitalismus als Ereignis des objektiven Seienden bewahrt also den Charakter der musikalischen *alétheia*. Aber seine historische Unwahrheit als irracionale Wanderung der modernen Metaphysik („Irre“) hat einen chaotischen, von subjektiv geformten Furien bestimmten Charakter. Bonaventura ist der Gründungsvater des Kapitalismus, da er sein akademisches und irrationales Gründungsmythos schuf. *In illo tempore*, als die beiden oben genannten irrationalen Mächte der Gier begannen, sich zu paaren, fand das ursprüngliche mythische Ereignis statt, das die ursprüngliche Kosmogonie des Kapitalismus schuf.

Die Unersättlichkeit des westlichen Demiurgen ist direkt in seiner dämonischen Natur gegeben. Die Natur des kapitalistischen Subjekts, das unter der Führung von Furien modelliert wurde, ist aus zwei Gründen dämonisch, die sich aus der „Subjekt–Objekt“ Beziehung ergeben. Das kapitalistische Individuum ist paranoid geworden, weil die objektive Hinterwelt, die durch die biblische Ontotheologie gegeben wird, nicht wirklich existiert. Diese objektive Kopulation mit dem mythologischen Appetit einer solchen gegebenen „Welt“ wird von einem modernen Subjekt durchgeführt, das *par excellence* schizophren ist, da es in mehrere inkompatible Substanzen unterteilt ist. Diese Tragikomödie der Musen definiert den kapitalistischen *conatus*, der sich aus der ursprünglichen demiurgischen Aneignung des objektiven Seins (*dativus obiectivus*) ableitet. Kehren wir zur ursprünglichen Form der zweiten Substanz zurück, die durch die moderne Kategorisierung der objektiven Donation gegeben ist, nämlich als *dativus possessivus*. Das Zusammentreffen zweier Formen des mystischen kapitalistischen „*appetitus*“ begründete den epochal bestimmten modernen Ge-Stell, der das kapitalistische Weltbild schuf (*dativus modi*, Kap. 4). Diese interessante und heute sehr problematische Akzidenz des modernen westlichen Subjekts behält den gleichen dämonischen Charakter wie die moderne Logik und Metaphysik. Nach dem Tod des modernen Gottes sucht der dämonische Kreuzzug der modernen Illuminaten den imperialistischen Gral im metaphysischen Nihilismus der letzten zwei Jahrhunderte der Weltkriege, des globalen Kapitalismus und der ökologischen Katastrophen, die überall auf der Welt geschehen sind. Diese Ereignisse bilden die letzte geologische Epoche, die zu Recht „Anthropozän“ genannt wird. Bonaventuras Konzept der universellen Regel und des demiurgischen Willens sendet die von Rufus und Kilwardby etablierte Objektivität zur Eroberung der Welt durch das schizophrene moderne Subjekt des Westens. Dieser Arbeiter entand zuerst im Modus der akademischen Mobilmachung angesicht der dämonischen Bestie mit dem Nummer 666. (Kap. 4.1.2). Diese nihilistische Gestalt des apokalyptischen Produzentes, wird im Werk von Ernst Jünger *Der Arbeiter* (1932) beschrieben. In den letzten Zeiten des Unverstandes und der totalen Mobilmachung, die bestrafenden Furien veränderten die Philosophie in ein ertragreiches kulturelles Unternehmen mit wissenschaftlichen Simulakren. Die Legien von nihilistischen Arbeitern, als *white-collars* umgekleidet, produzieren eine Unmenge der akademischen *science-fictions* im Fach der sogenannten „*humanities*“. Die Musen machten aus der Moderne ein postmodernes Kabarett. Seine musikalische Produktion der *post-truths* wird vom kapitalistischen und heute vom monetären Neoliberalismus gegebenen *dativus modi* gesteuert.

Bonaventura schuf eine kapitalistische Version von Rufus‘ *informatio* (OBJ II, Kap. 3.3.2). Jedem Schritt der *informatio* entspricht der zugehörige *appetitus* des Seienden, welche bereit ist, die vom Demiurgen betrachtete Form anzunehmen. Die Sehnsucht des Demiurgen nach dem Schaffen begegnet der Sehnsucht der Materie nach der Form. Die Analogie betrifft die Grundbegierde nach der Verfügung über die Materie, welche das zugehörige Subjekt in der als hypostasiertes *scibile* gegebene Materie der dritten Art erkennt. Die Moderne hat die Parusie der göttlichen demiurgischen Produktion vor sich, welche ein Illuminat im direkten objektiven Einblick betrachtet. Der erste Averroismus arbeitete mit dem Erkennen lediglich im Modus des metaphysischen Dativs, so dass er der göttlichen Wirkung als *causa prima* im vergangenheitlichen Modus in der Schöpfung folgen musste. Die von der Sonne des Intellektes und dem Licht von Gottes Gesicht erleuchtete Moderne schaut dem Gott der *Modernorum* über die Schulter und beschreibt den objektiven Prozess, wie dieser souveräne Demiurg die Welt erschafft. Bonaventura legte eine komplette Struktur der ontotheologischen Produktion des Seienden (*resolutio*) vor. Der Sentenzenkommentar erklärte die Rationalität dieser Produktion durch die dreifache Art und Weise der Sinngebung des Seienden. Die Welt bildet ein objektiv aufgefasstes System des dreifach manifestierten Sinns des Seienden. Das folgende Zitat begründet die Perspektive (*Vor-blickbahn*) des Sinns des Seienden, welche den modernen Weltentwurf des Demiurgen bestimmt.

„Die Dinge sind auf dreifache Weise in Gott enthalten. In Gott als prinzipiellem Hersteller der Produktion (*in principio producente*) sind die Dinge in potenzieller Rationalität gegeben (*in ratione potentiae*). Gott erfährt die Dinge in deren Exemplarität (*in exemplari exprimente*) und gibt ihnen somit die rationale Definition (*in ratione notitiae*). Schließlich bewährt er die Dinge im Hinblick auf deren Ziel (*in fine conservante*), was eine Handlung seines rationalen Willens ist.“ [[74]](#footnote-74)

Die neue ontotheologische Struktur verbindet die Bibel mit der Philosophie, indem sie eine durchgehend verknüpfte Serie der drei Bestimmungen des objektiven Seienden erschafft (*res tripliciter sunt in Deo*). Der göttliche Demiurg stellte als erster Kapitalist global die objektive Produktion des souveränen Sinnes des Seienden sicher (*in principio producente*).

Das erste mythologische *dativus possessivus* des Kapitalismus muss göttlich sein; *in illo tempore*, der moderne Gott produzierte die erste Lieferung (Ge-Stell) des objektiven Seienden vor sich selbst, in seiner absolut gegebenen Essenz und Interioritität. Dieses mystische Grundkapital der Moderne entsteht dadurch, dass der Prozess der schöpferischen Produktion die Natur des Seienden im ersten technologischen Prozess der Moderne verändert. Die göttliche Produktivität transformiert sich von einer exemplarischen Potenz in der göttlichen Essenz über die rationale Objektivität in der göttlichen Intelligenz in die reale Aktualität der Schöpfung durch Gottes Willen. Die Produktion des objektiven Seienden wird als absolutes Ereignis präsentiert. Die substanzielle Potenz des modernen Gottes als des ersten kapitalistischen Demiurgen ist durch nichts begrenzt (*in ratione potentiae*). Die technologische Produktion des Demiurgen muss rational sein, und zwar auf exemplarische Art und Weise, wenn er seine intentionalen Objekte erfährt (*in exemplari exprimente*). Gott aktualisiert seine explarische Produkte dank dem Akt des archetypischen Denkens, das die Exemplaria als rationale Essenzen betrrachtet (*in ratione notitiae*). Schließlich beaufsichtigt Gott die Gesamtproduktion des Seienden in seiner geschaffenen Finalität (*in fine conservante*). Diese geschaffene Produktion des realen Seins wird durch den Akt des souveränen göttlichen Willens bestimmt (*in ratione voluntatis*).

Schlussendlich erhält Gott dank der eigenen Aktualität (*in fine conservante*) die Gesamtheit des Seins in dessen erschaffener, durch den Akt des souveränen göttlichen Willens determiniert Aktualität (*in ratione voluntatis*). Bonaventura schuf eine vollständige *resolutio* des objektiven Seins innerhalb der modernen kapitalistischen Produktion. Seine mythologische Grundlage ist die von Avicenna geschaffene Intentionalität und Komitation im modernen Gott. Diese objektive Ebene des „*esse ad*“ (Software) im Gott (*potentia—exemplar—notitia*) ist von der realen Produktion der geschaffenen Welt (Hardware) getrennt. Durch die dreifache Bestimmung des Seienden im göttlichen Sein und im schöpferischen Intellekt entstand eine neue Form der objektiven Prädikation, welche im Modus *per prius* an die schöpferische demiurgische Aktivität anknüpfte. Im Modus *per posterius* ist diese Prädikation in Richtung Schöpfung gegeben, als ein Akt des kreativen Willens. Beide Etagen der demiurgischen Tätigkeit des Gottes und des Menschen sprechen einander im Modus der objektiv gegebenen mathematischen Analogie von Zahl, Maß und Gewicht. Diese Analogie knüpft an die zwei Etagen der absoluten schöpferischen Regel an (*in ratione potentiae – in exemplari exprimente*). Die durch den Akt der demiurgischen Intention und des aktuellen göttlichen Willens gegebene Gesamtheit der Welt hat in ihrer realen Manifestation als göttliches Opus einen objektiv-univoken Charakter (*in ratione notitiae*). Die Welt ist seit jeher als objektives und rationales *tertium ens* im göttlichen Denken vorgesehen. Da sie im Modus der schöpferischen mytologischen Analogie geschaffen wurde, hat die Realität zwangsläufig dasselbe objektiv-rationale Wesen in der Wirklichkeit.

Bonaventura entwarf die Gabe des objektiven Seins (*dativus obiectivus*) als ein ontotheologisches Verständnis des Sinns des Seienden (*Vor-blickbahn*), das im Modus der demiurgischen Produktion (*dativus modi*) gedacht wird. Dadurch veränderte sich grundsätzlich die Art und Weise wie die Moderne die Schöpfung betrachtet. Die neue Art des Ge-Stells nennt das demiurgische Subjekt als die Quelle des Seienden. Im Modus der mythologischen Komitation, demiurgischer Intellekt und Wille stellen diesem Sein die objektive and dann die reale Seiendheit zu. Die kapitalistische Weltanschauungder Moderne entstand durch die revolutionäre Vertauschung der aristotelischen *ousía* gegen die demiurgische *parousía* in Bonaventuras Schule der Pariser Modernisten. Die Dämonologie des Kapitalismus („Irre“) ist auf globaler Ebene wirksam geworden. Sie besteht aus der apokalyptischen Zahl und dem Namen „666“, die Bonaventura in die Welt gebracht hat. Er hat die mathematische Objektivität des Rufus in ein demiurgisches Werk verwandelt, das der moderne Gott exemplarisch ausführt und das die modernen Illuminaten auf ihre eigene rationale Weise aufgreifen. Diese Weltanschauung ermöglicht die unbegrenzte Produktion von sophistischen Simulakren im Modus von *Oxfordian Fallacy*. Bonaventura wurde zum Vater des modernen kapitalistischen Subjektes, indem er die aristotelische kategoriale Prädikation in die ontotheologische Prädikation „*in artificialibu*s“ überführte. Die Grundlage der Seiendheit ist in der schöpferischen und gestalterischen Aktivität des aktuellen Subjektes gegeben (*per actionem agentis*). Das erste technologische Projekt des Seienden existiert ursprünglich und zunächst im Denken des Gestalters (*ratio in mente artificis vivit*). Die im Modus *semel*‒*semper* gegebene Regel des Schaffens beruft sich auf Augustinus‘ Werk *Octoginta trium quaestionem*.[[75]](#footnote-75) Die gestalterische Idee ist im Denken des Handwerkers ohne Rücksicht darauf gegeben, ob er das externe Werk produziert oder nicht produziert. Die Ratio gilt als ideale Definition, wenngleich aus ihr niemals etwas entsteht (*ratio est, etiamsi nunquam aliquid per illam fiat*). Die objektive Existenz der Sache im Denken und der Wille des Demiurgen wird auf keinerlei Weise von der Tatsache beeinflusst, ob die Sache kontingent in der äußerlichen Welt existiert oder nicht existiert. Dies ist die typische Auffassung der porretanischen Prädikation *in artificialibus*, die Alvernus, Albert und Bacon lehnten in den Jahren 1240–50 resolut ab. Die lediglich im Denken gegebene analogische Ähnlichkeit kann nach Albert keine metaphysische Einheit des Seienden begründen, weil ihr die Prädikation der Kausalität aus hyparchischen ersten Substanzen fehlt (*non retinet ratio causalitatis*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Nach der Definition der in der *Zweiten Analytik* prädizierten Kausalität geht es um einen klaren Irrtum der theologischen Illuminaten. Die Causa im Denken des Gestalters kann nicht auf dem gleichen Niveau liegen wie die Kausalität der in der Realität wirkenden ersten Substanz. Der mystische Bonaventura glaubt jedoch mehr der Bibel und der objektiven, auf dem christlichen Glauben errichteten Metaphysik als der rationalen Argumentation der *Metaphysik*, welche auf dem kritischen Verstand der „Heiden“ wie Aristoteles und Averroës errichtet ist. Die gestalterische Idee lebt doch, auch wenn das äußerliche Werk vergeht. Die fundamentale Bestimmung des Seins wird im Denken und in der Intention des göttlichen Demiurgen verankert. Der moderne Gott ist der erste und exemplarisch gestaltete Eigentümer des technologisch angelagten Kapitals. Er bewahrt in sich virtuell alle gegenwärtigen und zukünftigen Zustände aller Ereignisse, die exemplarisch und objektiv in seinem Geist gegeben sind. Diese archetypische Illumination bildet den grundlegenden *locus specierum*, in welchen sich das Sein des Seienden die ewige exemplarische Objektivität bewahrt. Dieser *locus specierum* bildet das erste und deswegen das wichtigste Wissens-­ und Kulturkapital der Moderne. Diese „virtuelle“ Welt ist nicht nach der alten Natur der "*virtus*" als aktueller Zustand der Dinge geschaffen, da die Virtualität die moderne Bedeutung der objektiven Potentialität erhalten hat. Leibniz überarbeitete diese These für die Postmoderne als „prästabilierte Harmonie“. Er stattete das reale Seiende durch die postmoderne Theodicea mit dem Prinzip des ausreichenden Grundes aus.

Die Einführung des demiurgischen Willens in das System der Hypostasen der Porretaner stellt eine typische Äußerung der modernen franziskanischen Spiritualität dar. Die Auffassung der „*rationes exemplares*“ als potenzieller Absicht des schöpferischen Willens und eines potenziellen Gegenstands im göttlichen Intellekt erschuf einen Träger (*subiectum*) für das sekundäre Niveau der erschaffenen Rationalität (*rationes seminales*). In der realen Welt entstand ein moderner Produzent und Träger (*subiectum*) der modernen hypostatischen Einheit der Seienden der dritten Art. Die moderne „*res*“ist als *scibile, individuum* und *concretum* gegeben. Dieses letzte Individuum und Konkretum, das durch den Abstieg der Formen in die mannigfaltige Potenz der hypostasierten Materie gegeben ist, ist zugleich die eigentliche erste Substanz und die universelle zweite Substanz. Der erste Averroismus wies die akademischen Illuminaten vergeblich darauf hin, dass das *tertium ens* auf keinerlei Weise real in dieser sophistischen Gestalt existieren kann. Die objektive Bestimmung des Seienden gründet nicht in der Realität, sondern in der mythopoetischen Ontotheologie. Rufus schuf die erste Version des *dativus obiectivus* aufgrund der Konversion des objektiven factum und der Realität (OBJ II, Kap. 3.3.4). Bonaventura ergänzte Rufus, indem er die Schöpfung aus der *Genesis* im Modus des philosophischen Neuplatonismus gemäß der Toledischen Schule wiederholte. Diese allegorische Lektüre der Bibel im Modus des Neuplatonismus wurde zum ersten Mal von Philon von Alexandria konstituiert. Bonaventura ergänzte das jüdische *factum* von Philons erstem, aus der spirituellen Form gegebenen Adam, indem er ein christliches *factum* des objektiven Adams aus spiritueller Materie erschuf (Kap. 4.1.2). Die Moderne vollendete das neuplatonische Denken Philons, welchem der immaterielle Adam lediglich als reine, archetypisch im neuplatonischen Diakosmos existierende Form zur Verfügung stand. Durch die Verbindung von Philons und Bonaventuras Mythopoetik, es entstand das moderne Subjekt des Westens und dessen objektive Weltanschauung. Bonaventura schuf den Gründungsmythos der Moderne, indem er die nach den *Nominales* definierte porretanische Hypostase in ein objektives *factum* des demiurgischen Willens umwandelte. Bonaventura verfügt über kein Modell der neuplatonischen Emanation der Formen, aber über das System der avicennischen Komitation und der porretanischen Prädikation der hypostasierten göttlichen Intentionen. Dieses System der Prädikation entstand auf der Grundlage der nominalistischen Auslegung der *Kategorien* um das Jahr 1230 (OBJ II, Kap. 3.1.2). Die objektiven Exemplaria werden in der Richtung nach unten zuerst durch den reinen, in der Ordnung des christologischen *verbum Dei* gegebenen Akt des göttlichen Denkens und Willens und dann auch durch den menschlichen, in der Ordnung *verbum mentis* gegebenen Akt von Denken und Willen prädiziert. Dadurch entstand eine neue Formenhierarchie vom modernen Gott in Richtung nach unten (*formae exemplares / seminales / naturales*). Die umgekehrte Lektüre der Welt von den hylemorphischen Formen aus begründet die Anabasis der Moderne in Form der objektiven Jakobsleiter. Die ontotheologische Sphäre der Bestimmung des Seienden war mit dem schöpferischen Mythos *Genesis* verbunden und verband das neuplatonische und das aristotelische Projekt der Metaphysik miteinander. Die in der Intention und im Willen des göttlichen und des menschlichen Demiurgen produzierte mystische Objektivität wurde zum Ursprungsort der modernen Wissenschaften (*ortus scientiarum*). Der moderne Gott als erster Produzent von Objektivität stellt das erste technologische Kapital der Moderne dar. Die moderne Welt wurde zu einem homogenen Ganzen, welches zum modernen Erkennen und zur Manipulation bestimmt war. Die durch den Willen gegebene objektive Begierde des Demiurgen entspricht der objektiven Begierde der Materie, welche deswegen hier ist, um dessen rationale und voluntaristische Regel anzunehmen. Die Auffassung der modernen Begierde wird von Bonaventuras Schüler Olivi in das Konzept des Willens als eines weiteren Seiendes der dritten Art modifiziert. Deswegen entwarf Olivi das erste Konzept der kapitalistischen Ökonomie (Kap. 5.1.3). Die modernen Illuminaten eröffnen nach den verlorenen Kreuzzügen den objektiven Kreuzzug des Westens. Bonaventura nahm es auf mystische Weise voraus, im Zeichen der eschatologischen Bestien aus dem *Buch der Offenbarung* (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, Kap. 4.1.2). Bonaventuras „bestialische“ Form der Metaphysik wurde auf dem demiurgischen Willen begründet und damit eröffnete sie neue Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit des enstehenden Kapitalismus.

An der modernistischen Fakultät in Paris wurden die objektiven Hypostasen von Rufus mit der Ontotheologie von Bonaventura kombiniert. Dadurch entstand um das Jahr 1255 das integrale System der objektiven Ontotheologie. Es wandelte sich im Postmoderne des 17. Jahrhunderts ins System von *metaphysica generalis* um. Zum Träger dieser modernen Gestalt des demiurgischen Willens gehört sowohl die reflexive Selbsterkenntnis als auch Kreativität. Der subjektive Wille existiert laut Bonaventura als einzige metaphysische Potenz, welche nicht nur materiell und passiv determiniert wird. Das voluntaristische Subjekt der *Modernorum* gestaltet den *appetitus* der Materie um, welcher als reine essentielle Potenz gegeben ist. Diese Potenz ist an das Konzept der hypostasierten Materie der dritten Art gebunden und bildet den objektiven Gegenpol der subjektiven Fähigkeit des Demiurgen (*obiectum*). Die objektive Materie wird im Modus von Rufus‘ *informatio* gemäß der zweifachen Regel geformt. Bonaventura leitet die moderne Epoche der globalen Dominanz des Seienden durch den subjektiv determinierten Willen ein.

„Einzig der Wille beherrscht sein eigenes Handeln (*sola voluntast est domina sui actus*) und bewegt sich selbst (*sola est se ipsam movens*). Daher ist der Wille als einzige fähig, die Welt sich aktiv zu eigen (*ipsa sola est, cuius est active uti*). Die übrigen Fähigkeiten sind auch materiell und passiv bestimmt, so dass sie mittelbar auf die Welt hinweisen, aber kein Akt dieses Hinweisens sind (*habent referri et non referre*).“ [[76]](#footnote-76)

Der von den Franziskanern hoch geschätzte Wille stellt eine menschliche Potenz dar, welche sich selbst determiniert (*domina sui actu*) und ebenso wie die Seele bei Platon die Quelle der eigenen Bewegung ist (*sola est se ipsam movens*). Die wichtigte ist die Bestimmung des Willens durch den Begriff „*cuius est active uti*“. Die Aktualität des Willens ist im ontologischen Modus der demiurgischen Aneignung des Seienden (*Er-eignen, dativus possessivus*) gegeben. Unter dem Gesichtspunkt der augustinischen Unterscheidung zwischen „*uti*“ und „*frui*“ bezieht sich der demiurgische Wille auf die Welt, die durch den Willen des menschlichen Demiurgen geregelt wird. Diese Vorgehensweise führt im Augustinismus Bonaventuras zu einer wichtigen Veränderung des Charakters der Produktion, die in ihrer produktiven Natur (*uti*) säkularisiert, also kapitalistisch wurde. Hätte sich die Definition des demiurgischen Willens auf „*frui*“ bezogen, müsste er durch die göttliche Form der „*regulae* *agentis increati*“ geregelt werden. Die Durchsetzung der objektiven Wahrheit des lateinischen Westens ist mit der ersten Sekularization des demiurgischen Trägers des modernen Willens verbunden. Dieses Ereignis stellt die *Lichtung* von Wahrheit und Unwahrheit der nachfolgenden kapitalistischen Epoche dar. Die durch den demiurgischen Willen der Illuminaten gegebene Macht verwandelte die Realität in die moderne Konkretheit (Rufus‘ *concretum*). Die Wahrheit wird nicht länger aus der Sicht der von „Häretikern“ wie Aristoteles und Averroës gegebenen Metaphysik bestimmt. Die Moderne vertauschte die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit mit der Produktion der als souveränes *factum* des göttlichen und des menschlichen Willens gegebenen Wahrheit. Bonaventura begründete die neue ontotheologische Konstruktion im Modus der kapitalistischen *resolutio*, die an den modernen Demiurgen gebunden ist. Das objektive Wissen ist mit dem demiurgisch konzipierten Willen als oberster schöpferischer Form verbunden. Es steht am göttlichen Anfang und sowohl am völlig säkularisierten Ende des gesamten Produktionsprozesses (*dativus finalis*).

Kehren wir zur Explikation der ersten drei Kategorien des objektiven Dativs zurück (Kap. 4). Bonaventura erstellte ein Itinerarium der Moderne, indem er die ersten drei Bestimmungen des epochalen Dativs (*dativus* *possessivus*, *auctoris*, *finalis*) durch den demiurgischen Charakter der Produktion zu einem Ganzen zusammenfügte. Das folgende Zitat legt die moderne Vision „*discrete videamus*“der Porretaner dar, welche in die demiurgische Aktivität des Subjektes umgestaltet worden war. Das Subjekt sieht vor sich eine neue Welt der Seienden der dritten Art. Die objektive Notwendigkeit betrachtet sie univok sowohl an den Dingen als auch im Subjekt aus Richtung des objektiv ewigen und hypostasierten göttlichen Exemplars. Dessen Funktion wurde von Leibniz‘ Mathematik übernommen. Das folgende Zitat bietet einen ersten Überblick über die objektive Weltanschauung.

„Dieser notwendige Habitus (*necessariam habitudinem*) lässt sich nicht nur in den existenten Dingen, sondern auch in den nicht existenten erkennen. Wenn der Mensch existiert, dann gilt, dass er, wenn er [real] flieht, sich [habituell] bewegt. Diese Herleitung gilt, auch wenn der Mensch nicht real rennt. Die Notwendigkeit des Urteils (*illationis necessitas*) kommt nicht aus der existenten, materiell gegebenen Sache, da diese lediglich kontingent gegeben ist. Auch diese Notwendigkeit ist nicht aus der Existenz der Sache im Denken gegeben; es handelt sich nicht nur um ein Konzept, da diese Notwendigkeit in der Sache selbst liegt. Die Notwendigkeit des Urteilens kommt aus der ewigen Art und Weise der exemplaren Herstellung (*ab exemplaritate in arte aeterna*). Gemäß dieser Exemplarität haben die Dinge eine habituelle Neigung und potentielle Tendenz, sich miteinander zu verbinden (*res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem*) und sind so die Vergegenwärtigung jener ewigen Gestaltung (*aetarnae artis repraesentationem*).“ [[77]](#footnote-77)

Das Zitat stützt sich auf die vorab gegebene objektive Existenz der Sachen. Diese logische Existenz ist durch den negierenden Konjunktiv gegeben (*tunc esset fictio, si non esset in re*). Der der realen Existenz hinzugefügte negative hypothetische Konjunktiv „*si non esset*“beweist die Ausgangsposition der Moderne. Die reale Existenz der Sache ist nicht wichtig, sondern das objektive essenziel gegebene Konstrukt. Der zweite Averroismus belichtet den Sinn des Seienden von hinten und fixiert die porretanische Hypostase durch den an das demiurgische Subjekt gebundenen Habitus. Der moderne Bonaventura, der postmoderne Descartes und der Leibniz behaupten, dass die Beziehungen der Sachen untereinander im göttlichen Denken gegeben seien (*venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna*). Dank dem göttlichen Ingenius und der Produktionsregel, Gott schafft eine ewige Repräsentation der realen Kausalität (*secundum illius aeternae artis repraesentationem*). Die auf die ontotheologische Auffassung der Notwendigkeit gestützte Deduktion (*illationis necessitas*) begründet im lateinischen Westen die erste objektive Struktur der Welt. Simplikios hypostasierte zum ersten Mal den Habitus durch eine neue Auslegung dieser in Aristoteles‘ *Metaphysik* gegebenen kategorialen Bestimmung (ἐνέργειά τις; OBJ I, Kap. 1.3.2). Bonaventura setzte die diese habituelle Energie frei, indem er sie mit objektiver Faktizität und somit auch mit geschichtlicher Wirksamkeit ausstattete. Das Zitat legt dar, dass neben der an die kontingente Interaktion zwischen den ersten Substanzen gebundenen Notwendigkeit in der Realität eine habituelle Gegebenheit der Dinge existiert, welche objektiv durch die auf Grund der schöpferischen Produktion gegebenen Notwendigkeit determiniert wird. Die exemplarische Notwendigkeit der Schöpferhandlung wird durch die Analogie der seminalen Formen sichtbar, die in der Schöpfung gegeben sind. Die Welt ist im göttlichen Denken objektiv-exemplarisch anwesend. Durch die ontotheologische Deduktion wird die reale Welt aus dem objektiven Diakosmos herausgenommen (*deducere*), in dem die seminalen und objektiven Rationalitäten wirken. Die Hinausführung der höheren Form der Objektivität in eine niedere gewährleistet die Ähnlichkeit der zwei Formen (*ratio exemplaris*, *seminalis*), der zwei Regeln und der zwei Gestalten des leistungsfähigen Willens des uneingeschränkten und eingeschränkten Demiurgen. Wieder wird eine Analogie von Jamblichos‘ Schema „Uneingeschränkt–Geschränkt“ verwendet (OBJ I, Kap. 1.3.1). Mit Aktualität und demiurgischer Energie aufgeladene souveräner Wille nimmt die Stafette der objektiven Bestimmung und schickt sie in die Welt hinaus. Die Analogie zwischen der schöpferischen und der gestalterischen Regel stellt sicher, dass die Bindung zwischen der exemplarischen und der der seminalen Hypostase den Charakter des im Intellekt gegeben objektiven *concretum* oder des realen, in der Realität gegebenen demiurgischen *factum* hat. Die göttliche Schöpfung ist notwendigerweise als habituelle Schöpfung gegeben, welche aus dem göttlichen Denken in die Aktualität hergeleitet wird. Die auf der Grundlage von *Oxfordian Fallacy* konstruierte Deduktion bedarf zu einer wahren Schlussfolgerung nicht der Kausalität der realen ersten Substanz (*verum etiam in non entibus*). Bonaventura erschaffte eine neue Form des Erkennens mit einem absoluten und dogmatischen Anspruch an die durch die Offenbarung ontotheologisch gegebene Wahrheit. Der Glaube am göttlichen kreativen Genius und an dessen ewige und universell gültige Regel ersetzte die erste Substanz, was in der Postmoderne von Descartes wiederholt wurde. Bonaventuras bildete moderne Metaphysik als ontotheologische Version von *Oxfordian Fallacy*. Die Verbindung von Form und Materie als *tertium ens* wird durch den souveränen Willen des Subjekts gewährleistet. Diese mystische und mytologische *copulatio* begründet die moderne ontotheologische Objektivität. Duns Scotus veränderte diese Mythopoetik zur universellen Metaphysik um. Leibniz ersetzte die Präsentation der demiurgischen Tätigkeit im göttlichen Denken (*aeternae artis repraesentationem*) durch das göttliche Kalkül (*la région des vérités éternelles*, Kap. 5.2.3). Die Mathematik vollendete den von Grosseteste und Rufus eröffneten Marsch der Moderne. Die reale Existenz der Dinge ist frei austauschbar mit der mentalen Vorstellung der Dinge. Der anglikanische Bischof Berkeley psychologisiert schließlich Bonaventuras zitierte „*illationis necessitas*“ in der voll nihilistischen Version von *Oxfordian Fallacy*, weil die reale Welt auf das reine Erleben des Subjekts reduziert wird (*esse est percipi*). Das moderne Subjekt erhielt das neue Habitat nicht in der Realität, sondern im souveränen Willen. Dessen Aktualität lieferte die unzweifelhafte Grundlage (*subiectum*) für die epochale Wirksamkeit von Rufus‘ Modell der Wahrheit als der Assimilierung der Seienden der dritten Art. Dadurch bekam das moderne Subjekt ein Habitus definerte als aktualisirte Substanz. Das so etablierte kapitalistische Subjekt konnte sich schließlich aufmachen, die Welt im Modus der objektiv-christlichen „*informatio*“ zu erobern. Die neue Form der Welt wird durch seinen Willen bestimmt, und die ungehorsame Materie hat den inneren Wunsch, diese mythologische Last des weißen Mannes zu übernehmen.

Die ökonomischen Verhältnisse veränderten sich bereits im 12. Jahrhundert grundsätzlich, als systematisch feudale Eroberungskriege geführt wurden. Neben dem durch seinen Treueeid gebundenen Ritter entstand die Kategorie der Söldner.[[78]](#footnote-78) Diese Söldner (*ruptuarii*) wurden für Militärdiente bezahlt und bekamen einen Anteil an der Beute. Die von den Feudalherren angeworbenen marodierenden Söldnerbanden stellten das erste System von Lohnarbeit und freien Arbeitskräfte dar, die auf kapitalistische Weise augbeutet wurden. Dieser Militärkapitalismus verwandelte sich in die erste Form des Imperialismus, der ab dem 16. Jahrhundert die überseeischen Gebiete und Kolonien eroberte und ausplünderte. Die erste moderne Form einer an Gewinnen aus den eroberten Gebieten interessierten kolonialen Aktiengesellschaft entstand bereits während des ersten Kreuzzuges (1099).[[79]](#footnote-79) Der erste globale Protagonist moderner kolonialer Eroberung war Venedig während des vierten Kreuzzuges. Der Doge Enrico Dandolo (†1205) verpflichtete sich für Venedig, dass er im Ganzen 33.000 Kreuzritter nach Ägypten überführt und den vierten Kreuzzug mit 50 Galeeren ausrüstet. Als Belohnung verlangte er 85.000 Goldmark und den halben Anteil an den eroberten Gebieten. Anstelle des Heiligen Landes eroberten und plünderten die manipulierten Kreuzritter das Zentrum des orthodoxen Christentums Konstantinopel (April 1204). Diese in die Zerstörung Konstantinopels gesteckte imperialistische Investition war für Venedig in höchstem Grade vorteilhaft. Außer der erworbenen Beute und den Gebietsgewinnen wurde der Haupthandelskonkurrent der Veneter im Mittelmehr und an der Adria beseitigt. Ein Beispiel der ersten kapitalistischen Kolonien modernen Typs sind die Inseln Kreta und Korfu, welche seit dem vierten Kreuzzug am Anfang des 13. Jahrhunderts ausgebeutet wurden. Am Ende desselben Jahrhunderts erhält diese Weltanschauung ihre moderne *raison d’être*, aus welcher ab dem 19. Jahrhundert die *raison d’état* wurde. Karl Marx erinnert indes daran, dass die Geburt der modernen Formen der Ökonomie von der Epoche des Kapitalismus unterschieden werden muss.[[80]](#footnote-80) Dann muss man von *dativus possesivus* (die Wirtschaft) zu *dativus modi* (das politische und soziale System) wechseln. Die Schaffung des Systems muss man von der kapitalistischen Ökonomie unterscheiden, da diese schon vorher war. Das erste kapitalistische System, das auf der neuen Form des *dativus possessivus* basierte, entstand im England des 17. Jahrhunderts durch die Neudefinition der landwirtschaftlichen Feudalpraxis als neue Form des Ge-Stells. Der Zufluss von Gewinn beruhte auf dem Tauschwert und dem potenziellen Gewinn, der durch die systematische Verbesserung der landwirtschaflichen Produktion geschaffen wurde.[[81]](#footnote-81) Im Kapitalismus des 19. Jahrhunderts wird das Kapital zu einer dominanten Macht, welche die Gesellschaft im Modus des *dativus modi* prägte (Kap. 5.1.3). Durch die Transformation von Bonaventuras mystischen Regeln in Marx‘ ökonomische Postulate entstand eine neue Gestalt der objektiven Odyssee des Westens. Die objektive Produktion des Seins verläuft nach ewigen Regeln (*aeternae artis repraesentatio*). Die Gültigkeit von Bonaventuras auf die Produktion des natürlichen Agenten bezogenen objektiver Regel (*regula agentis creati*) begründen neuen Modus der kapitalistischen Herstellung des objektiven Seienden, das vor dem demiurgischen Subjekt gestellt wird (Ge-Stell). Bonaventura schickte das westliche Subjekt auf die objektive Reise des Geistes, der die neue Odyssee durch die Schöpfung unternahm. Während Odysseus‘ Reise vom Lauf der realen Sonne geleitet wird, wird der Weg seines modernen Doppelgängers von Furien durch Sonnenintellekt gelenkt. Der moderne Geist nahm als Wegweiser in die Welt das Werk *Itinerarium mentis in Deum*. Dann wird über die mystische Jakobsleiter das gesamte Sein durchschritten, das auf der Grundlage des analog gedachten und demiurgisch geregelten Seienden (*ens creatum, increatum*) geschaffen wurde. Das Itinerarium der Postmoderne wird auf die gleiche Weise durch Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) begründet. Der sich selbst entfremdete Geist geht hinaus in die Welt, wo er sich voll durch die geschichtliche Selbsterkenntnis der entfremdeten Figuren des Bewusstseins findet. Der absolute Geist hält sich auf der Reise der Selbsterkenntnis an die durch die Logik der Geschichte gegebene Schöpferregel. Er bildet die Geschichte durch die eigene Bewegung des Denkens. Der Imperativ des Selbsterkennens stellt durch den konkreten Begriff dessen fundamentale Regel dar, welche der hegelianische Geist als seine *potentia substantialis* besitzt. Die Jakobsleiter der Postmoderne bildet nach dem Tod des modernen Gottes die geschichtliche Entwicklung des absoluten Begriffs. Die durch *illuminatio*-Mystik gegebene Faktizität und Mathematik wurde bei Hegel zur absoluten Logik des Begriffs. Diese Odyssee bildet das Habitat des modernen westlichen Subjektes von Homer bis hin zu Nietzsche. Die nihilistische Epoche wandelte den theoretischen Habitus von Moderne und Postmoderne in faschistische instrumentelle Rationalität um. Deren Konsequenzen brachte zum ersten Mal die Frankfurter Schule im Werk *Dialektik der Aufklärung* zum Vorschein, welches während des zweiten Weltkrieges entstand.[[82]](#footnote-82) Im Unterschied zum spekulativen und idealistischen Hegel erstellte der Realist Marx einen politisch-ökonomisches Itinerarium des Geistes auf der Grundlage der durch die objektive Bewegung des Kapitals gegebenen Regel.

Marx‘ Denkerreise wurde durch Rufus‘ Termini „*speculative*“und „*concretive*“ eröffnet (OBJ II, Kap. 3.3.3). Der Kritiker an Hegels Rechtsphilosophie begriff, dass die spekulative Philosophie der Geschichte über keine konkrete Grundlage mehr verfügte. Die fälschlicherweise gegebene Ideologie der platonisierenden Zeitgenossen stellt nach Marx einen grundsätzlichen Irrtum des Verstandes dar. Die im Rahmen der so genannten *„deutschen Ideologie“* gegebene Illusion muss eine kritische Revision durchlaufen. Die Einleitung zum Werk *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) aktualisiert in der Postmoderne den Streit des Averroës mit den neuplatonischen Alexandrinern, welche die erste Moderne durch Verfinsterung der ersten Substanz begründeten (*quod contingit Modernis*; OBJ I, Kap. 2.4). Marx legt dar, dass der deutsche Idealismus die Realität durch Hegels Avicennismus verdrängt hatte. Dadurch entstand die Illusion der Faktizität, welche als geschichtliche Bewegung des Begriffs gegeben war, anstatt dem realen Kampf der gesellschaftlichen Klassen um die Macht zu folgen. Der Begriff existiert als Realität nach Marx lediglich im Denken der ideologischen Illuminaten.

„Die Naturvölker erlebten ihren prähistorischen Zustand in der Einbildungskraft, in der Mythologie. Ebenso haben wir Deutsche unsere späte Geschichte in Gedanken, in der Philosophie erlebt. Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne dass deren geschichtliche Zeitgenossen würden.“ [[83]](#footnote-83)

Das Itinerarium des ökonomisch bedingten Denkens folgt nach dem Marxismus der realen Kausalität in der Welt, ebenso wie Aristoteles und Averroës. Die konfliktreiche Odyssee des neuen, durch die Kreisbewegung des Kapitals gegebene *scibile* erschuf das gesellschaftliche System des Kapitalismus. Marx lehnte gleich zu Anfang seines philosophischen Weges Hegels avicennistische Gestalt der Arbeit und der geschichtlichen Entwicklung ab, welche sich ganz im Bewusstsein abspielt und dann in die Realität übergeht. Die die Gegenständlichkeit erzeugende Arbeit ist zunächst kein Begriff im Denken und dann Realität, sondern genau umgekehrt.[[84]](#footnote-84) Der geschichtlich handelnde Mensch objektiviert sich für andere und in der realen Welt durch seine Arbeit. Dann muss diese reale Kausalität im Modus von Aristoteles‘ Mittelglied des wissenschaftlichen Beweises (*medium*) eine philosophische Deutung der Geschichtlichkeit begründen. Marx analysiert die geschichtlichen Wandlungen des Kapitals, welche das nihilistische Itinerarium des gegenwärtigen Kapitalismus bilden. Das „Kapitalismus“ genannte Simulakrum der Welt entsteht durch die Odyssee des in der Kreisbewegung „Geld – Ware – Geld“ gegebene Kapitals (die so genannte *dialektische Darstellung*).[[85]](#footnote-85) Die Kreisbewegung des Kapitals erschafft eine scheinbare univoke Ganzheit der objektiv entfremdeten Form von Arbeit und Denken. Diese Ganzheit existiert in Wirklichkeit im realen Konflikt zwischen den zwei Grundklassen in der Gesellschaft, welche um die vom bourgeois-demokratischen Staat kontrollierte Macht. Marx verwendete den Terminus „Kapitalismus“ in einer neuen Bedeutung. Er untersuchte die politisch-ökonomische Art und Weise, mit der die Wirtschaftsakteure die Welt gestalten, indem sie Regeln aufstellen. Die vorausgegangenen Auffassungen der klassischen Ökonomie setzten lediglich eine objektive Analyse von Produktion, Distribution und Konsumption der Ware voraus. Die klassische Ökonomie schuf einen idealisierten Porphyrios′ Baum, der durch die Abstraktion verschiedener wirtschaftlicher Einheiten (nationale, regionale) gegeben war und diese dann in kleinere abstrakte Teile bis hin zum wirtschaftlichen Individuum unterteilte. Marx ging von der realen Gestalt der durch die geschichtlich gebildete Kausalität der Arbeit gegebenen Ökonomie aus.[[86]](#footnote-86) Der realistische Ansatz zur ökonomischen Kausalität zeigte das Primat der demiurgischen Produktion, welche die gegenwärtige Epoche gestaltet. Das kritische Werk über die Ökonomie setzte die Produktion in Zusammenhang mit der Bewegung des Kapitals. Die Verbindung beider Formen von „*regulae*“ schuf eine fundamentale Rationalität (*regula agentis creati*) der neuen Epoche. Der Begründer der realen, gesellschaftlich gegebenen Ökonomie deutete die postmoderne Sophistik der kapitalistischen Entfremdung durch das Kapital als neue Form des Seienden der dritten Art. Die gesamte Epoche entfremdet sich aktiv mittels dieses tertium ens, indem sie sich wie in einem Zerrspiegel kontempliert (*speculum*).

Die nihilistische porretanische, „Kapital“ genannte Hypostase wurde zu einem Körper und wohnt unter uns seit dem 18. Jahrhundert in Gestalt des historischen *factum*. Die postmoderne Form des Kapitals repräsentiert das neue Seiende der dritten Art, welches durch die spezifische ökonomische Produktion gegeben ist. Auf der Grundlage der politischen Ökonomie von Marx bewertet die Hermeneutik das Kapital als ein neues *tertium ens*. Marx demaskierte die falsche Univozität des Kapitals, welches zuvor in Form des objektiven *scibile* existiert hatte. Die Genialität von Marx′ Analysen der modernistischen Irre namens „Kapitalismus“ liegt darin, dass er die zirkuläre Bewegung des Kapitals in der Gesellschaft in umgekehrter Weise analysierte. Deshalb begründete Marx die politische Ökonomie als eine neue geisteswissenschaftliche Disziplin. Die erste und völlig unsichtbare Rationalität geht vom verborgenen Überbau (dem heutigen „*Deep state*“) aus, der die erste Ebene der als Ideologien (*rationes exemplares*) maskierten klassenimperialen Interessen hervorbringt. Sie wirken sichtbar auf die ökonomische Basis zurück, um die neue Form der kvazi-rationalen Argumente anzunehmen, die von Medien, Politikern und Propagandisten aller Art verbreitet werden (*rationes seminales*). Diese kapitalistische Kombination von ideologischen und politischen Motivationen (*regulae agentis creati*) bestimmt dann den demiurgischen Produktionswillen aller kapitalistischen Subjekte (*informatio*). Die Re-Präsentation der ideologisch, politisch und ökonomisch vorgegebenen exemplarischen Formen des Kapitals erfolgt durch das entfremdete Bewusstsein der kapitalistischen Subjekte. Paraphrasieren wir einen Satz des oben zitierten Bonaventura. Entsprechend der ideologischen Exemplarität, den Ideologien und den Klasseninteressen haben die demiurgischen Elemente im Produktionssystem eine habituelle Tendenz, sich miteinander zu verbinden (*res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem*). In dieser verfremdeten Form sind sie eine völlig treue und tragikomische Darstellung des kapitalistischen Irrtums (*Capitalist Fallacy*” ) im Modus der *alétheia* (*aeternae artis repraesentationem*). Die modernistische Form von *Oxfordian Fallacy* erhielt einen weiteren Doppelgänger durch Bonaventura als herausragenden Vertreter der Schule *sophistae Latini*. Das schizophrene Denken des Kapitalismus stellt exemplarische Entfremdung von Arbeit und Kapital her. Sekundäre Phänomene beweisen objektiv im Modus der anschließenden (politischen, ideologischen, kulturellen, religiösen, ethischen) Repräsentation die grundlegende Entfremdung des Subjektes. Der Prozess der Repräsentation des kapitalistischen Subjektes wird durch die Wandlungen des Kapitals geprägt, welche im entfremdeten Bewusstsein dieser oder jener Klasse und des Individuums vergegenwärtigt werden. Bonaventuras zwiefache Regel wird durch die zweifache Beziehung zu den Produktionsmitteln ersetzt, welche die Grundformen der Entfremdung des Menschen produzieren. Die Bewegung des Kapitals im kapitalistischen System folgt dem ursprünglichen ontotheologischen Konzept der Notwendigkeit von Bonaventura (*illationis necessitas*), das Marx in die von der politischen Ökonomie erzeugte Notwendigkeit umwandelte. Die durch die politische Ökonomie beurteilte Realität erhielt durch die Kritik der deutschen Ideologie eine neue Form gemäß des oben angeführten Bonaventura (*secundum artis repraesentationem*). Die phänomenologische Beschreibung dieser entfremdeten Bewusstseinsformen kategorisiert wissenschaftlich die demiurgische Tätigkeit und das Bewusstsein der zugehörigen Subjekte, welche den Kapitalismus auf ihren Schultern oder auf ihren Bankkonten tragen.

Die Gründungsregel der neuen demiurgischen Epoche ist nicht nur ideologisch und ökonomisch, sondern auch kulturell gegeben, was von verschiedenen neomarxistischen Schulen und Richtungen analysiert wird. Die gegenwärtige Gestalt des Kapitals stammt aus der jetzigen französischen Schule der Annalen. Die Historie der langfristigen Veränderungen (*longue durée*) analysierte drei Jahrhunderte der strukturellen Wandlungen in der Akkumulierung des Reichtums (Piketty 2013). Durch die Verabsolutierung des Kapitals, d. h. durch dessen Trennung von der industriellen Produktion und die anschließende nihilistische Bewegung des aus den Finanzderivaten geschaffenen globalen Schuldengeldes entstand eine neue „exsistierende“ dritte Welt aus einem Promille der zeitgenössischen Illuminaten. Rufus‘ Werk *Speculum animae* erhielt durch die postmoderne Aktualisierung von Marx‘ Werk *Das Kapital* (1867) und vor allem in dessen philosophischen Bemerkungen zu diesem Werk (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858) ein neues Geistesleben. Die ursprüngliche Version der mystischen Faktizität des Westens entdeckte der Visionär Joachim von Fiore und übergab sie der Gesellschaft der modernen Illuminaten. Die Oxforder Filiale dieser *intelligentia spiritualis* erwartete die objektiv notwendige Ankunft des Antichristen. Deren mit dem Oxforder analytischen Denkens ausgerüsteten Nachfahren in der *City of London* erwarten den apokalyptischen Fall des Dollars und den Zusammenbruch der Spekulationsblasen. Dann jedoch tritt ein durch die Ankunft des Bank-Messias gegebenes eschatologisches Investitionsereignis ein. Dieses eschatologische Investitionsereignis tritt zwangsläufig ein, und alles wird durch die Ankunft des Bankenmessias gerettet, der jetzt in Form der digitalen Zentralbankwährung (*Central Bank Digital Currency*) angebettet wird. Ihre erfolgreiche Präsentation an der Börse wird als eine neue Form der virtuellen Schulden und realen Sklaverei gegeben werden.

Die erste Art von dämonischer Logik, die von Grosseteste geschaffen wurde, erzeugte eine neue logische Form aufgrund des zukünftigen Kommens des Antichristen. Das ist es, was die aktuellen Finanzinstrumente jetzt entsprechen. Hermeneutisch gesprochen basiert das heutige virtuelle Finanzwesen auf der gleichen Form von Ge-Stell, d.h. auf einer kapitalistisch organisierten Zustellung der dämonischen Essenzen der dritten Art. Anstelle des von den mittelalterlichen Illuminaten erwarteten Antichristen kam der Kapitalismus der neuzeitlichen Illuminaten, um Bonaventuras Itinerarium der westlichen nihilistischen Metaphysik zu vollenden. Der Weg ist mit der Zahl „666“ der apokalyptischen Bestie aus dem Neuen Testament signiert. Die Intuition des solaren Intellekts (OBJ II, Kap. 3.1.2) beobachtet beide Formen dieses mystischen oder kapitalistischen *scibile*, der real nicht existiert. Die mythische Kreisbewegung der neuen Repräsentation von Macht und Wissen bestimmt den Demiurgen in der Epoche des metaphysischen Nihilismus charakterisiert. Aus dem spekulativen Spiegel des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts wurde nach den Kriegen und den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts das Gesicht der globalen Gorgona. Die zeitgenössische Form der korporativ-faschistischen Entfremdung von der Realität der ersten Substanz bestätigt die Degradierung der metaphysischen Form der Abstraktion auf eine mathematische Regel. Das Phänomen *High Frequency Trading* und die mit ihm verbundenen Börsen- oder Kapitalspekulationen zeigen, dass der Kern des nihilistischen Ökonomismus in der Epoche der neoliberalen Spekulationen lediglich von der mathematischen Abstraktion gebeut. Das alles enthält fast keinen ökonomischen Wert. Dieser vulgäre neoliberale Nihilismus, welcher im Rahmen der Wahrheit als universeller Gleichheit der Algorithmen gegeben ist, erschafft im Modus von Rufus‘ Wahrheit (*coaequatio*) ein neues Simulakrum. Es ist durch globales Informationsmonopol der korporativen digitalen Simulakren gebildet. Das schizophrene Subjekt der Gegenwart erschafft einen global-paranoiden Charakter der neuen Form des Geldes als virtueller Schuld, indem es eine planetare Entwertung von allem vollzieht, was nicht die objektive Form des mathematischen *scibile* und die Wert der zugehörigen Schuldemissionen besitzt. Das globale *gambling* mit der nicht existenten Zukunft entwertete die ökonomischen Werte. Das sophistische Wort der Modernisten war kein virtueller Körper mehr wie zur Zeit von *Oxfordian Fallacy*. Es wurde zu einem bloßen binären Unterschied zwischen eins und null. Die postmoderne und nihilistische Form des modernen Denkens erhielt dadurch einen entsprechenden *dativus finalis*. Der korporative Logos des einen demiurgischen Prozentes der planetaren Auserwählten spiegelt sich voll in der entfremdeten Form des Bewusstseins der verbliebenen 99 Prozent. Dieses mathematisch und ökonomisch bewertete Individuum, das „Humanressourcen“ genannt wird, entsteht nach der porretanischen Teilung des Kapitals, die bis zum Punkt Null durchgeführt wird. Die menschlichen Ressourcen werden durch die biologische Reproduktion und die Manipulation der so genannten „Arbeitskräfte“ bestimmt, die jetzt auf eine völlig globale Weise verstanden wird.

Augustinus und nach ihm Bonaventura beschrieben die Moderne durch den Begriff des aktiven „*uti*“ und des kontemplativen „*frui*“. Der Weg der zeitgenössischen Epoche wird als eine ontotheologische Version der platonischen Anamnese beschrieben. Der moderne Geist, die Seele, das Bewusstsein, das Kapital oder die postmoderne Evolution werden ihre utilitaristische Bewegung im Rahmen des „*uti*“ vollenden. Die dämonisch produktive Moderne wird dann am eschatologischen siebten Tag, nachdem ihre Arbeit getan ist, in der paradiesischen Untätigkeit ihres wohlverdienten „*frui*“ ruhen. Am siebten Tag schließlich erhält die letzte Generation der Modernisten den eschatologischen Lohn und vollendet auf diese Weise das nihilistische *itinerarium mentis*, das der mystische Bonaventura mit der geistigen Gründung des Kapitalismus eingeleitet hat. Die absolute Objektivität löst schließlich die von Hegels *Phänomenologie des Geistes* geregelte Bewegung des modernen Geistes und die von Marx′ *Das Kapital* geregelte Bewegung der entfremdeten Arbeit auf. Die säkular gerettete Moderne wird sich selbst mit der notwendigen Gewissheit und Evidenz im objektiven Spiegel betrachten, der durch neues absoluten Denken und ökonomisch nicht entfremdete Arbeit geschaffen wird. Der neue Mensch der dritten Art, welchen Foucaults differenzieller Humanismus gelieferte, regelt das zugehörige System der Klassifikationen, welche auf die im Rahmen der demiurgischen Produktion determinierte Ganzheit des Seienden bezogen ist. Die mentale Odyssee des modernen Subjektes erschuf zuerst eine neue Struktur der Metaphysik und verkündet im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus durch die digitalisierte Materie der dritten Art auch deren Aufhebung. Die Naturwissenschaften wurden in der vollendeten *Oxfordian Fallacy* zum wahren spekulativen ersten Wissen. Die Furien erlernten das wissenschaftliche ABC der „*cognitive neurosciences*“ und schafften schließlich die objektiv unzuverlässige Philosophie ab.

## 

## 4.2 Objektive Struktur des Seienden (John Pecham)

Bonaventura sah am Ende seines Lebens prophetisch, dass die philosophischen Irrtümer und Sophismen, bei deren Erschaffung er aktiv mitgeholfen hatte, die Moderne in die apokalyptische Periode der Geschichte des Westens führte. Der akademische Begründer der Moderne an der Pariser Universität wurde zu einem prominenten Opfer von Freuds Abwehrmechanismus *Verkehrung ins Gegenteil*. Der epochale Irrtum der Pariser akademischen Illuminaten lag darin, dass sie auf sophistische Art und Weise die Dunkelheit des Verstandes den Denkern des ersten Averroismus zuschrieben. Die Anti-Modernisten verloren den Kampf mit der historisch gegebenen akademischen und kirchlichen Macht, doch nicht mit dem geschichtlich konstituierten Verstehen und der Wahrheit. Die Moderne hatte an der Pariser Universität keine akademische Chance, bevor der neue Lehrstuhl der Mendikantenorden errichtet wurde. Dann veränderte sich die Situation radikal, unter anderem durch den offiziellen Angriff der Modernisten auf Averroës. Die kritischen Aristoteliker wie Guillelmus de Sancto Amore bemühten sich darum, dieser Entwicklung an der Pariser Universität Einhalt zu stoppen; sie hatten aber in der zweiten Runde des Streits im Jahr 1255 keinen Erfolg mehr (OBJ II, Kap. 3.3.2). Die klassische Philosophie und die Einheit der Person landeten nach dem Ringkampf für die Wahrheit der ersten Substanz auf den Opferaltar der sophistischen Moderne. Deren artistischen Nachfolger in der Rue du Fouarre, welche nach der Führerrolle Sigers von Brabant als Siger-Anhänger bekannt waren (*pars Sigeri*), wurden in der dritten entscheidenden Runde des Jahren 1277 geschlagen. Diese kritischen Denker und Berufsphilosophen verloren gegenüber den modernen Sophisten lediglich in puncto der Macht, keineswegs philosophisch. Daher haben sie in der neu gedeuteten Gigantomachie um die Substanz Anspruch auf volle philosophische Rehabilitation im Modus der Wahrheit als *alétheia*. Auf die volle philosophische und kirchliche Rehabilitation warten sie noch.

Der Seraphische Lehrer entwarf eine objektive christliche Philosophie des Natürlichen und des objektiven Übernatürlichen in zwei Etagen. Er begründete die Beziehung „Subjekt–Objekt“ im Rahmen der ersten Ontotheologie des demiurgischen Willens. Bonaventura formulierte als Kirchenlehrer und Prediger öffentlich eine Reihe streitbarer Behauptungen hinsichtlich der Philosophie des Kommentators, aus welchen Ernest Renan im 19. Jahrhundert ein postmodernes Simulakrum des sog. „Averroismus“ erarbeitete. Die Herkules-Arbeit der Begründung der Objektivität war erfolgreich ausgeführt. Den Nachfolgern Bonaventuras blieb die nicht leichte Aufgabe, diesen widersprüchlichen Hybrid der ersten Moderne glaubhaft zu verteidigen. Die Systematisierung der neuen Ontotheologie deckte um das Jahr 1255 grundsätzliche metaphysische Widersprüche auf, welche in der neuen Lehre der *Modernorum* enthalten waren. Sigers Schule und zum Teil auch der Avicennist Aquin übernahmen nach dem Jahr 1255 die intellektuelle Stafette des kritischen Bacon, Alberts und der hinausgeworfenen Magister aus der Rue du Fouarre. Pecham, Aquasparta, Olivi und andere mussten die größten Widersprüche in der Lehre der *Modernorum* beseitigen. Diese zweite und letzte Runde des Streits beider Schulen fanden ihr Ende durch die Oxforder Verurteilung von 1277. Die primäre Aufgabe der zweiten Generation der Modernisten war die Harmonisierung der ontotheologischen Auffassung des Seienden mit dem Aristotelismus des ersten Averroismus. Die Vertreter der zweiten Welle der lateinischen Sophisten gestalteten aus der philosophischen Sophistik der ersten *Modernorum* den produktiven Gedankenweg des Westens. Die Hauptrolle in der Transmutation des Steins der porretanischen Weisen in objektives Gold spielt Bonaventuras und Kilwardbys Schüler, der Franziskaner John Pecham, welcher ab dem Jahr 1269 Magister Regens in Paris und Oxford und anschließend von 1279 bis 1292 Erzbischof in Canterbury war. Die vorausgegangenen Analysen haben gezeigt, dass die philosophischen Begriffe im ersten und im zweiten Averroismus nicht länger übereinstimmende Bedeutung hatten, was unter anderem auch zur grundsätzlichen Krise der christlichen Theologie führte.

Vereinfachen wir die Systematisierung der Objektivität und deren Kritik in drei Blöcke. Der erste Teil befasst sich mit der philosophischen Verteidigung von Bonaventuras Erbe (Pecham, Aquasparta, *Anonymi*). Das zweite Kapitel klärte den Streit um die Auslegung des Aristoteles im ersten Averroismus (Siger, Aquin). Die daran anschließende Matrix klärt nach der Verurteilung des ersten Averroismus im Jahre 1277 die Entstehung des modernen kapitalistischen Subjektes (Olivi) und die Entstehung einer neuen objektiven Metaphysik (Henry von Gent, Duns Scotus). Scotus etablierte vollständige moderne Metaphysik und Suárez verwandelte sie in eine postmoderne Version. Die Krise der im Dekret von 1277 verurteilten zweifachen Wahrheit wurde erst vom neuzeitlichen Suárez durch das univoke Projekt der *metaphysica generalis* beendet.

### 4.2.1 Virtualität des Menschen

Die vorangegangenen Kapitel haben den zweistufigen Bau von Bonaventuras Ontotheologie im Modus der zweifachen demiurgischen Regeln dargelegt. Die neue Metaphysik verfügte zwar über rhetorische Überzeugungskraft, ließ es jedoch an philosophischer Konsistenz fehlen. Der Neuplatonismus hat für solche Fälle seit der Spätantike eine Standardlösung, nämlich die permanente Vervielfältigung von *tertium ens* und die fortgesetzte Vervielfältigung der Realität mittels sophistischer Simulakren. Der Konflikt mit dem Aristotelismus „*ad mentem Averrois*“ war unvermeidlich. Aristoteles′ Kategorien sind in Bezug auf die zweite Substanz festgelegt. Die Gattung als höchste Einheit der universellen Bedeutung wird erst als zweite Substanz bestimmt. Eine Prädikation *per prius* kann nur durch die Imposition der Bedeutung durch die Spezies erfolgen, die sich auf die hyparchisch bestimmte erste Substanz bezieht. Umgehert in der freigelassenen Moderne und Postmoderne, die Anzahl und die Struktur der Amphibolien werden lediglich vom kreativen Denken des zugehörigen Illuminaten limitiert. Göttlicher Jamblichus, der Begründer der modernen Form der metaphysischen Theurgie, schuf die erste Version eines solchen objektiven Diakosmos (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die vorausgegangenen Matrices haben dargelegt, dass die Produktion der Seienden der dritten Art in direkter Proportion der Intensität des Streites mit dem klassischen Aristotelismus steht, welcher kompromisslos das Prinzip der Realität und ihres Erkennens verteidigt. Die erste Substanz spielte im zweiten Avicennismus ab ca. 1240 nicht länger die Rolle des *ens ratum*, was der Streit Alberts mit Rufus und Kilwardby zeigt (OBJ II, Kap. 2.4.1). Die von Albert angebetete Kraft des vernünftigen Argumentes galt nicht länger dort, wie die grundlegenden philosophischen Begriffe nicht länger die gleiche Bedeutung besaßen. Es ist kein Wunder, dass sich der klassisch gebildete Albert im Jahr 1270 weigerte, nach Paris zu gehen, um diese Themen mit *Doctores latini* zu diskutieren, die an der Fakultät der Bettelorden lehrten. Nach seiner lebenslangen Erfahrung hatte dies keinen Sinn mehr, da die Modernisten die Lehren des Averroës verurteilt und Aristoteles manipuliert hatten, ohne ihre Philosophie wirklich zu kennen. Albert überließ die undankbare Aufgabe des Sieges über die lateinischen Sophisten und Averroisten seinem besten Schüler Aquinas. Um 1270 reagierte Albert auf kirchlich geforderte Expertise zum Streit von Paris und verfasste eine kurze Abhandlung (*De XV problematibus*, 1270). Die Ankunft Aquins an der Pariser Universität Ende 1269 eröffnet eine neue Streitrunde zwischen beiden Schulen. Dessen Protagonisten sind Aquin und Pecham und der Streit entspinnt sich auch hinsichtlich des Erkennens und des Statuts der abgetrennten kosmischen Intelligenzen und Substanzen. Dies belegen Aquins polemische Schriften *Quaestiones disputatae De potentia Dei* (beendet 1268) und *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis* (beendet1269). Alberts Schüler verteidigt die Position des ersten Averroismus hinsichtlich des einheitlichen Erkennens aus Richtung der ersten Substanz. Thomas‘ Zusammentreffen mit Pecham und Bonaventura erwies sich nach seiner zweiten Ankunft in Paris als unausweichlich. Pecham startete Debatte über die Einheit des Intellektes als Albert fasste in Jahre 1263 sein Werk *De unitate intellectus* zusammen. Die Schlüsselargumente des vierten und fünften Kapitels dieses Werks haben wir bereits kommentiert und werden sie daher nicht wieder aufnehmen (OBJ II, Kap. 2.4.3). Albert fügt am Ende des dritten Kapitels den folgenden Hinweis an die Liebhaber der Weisheit hinzu.

„Die vorliegende Disputation wendet sich nur an die weisen Leute (*ad sapientes*). Wir haben nicht vor, irgendetwas vorzutäuschen, weil die Kraft des wissenschaftlichen Beweisens zur Wahrheit der Sache führt. Im XII. Buch der *Metaphysik* wird gesagt, um welche Art von Wissen es sich bei dieser Disputation handelt.“ [[87]](#footnote-87)

Den Kölner Dominikaner interessieren keine Schöpfer der Metaphern (*nihil volumus fingere*), weil er lediglich mit Kennern des Problems diskutieren will (*volumus loqui nisi ad sapientes*). Die wirklichen Philosophen sind keine Sophisten. Weise Menschen respektieren die Kraft der Argumente, welche mit Hilfe des demonstrativen Beweises (*virtute demonstrationis*) suchen, um die ganze Wahrheit der behandelten Sache aufzudecken (*omnia ad veritatem rei*). Das vierte Kapitel von Alberts Traktat *De unitate intellectus* bietet 30 Argumente hinsichtlich der Einheit des Intellektes, welche die grundlegenden Irrtümer des damaligen Averroismus zusammenfassen. Die Schrift bestreitet diese Argumente in den zugehörigen 30 Antworten. Bonaventuras Studenten waren die Hauptvertreter des Averroismus, die Albert unter dem Titel *Averroistae* angriff. Sie sollten den geworfenen Fehdehandschuh annehmen und das Unmögliche versuchen. Pechams ebenfalls viertes Kapitel des Werks *Quaestiones tractantes De anima* (alternativer Titel: *Quaestiones disputatae De anima*), welches in der Jahren 1268–70 verfasst wurde, beinhaltet ebenfalls 30 Argumente, welche eine Widerlegung des Monopsychismus aus der Position des zweiten Averroismus enthalten.[[88]](#footnote-88) Die Gesamtheit jener 30 Argumente legt die direkte Abhängigkeit Pechams von Bonaventura in allen Schlüsselfragen dar. Diesen Widerspruch zwischen den beiden Auffassungen der Metaphysik, der Wahrheit und der Abstraktion sahen klar die bekannten Exegeten der Scholastik wie Spettmann, Rohmer, Gilson und weitere an der Wende vom 19. zum 20 Jahrhundert.[[89]](#footnote-89) Die zitierten Studien dieser klassischen Mediävisten legen den Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus dar, im Gegensatz zu den zeitgenössischen, vom objektivistischen Paradigma des Avicennismus beeinflussten harmonisierenden Interpretationen.

Die vorausgegangenen Kapitel haben gezeigt, dass Bonaventura und dessen Schule nicht fähig waren, klar zwischen dem aktiven und dem passiven Teil des intellektuellen Erkennens zu unterscheiden, da sie den Intellekt als porretanische Hypostase eingeführt und den *intellectus possibilis* sogar mit spiritueller Materie ausgestattet hatten. Der Intellekt wurde als besondere Form der Substanz definiert (*hoc aliquid*). Die Verbindung aus Seele und Körper leidet unter dem auf verschiedenen Niveaus gegebenen internen Dualismus, was von Rufus als dem Begründer des Modernismus nach Paris importiert worden war. Averroës *intellectus possibilis* besitzt lediglich materiellen Charakter; die Individuation des Denkens vollzieht sich durch die *materia spiritualis*; die numerische Einheit des Intellektes ist unter falcher Berufung auf Averroës mit der ewigen Dauer der Welt verbunden usw. Der direkte Streit zwischen Pecham und Aquin betraf die Einheit der Person, welche der zweite Averroismus auf Grund der Pluralität der substanziellen Formen annullierte (Spettmann 1919, 35–40). Die Entstehung von Objektivität betrifft Pechams problematische Verteidigung des individuellen Intellekts.[[90]](#footnote-90) Der Intellekt als numerisch determiniertes „*individuum*“ macht blanken Unsinn vom Standpunkt des ersten Averroismus. Der Intellekt im klassischen Aristotelismus macht eine spezifische Fähigkeit der immateriellen Seele aus, die im Modus von *inmixtus* in Bezug auf die sinnliche Erkenntnis ausgeführt wird. Pecham individualisierte die Seele und den Intellekt als objektives „*individuum*“ durch universellen Hylemorphismus. Die passive Komponente des Intellekts wird auf den Begriff des objektiv-materiellen *intellectus possibilis* reduziert. Er unterscheidet sich numerisch sowohl wegen der objektiven Materie als auch wegen seiner Aktivität, die als erste Weise der Abstraktion angegeben ist, die auf der Grundlage sennlichen Phantasmen bestimmt wird. Nur hatte dieser sinnlich gegebene *intellectus materialis* keine direkte Anbindung an den immateriellen *intellectus agens*. Alberts Lösung der Einheit der Person durch den *intellectus speculativus* wurde als averroistisch verworfen. Der zweite Averroismus begreift jede Differenzierung und Potenzialität nur durch die im Rahmen des universellen Hylemorphismus gegebenen Pseudo-Materie. Der Intellekt ist immaterielle und dessen Individualisierung ist nur durch die Materie möglich, welcher spiritualisiert werden muss. Das Grunddilemma der Averroisten des Typs Pecham, welches aus dessen fehlerhafter Deutung des *intellectus possibilis* gemäß dem CMDA hervorgeht, klingt folgendermaßen: „Der Intellekt ist eine immaterielle Substanz. Aber die numerische Individuation existiert nur durch die Materie.“ [[91]](#footnote-91) Die Konjunktion beider Thesen stellt aus der Sicht des ersten Averroismus blanken Unsinn dar. Die erste These ist fehlerhaft und die die zweite hat im Hinblick auf den immateriellen Intellekt keinen Sinn. Beim klassischen Aristotelismus handelt es sich um eine spezifische Fähigkeit der immateriellen Seele, welche im Modus *inmixtus* im Hinblick auf das sinnliche Erkennen ausgeführt wird. Die Seele wird als entelechische Form durch den Körper individualisiert. Der durch die Immaterialität des Intellektes und die Individualität durch die Theorie des universellen Hylemorphismus gegebene Gegensatz begründete den Dualismus der Moderne. Pechams averroistische Zusammenfassung des passiven Intellektes zeigt unter Berufung auf Averroës, dass der zweite Averroismus die Argumentation des CMDA kannte und ihn grundsätzlich ablehnte. Die Schlüsselpassagen finden wir in *Quaestiones tractantes De anima*, q. 4, item 7–11 (ibid, pp. 40–41). Pecham fasst korrekt die Lehre des CMDA hinsichtlich des *intellectus possibilis* zusammen.

„Der Kommentator behauptet in der Definition des materiellen Intellektes, dass dieser in der Potenz gegenüber allen materiellen universellen Formen steht. Er ist nicht in der Aktualität als Substanz, weil er sonst nur sich selbst erkennte.“ [[92]](#footnote-92)

Das Zitat bezieht sich richtig auf Averroes′s Definition des *intellectus materialis* als universelle Potenz in Bezug auf die sinnlichen Formen der Erkenntnis. Pecham irrt sich darin, dass der intentionale Akt des Erkennens dieser universellen Formen durch den materiell aufgefassten und substanziell gegebenen Intellekt determiniert wird. Der Modernist schrieb Averroës auf sophistische Weise die averroistische Auffassung des kosmischen *intellectus possibilis* als materieller Substanz zu. Der folgende Text bestätigt die Ablehnung der klassischen aristotelischen Einheit der Person.

„Der Intellekt ist eine immaterielle Substanz, und es gibt keine andere Möglichkeit der numerischen Individuation als durch die Materie. Daraus geht hervor, dass der Intellekt über keine Materie verfügt. Der Kommentator beweist, dass der Intellekt immateriell ist und der Materie entbehrt. Wenn er eine Form in der Materie besäße, wären die intelligiblen Erkenntnisse in der Potenz wie sinnliche materielle Dinge und ließen sich nicht durch die Abstraktion erkennen. Daher sagt der Philosoph im dritten Buch von *De anima*: «In den materiellen Dingen befindet sich lediglich die Potenz zum intelligiblen Verständnis.» Aber das ist ein Irrtum.“ [[93]](#footnote-93)

Averroës ist für Pecham ebenso wie für Bonaventura ein reiner Averroist, welcher den *intellectus possibilis* als für alle Menschen eine einheitliche kosmische Form nimmt. Dann kann Averroës ebenso wie Aristoteles den Intellekt in der Seele nicht individualisieren. Laut Modernisten, fehlt es ihnen die zur Individuation notwendige *materia spiritualis*. Das ist das klassische Schema der Belichtung des Erkennens von hinten, aus Richtung des hypostasierten aktiven Intellektes. Er belichtet den hypostasierten rezeptiven Intellekt. Durch die Abschaffung von Averroës‘ *intellectus materialis* als immaterieller Fähigkeit der Seele wird das rezeptive Erkennen der universellen Formen materiell bestimmt. Die Moderne individualisiert den rezeptiven Intellekt im Menschen durch die Materie der dritten Art. Sie garantiert somit die Individualisierung und die Rezeptivität im Einzelakt des Erkennens aufgrund des objektiv definierten *intellectus materialis* dieser oder jener Person. Die Potenz des rezeptiven Intellektes muss in irgendeiner substanzialisierten Materie gegeben sein; sonst ist sie nicht individuell. Pecham trennte deshalb nach dem Vorbild der Avicennisten wie Aegidius Romanus die rezeptive Komponente des immateriellen Intellektes von der sinnlichen Abstraktion (Kap. 4.3.2). Auf Grund der Materie der dritten Art entstand eine Konfusion zwischen der individuellen Bestimmung der *species sensibilis* und der universellen Bestimmung der *species intelligibilis*. Die neunte Quästion in Pechams Traktat legt die Grundlösung des zweiten Averroismus für den *intellectus possibilis* dar. Pecham konstatiert zurecht die Grundthese des Kommentators über die volle Determinierung des Intellektes durch die Sinne (*nihil intelligit sine imaginatione*)[[94]](#footnote-94) und sagt dann, dass wir den Stein durch die Ähnlichkeit im Rahmen der Spezies erkennen, welche in der augustinischen Form des Gedächtnisses gespeichert ist (*memoria*). Deren Rolle für die Schaffung der Ähnlichkeit zwischen den Dingen und dem Intellekt hat einen absolut wichtigen Charakter. Im Schema des Erkennens fehlt der Unterschied zwischen der *species sensibilis* und *intelligibilis*, weil die moderne Spezies einen univok-objektiven Charakter besitzt.

„Die Einbildungskraft prägt sich zuerst in die Sinne, dann ins Denken ein. So sehen wir die Sache als anwesend, erkennen wir sie jedoch als abwesend. Die anwesende Sache erkennen wir durch das sinnliche Erkennen, die abwesende Sache erkennen wir durch die Sinnen und durch die im Intellekt oder in der Einbildungskraft gegebene Bewegung des Erkennens. Daher befindet sich die Speziesder Sache auch dann in der Seele, wenn die reale Sache nicht anwesend ist. In der Seele ist kein Stein, sondern die sinnliche Speziesdes Steins. Etwas anderes ist die intelligibile Spezies(*species intellectualis*), welche vom Intellekt im Akt des Erkennens erfasst wird (*in acie intelligentiae*) oder wenn sich in der Schatztruhe des intellektuellen Gedächtnisses befindet (*in thesauro intellectualis memoriae*).“ [[95]](#footnote-95)

Das Verfahren der Erkenntnis verläuft umgekehrt als im ersten Averroismus. Da die Spezies ein hypostasiertes *tertium ens* ist, kann sie auch jenseits der Tätigkeit der leiblichen Sinne gefunden werden. Bonaventura hat das gleiche Szenario der Erkenntnis. Die aristotelische Abstraktion gilt ausschließlich aus der Richtung der Sinne, da *species sensibilis* nicht auf andere Weise aktualiziert werden kann. Die Erklärung von Pecham basiert auf der besonderen Speicherung der porretischen Spezies, wobei die Prägung in sinnlicher Bild und dann in intellektueller Komponente der Seele erfolgt (*imaginariam quae imprimitur in sensu, deinde in spiritu*). Schlüsselcharakter hat die Unterscheidung zwischen den zwei Arten der *species intelligibilis*. Pecham lässt *species intelligibilis* in die augustinische *memoria* eingehen. Aber diese gespeicherte *species intellectualis* dient als Objekt des neuen, durch den substanziellen *intellectus agens* gegebenen Anschauung der Seele, wobei sie an die göttliche Sphäre der objektiven Exemplars und Formen anknüpft (*acie intelligentiae*). Das Denken wird auf der zweiten Stufe der *memoria* nicht länger durch den aktuellen Sinnesreiz determiniert, sondern arbeitet lediglich mit den in der besonderen Art des intellektuellen Gedächtnisses gespeicherten hypostasierten Spezies(*in thesauro intellectualis memoriae*). Die augustinische *memoria* ersetzte den rezeptiven Intellekt. Die Einbildungskraft und das intellektuelle Erkennen beziehen sich in der zweiten Etage des Erkennens auf das absente Ding, welches durch ihre Spezies repräsentiert wird (*res videtur praesens, et cogitatur absens*). Der Unterscheid zwischen beiden Modi der Präsentation der Spezies im Gedächtnis und im Intellekt besteht in der Beständigkeit des Erkennens, welches nur bei der intellektuellen Form dauerhaft ist (Spezies *ita est in anima*) und nicht bei der realen Sache (*non res cuius est*). Die moderne Erkenntnis entspringt höheren intelligiblen Erkenntnisformen, die in der Seele durch Erleuchtung gegeben sind. Die Moderne bedarf zum Erkennen keiner realen Sache, da sie die erforderliche Aktualität zum Akt des Erkennens apriorisch in sich selbst trägt. Averroës‘ *intellectus possibilis* spieltals rezeptiver Fähigkeit der Seele deshalb keine Rolle im Prozess der Synthese der intellektuellen Erkenntnis, und der zweite Averroismus weiß damit keinen Rat. Pecham setzte diesen Intellekt des Averroës in die materielle Sphäre (*ratione sui materialis*; ibid, p. 43.13), wo sensibile Erkenntnisse entstehen. Diese werden auf der zweiten Stufe des immanenten und apriorischen aktuellen Erkennens im Modus „*memoria–intellectus*“ denudiert. Sie werden durch die augustinische Illumination von hinten, aus Richtung des göttlichen Antlitzes belichtet. Der materielle Intellekt erkennt die Spezies durch die Abstraktion aus den Sinnen und der aktive Intellekt knüpft an die moderne Form des Gedächtnisses an, wo die Speziesgespeichert sind. Das intellektuelle Gedächtnis wird von Augustinus‘ Triade in *De Trinitate* 10.11.17 (*memoria – intelligentia – voluntas*)abgeleitet*.* Dieses Gedächtnis bekommt die Aktualität direkt von Gott im Rahmen der theologischen Bestimmung des Menschen als *imago Dei*. Der aktive Intellekt erkennt die objektive Spezies im Akt der spezifischen Anamnese und Denudation, welche vom intellektuellen Gedächtnis der dritten Art gehalten wird. Die augustinische *memoria* existiert nicht als seelische Fähigkeit ebenso wenig wie die modernen Spezies, weil beiderlei mythologisches Seiendes der dritten Art bildet. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz muss irgendeine Instanz im Menschen das Simulakrum der Welt aufbewahren, weil der Modernist sich selbst die Welt als Sammlung der Seienden der dritten Art geschaffen hat. Die Identität der Welt und des Menschen ist in dieser spezifischen Art des Gedächtnisses der *Modernorum* gegeben. Diese moderne Datenbank der objektiven Spezies der dritten Art ist eine Schatztruhe des Wissens, welche den rezeptiven *intellectus possibilis* des ersten Averroismus ersetzt hat. Die im Gedächtnis zusammengetragenen Seienden der dritten Art erschaffen eine objektive Nachahmung der realen Welt und sind stets mit der Kraft des Willens und des tätigen Intellektes aktivierbar. Der mögliche Intellekt ist deswegen nicht notwendig, weil das Gedächtnis der bereits gegebenen und abgespeicherten Speziessich von hinten, vom tätigen Intellekt aus belichten lässt. Dann wird deren potenzielle Fähigkeit ein *scibile* des aktuellen Wissens. Pecham transformierte die sinnlichen Inhalte in die im intellektuellen Gedächtnis gespeicherte Spezies, wo sie zusammen mit den ewigen Spezies gelagert werden.[[96]](#footnote-96) Das Gedächtnis enthält alle Arten der seit Bonaventura bekanntenSpezies (*species abstracta, innata, impressa,* Kap. 4.1.1) inklusive aller übrigen Arten der Speziesaus der franziskanischen Schule des zweiten Averroismus (*species expressa, relicta, collecta*). Durch die Einführung des spezifischen Gedächtnisses als Reservoir der Seienden der dritten Art entsteht die moderne Gestalt des wahren Erkennens im Modus von Rufus‘ universeller Gleichheit (*coaequatio*). Dieser Modus des Seienden der dritten Art wird subjektiv im Gedächtnis als dem modernen *locus specierum* unter Hinweis nicht nur auf Augustinus‘ *memoria*, sondern auch auf Aristoteles sichergestellt. Der intellektuelle Teil der Seele stellt den *locus specierum* nach *De anima* 429a27‒28 (τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν) dar. Aristoteles behandelt in diesem Teil nur den von den Sinnen getrennten Intellekt und nicht die Definition des Intellektes als *tabula rasa*. Daher wurde diese Stelle für den zweiten Averroismus zu einem kanonischen Text. Pecham trennte im Zitat aus *De anima* die lediglich in der Einbildungskraft gegebenen sinnlichen Speziesvon den im modernen Gedächtnis gespeicherten porretanischen Spezies. Im neu geschaffenen Diakosmos der Moderne musste die nicht existente Spezies der dritten Art ein entsprechendes objektives Habitat bekommen. Der neue Ort des Wissens wurde dadurch geschaffen, dass das moderne Subjekt dieser objektiven Inhalte den substantiellen Habitus besitzt, der notwendig ist, um die objektiven Arten zu speichern und zu aktivieren (*in acie intelligentiae*). Die Illuminaten schufen damit ein weiteres wichtiges Element des digitalen Homunkulus. Das moderne Gedächtnis (*in thesauro intellectualis memoriae*) speichert Entitäten der dritten Art in der Art des Arbeitsspeichers eines Computers (*Random Access Memory,* RAM). Der ursprüngliche neuplatonische Diakosmos verschob sich direkt ins Denken, da die Modernisten ihre objektive Schattenwelt immer bei sich tragen. In der Unterwelt sind die Modernen zu Hause und die reale Welt erkennen sie nur im Spiegel und unklar. Pecham erdachte ein modernes Datenbanksystem, welches alle Spezies der dritten Art an einem Ort aufbewahrt. Angeführt von den computerisch begabten Furien, Postmoderne arbeitet verzweifelt daran, alle nicht existierenden *tertium ens* so zuverlässig und dauerhaft wie möglich zu speichern. John Locke hat die Lehre des zweiten Averroismus für die Postmoderne aktualisiert. Er verband diese Art von Gedächtinis an den Akt der Erkenntnis und sogar an die Identität des postmodernen Individuums (Kap. 4.4.3). Der postmoderne Mensch kommt ohne eigenes Gedächtnis um seinen grundlegenden Schatz, da er nicht im Stande ist, die Welt objektiv zu erkennen. Ohne diesen Schatz besitzt er keine eigene Identität und ist daher auch nicht zurechnungsfähig. Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus stellte die Informatik die Frage des Gedächtnisses an die erste Stelle. Ohne im System *cloud computing* miteinander verbundenen Server wäre heute keine Identität des objektiven Erkennens auf globalem Niveau möglich. Das moderne Gedächtnis gewährleistete eine grundsätzliche Speicherung von *univoce* geschaffenen Spezies. Pecham verteidigte die These, die der erste Averroismus prinzipiell ablehnte, nämlich eine direkte Erkenntnis von Universalien in hylemophischen Dingen (*recipit ergo intellectus species particularium*).[[97]](#footnote-97) Die Materie der dritten Art bildet den Gegenstand für diese einzelnen Arten, die vom materiellen Intellekt aufgenommen und im modernen Gedächtnis gespeichert werden. Der zweite Averroismus verfügt über kein Gedankeninstrument, um den existenziellen Akt des rezeptiven Intellektes in der realen Person zu beschreiben, weil er Averroës‘ existenziellen Akt des Denkens als *tertium genus* ablehnte. Pecham ebnete den Weg für die zeitgenössische nihilistische Reduktion des Denkens auf ein nicht existentes Subjekt, das als eine Art der Pseudomaterie definiert wird. Die modernistische These von der Plurifikation des materiellen Intellekts durch die Materie der dritten Art schrieb er sophistisch Averroes zu. Abermals kam es zu Alexanders und Themistios‘ Lösung des abgetrennten Intellektes, die Averroës lehnte entschieden ab. Der zweite Averroismus, der von Avicenna und Avicebron verwendet wird, liest Aristoteles im Paradigma des universellen Hylemorphismus. Die Form und die Substanz sind als *tertium ens* gegeben und begründen eine objektive atomare Substanz (*individuum, concretum*). Der tätige Intellekt betrachtet die univoken und hypostasierten Spezies und speichert sie dann im Rezeptakulum des Gedächtnisses der dritten Art. Deren Reaktivierung verläuft im Akt des Erkennens durch den als Substanz gegebenen hypostasierten tätigen Intellekt.

Die moderne Person setzt sich aus der immateriellen Seele, dem mit dem Gedächtnis der dritten Art verbundenen hypostasierten Intellekt sowie aus dem materiellen Körper zusammen, zu welchem die Einbildungskraft und der *intellectus materialis* gehören. Diese „Mensch“ genannte Sammlung der Hypostasen wird dann durch das Konzept der modernen *colligatio* und nach Bonaventuras *appetitus* vereinigt. Pecham verband die Seele und durch das Konzept der objektiven Geneigtheit (*inclinatio*).[[98]](#footnote-98) Die Seele selbst hätte nach dem modernen Dualismus ein viel leichteres Erkennen der separierten immateriellen Substanzen, als wenn sie im Körper wäre (*limpidius cognoscat separata quam coniuncta corpori anima*). Das Zitat der neuplatonischen Prägung legt dar, dass der Körper für die Seele ein Hindernis ist, wenngleich er zum Erkennen notwendig ist. Diese Verachtung des Körpers hatte der erste Averroismus bereits unter Alvernus als unchristlich verurteilt, weil sie dem Dualismus der neuplatonischen arabischen und jüdischen Mystik im Rahmen der *sequaces Aristotelis* folgt. Der zweite Averroismus begreift die Seele als aktuelle Substanz, welche den Körper aus der übergeordneten Position als formaler aktueller Beweger lenkt (*anima* *ut motor*). Der gegenwärtige gedankliche Nihilismus schaffte dieses engelhafte Simulakrum der Modernisten ab und der abgeteilte immaterielle Intellekt ersetzte die Gehirnfunktionen des rein materiellen Intellektes. Unter der Führung der neurokognitiv gebildeten Furien wurde der abgetrennte immaterielle Intellekt durch die Gehirnfunktionen des rein materiellen Intellekts als objektiv gegebener neuronaler Motor ersetzt. Vielleicht wird das Pendel wieder auf die andere Seite ausschlagen. Hoffentlich wird die nächste Definition des nihilistischen Intellekts auf klassische Weise absurd sein, was einen völlig engelhaften und mystischen Motor ausmacht. Die Interpretation der ersten Matrix der Objektivität hat gezeigt, dass Averroës den Intellekt als Substanz sowohl in der Schule der Alexandriner als auch bei Themistios ablehnte. Die genannten Philosophen trennten den aktiven Intellekt vom individuellen Erkennen im Menschen und verfügten über die Personalisierung nur über den sinnlichen hylischen Intellekt (OBJ I, Kap. 2.4.2). Pecham sah sich einem großen Problem gegenübergestellt, weil die Person in disparaten Substanzen zerfallen war. Aus der Position des Magisters in Oxford und des Erzbischofs in Canterbury musste er das Werk des metaphorischen Bonaventura und Kilwardby gegenüber der Kritik Alberts, Aquins und Sigers systematisch verteidigen. Das waren die besten Aristoteliker und sie verteidigten die Einheit der intellektuell denkenden Person. Es ist kein Wunder, dass Pecham die Pariser Universität im Jahre 1271 verließ und ins modernistische Oxford zurückkehrte. Der sophistische Averroismus der modernen Alexandriner begriff nicht den rezeptiven Intellekt von CMDA als Unterschied zwischen *tertium* und *quartum* *genus*. Der moderne *intellectus possibilis* wurde zu einem Bestandteil der *memoria*, welche pseudo-materielles Reservoir für die objektiven Spezies darstellt.

Die Seele ist zu einer tatsächlichen Substanz geworden, und der *intellectus agens* arbeitet in ihr fleißig als aktualisierter Beweger, was der heutige CPU-Prozessor in einem Computer darstellt. Dieser „*intellectus agens ut motor*“ arbeitet dann mit den objektiven Spezies, die in der augustinischen *memoria* als erste Form des zeitgenössischen RAM gespeichert sind. Pecham stülpte Rufus‘ akzidentelle Potenz des Intellektes auf Bonaventuras Auffassung der Seele als Substanz. Ihr individueller Akt der Subsistenz wird durch die *materia spiritualis* gegeben.

„In allen erschaffenen Substanzen gibt es die substanzielle und akzidentelle Potenz. Da das Akzidens nur durch die Substanz existiert, kann es folglich keine andere Tätigkeit haben als diejenige, welche durch Substanz gegeben ist.“ [[99]](#footnote-99)

Der angeführte Begriff der substanziellen und akzidentellen Potenz (*substantialem potentiam et accidentalem*) war von Rufus in den zweiten Averroismus eingeführt worden (Kap. 3.3.1). Das Denken ist potenziell fähig, aus selbst heraus Schlüsse zu ziehen, weil es zu einer objektiven Substanz geworden ist. Dieses substanzielle Sein der Seele begründet die Einheit aller akzidentellen Tätigkeiten der Seele (*accidens non est nisi mediante substantia, ita nec operatur nisi mediante ea*). Die im Rahmen der Materie der dritten Art gegebene Substanz erschafft die ursprüngliche Einheit der Seele und aus ihr leiten sich dann alle Tätigkeiten ab, inklusive der intellektuellen. Die Fähigkeiten der Seele sind im zweiten Schritt mit dem Erkennen der realen hylemorphen Substanz verbunden. Die kognitive Funktion des Körpers wurde somit zu einem bloßen Zufall, da die Erkenntnis durch die Seele als Substanz vermittelt wird. Im modernen Dualismus von Seele und Körper verschwand die Einheit der Person als aktueller erster Substanz. Die Seele nimmt die substanzielle Aktualität nicht aus dem materiellen Körper, sondern aus der eigenen intelligiblen immateriellen Form. Die hypostasierte Potenz der dritten Art konzeptualisiert Avicennas Fähigkeit der Selbstreflexion des „fliegenden Mannes“, dessen Denken keines Körpers bedarf. Das Verhältnis von Substanz und Akzidenzien erlaubt die Anwendung der These „*operatio sequitur esse*“. Aber der „*actus essendi*“ der Person als eine Substanz wird auf hypostatische Weise als Vielzahl objektiver Substanzen aufgefasst. Diese mythologischen Entitäten „exsistieren“ im modernen Homunkulus. Sie verschmelzen dann durch ihren erotischen Appetit zu einer zentral operierenden Einheit, also zu dem „konkreten menschlichen Individuum“. Es ist völlig verrückt, wie Bacon bemerkte. Der erste Averroismus lehnte diese Auffassung aus zwei Gründen entschieden ab: Die *operatio* des Intellektes ist immaterieller Natur; die Seele ist keine Substanz, sondern eine Form des Körpers. Die zweite Substanz (d.h. die kategorisch prädizierte Person) wird durch die Imposition der Bedeutung aus der realen hylemorphen Substanz definiert. Die Prädikation der „*anima intellectiva*“ muss dem metaphysischen Dativ folgen, der das hyparchische Wesen der ersten Substanz darstellt. Daher existiert die universelle Bedeutung nur im Denken. Indem die Moderne das intellektuelle Vermögen mit der Seele als moderner Substanz in Verbindung brachte, hob sie die aristotelische Auffassung von der Seele als einer entelechischen Form des Körpers auf. Auf diese Weise wurde Averroës′ Konzeption der Erkenntnis vollständig unmöglich gemacht, dann manipuliert und schließlich verteufelt. Der Intellekt der *Modernorum* ist nicht im Stande, die ursprüngliche Einheit zwischen der rezeptiven (personalen) und der synthetischen (universellen) Komponente des Erkennens zu vermitteln.

Die modernen Alexandriner waren siegesreich und den Preis für deren Sieg bezahlen wir durch den Dualismus von Seele und Körper. Pecham zerfiel die Einheit der Person, auf welcher Boethius in der berühmten Definition der Person bestand, welche die Unteilbarkeit der einen Substanz betont (*persona est rationalis naturae individua substantia*, PL 64, 1343D). Das moderne Individuum entstand um den Preis der Aufteilung des Menschen in eine Vielzahl von Substanzen. Der klassische Aristotelismus der sizilianischen Schule, der sich auf die Interpretation der CMDA stützte, bestand auf den vier Postulaten, die sie von der Schule der Modernisten trennten.

1. Es ist nur eine hylemorphische Substanz, als aktueller Akt der Existenz der Person gegeben.
2. Die Seele ist eine Form dieses aktuell subsistenten Aktes des Seins im Rahmen der Person als „*hoc aliquid*“, weil die Leiche kein Mensch ist.
3. Jeder Akt des Erkennens (des sinnlichen und des intellektuellen) hat zwei Komponenten und deswegen auch zwei Fakultäten: die rezeptive und die synthetische Potenz.
4. Der Akt des Intellektes als immaterieller, in der Seele als immaterielle Form des Körpers gegebener Fähigkeit beinhaltet zwei Erkennungsprozesse, den rezeptiven und den synthetischen. Beide Fähigkeiten des Intellekts (*possibilis, agens*) werden von der sinnlichen Spezies aktualisiert.

Diese vier Postulate bilden die grundlegende Einheit der Person gemäß dem ersten Averroismus. Dieser entspricht die Übereinstimmungstheorie des Erkennens und der Wahrheit. Die durch die Intentionalität des *intellectus possibilis* gegebene rezeptive Potenz intendiert eine aktuelle in der Einbildungskraft gegebene sinnliche Potenz. Die synthetische Tätigkeit des *intellectus agens* nimmt diese aktuelle intelligibleSpeziesaus dem rezeptiven Intellekt und erschafft im Akt der finalen Synthese einen resultierenden Universalbegriff im spekulativen Intellekt. Alle Postulate verteidigen die grundsätzliche Einheit der Person. Die Person ist eine einzigartige Substanz und die Seele ist eine einzigartige Form dieser Substanz. Der Intellekt ist die einzigartige Fähigkeit der Seele und durch die zwei grundlegenden immateriellen intellektuellen Fähigkeiten gegeben (*intellectus possibilis, agens*), welche den resultierenden Begriff bilden (*intellectus speculativus*). Die vorausgegangene Matrix hat gezeigt, dass die Pluralität der Substanzen im Menschen nach dem Jahr 1230 in Oxford entstanden ist. Grosseteste lehnte die Pluralität der Substanzen im Menschen ab. Diese Lehre entstand in Anknüpfung an Buckfields und Rufus‘ Auffassung der Seele im universellen Hylemorphismus. Dieser Hylemorphismus fogte der Lehre der Porretaner und *Nominales* (OBJ II, Kap. 3.2). Der zweite Averroismus obsiegte mit Hilfe von Grossetestes Philosophie, da er dessen Version von *Oxfordian Fallacy* dazu nutzte, den universellen Hylemorphismus zu verteidigen und ihn in die Definition der Person einzuführen. Mit Ausnahme des strikt aristotelischen Bacon übernahm die große Gruppe der Magister in Oxford die Theorie der Pluralität der Substanzen im Menschen und betrachtete sie sogar als Grossetestes authentische Lehre. Das legt der Anonyme aus dieser Schule dar, welche in der nächsten Generation Aristoteles‘ *De anima* im Geiste des zweiten Averroismus auslegte (OBJ II, Kap. 3.1.3). Rufus und Bonaventura gestalteten Boethius‘ Lehre über die Einheit der Person als der einen Substanz in den Dualismus zweier durch die zweifache Form des Stoffes gegebenen Substanzen um, die materielle und die spirituelle. Diesen beiden Substanzen fügten sie dann die entsprechenden akzidentellen Tätigkeiten hinzu, die sinnliche und die intelligible. Der moderne Mensch hat zwei Substanzen, Körper und Seele. Die Seele als intellektuelle Substanz hat entweder zwei (materiellen, aktiven Intellekt) oder sogar drei habituell geschaffene Hypostasen (*memoria*). Die Modernisten der zweiten Welle wie Pecham vertieften alle bestehenden Unterschiede: Seele versus Körper; sinnliches versus intellektuelles Erkennen. Die erste Verteidigung des Modernismus endete mit einem Fiasko, zumindest laut Bacons Zeugnis. Die zweite Runde des Kampfes betraf die Definition der Person und erreichte ihren Höhepunkt im Jahr 1270. Bonaventuras Schüler Pecham musste alle Teile zu einem einzigen Ganzen zusammenfügen, um die objektive Einheit der Person zu begründen. Auch Pechams Klärung endete mit einem Fiasko und er musste ebenso wie zuvor Rufus Paris verlassen. Bonaventura blieb wieder allein als Haupt der modernistischen Mendikantenfakultät in Paris. Doch unter seiner Führung entstand eine neue Generation der Modernisten, die ihre akademischen Titel erhielten. Die zeitgenössischen Zeugnisse legen dar, dass die Frage der Pluralität der Substanzen im Menschen den Kern des machtbezogenen und ideologischen Streits von 1277 zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus bildete.[[100]](#footnote-100) Epochaler Sieger des gesamten Streites wurde der Semiaverroismus Aquins, welcher den Pluralismus der Formen (aber nicht der Substanzen) im Menschen nach dem Muster Grossetestes verkündete. Auf der einen Seite stehen die reale Person und deren existente Seele, auf der anderen Seite steht die von Gott direkt erschaffene und ewige *anima intellectiva*. Aquinatus nach, diese Lehre stellt das theologische Postulat der Unsterblichkeit der Seele bei sicher. Diese Auffassung war für die von Siger geführten Magister ebenfalls unannehmbar, wenngleich sie die Einheit der Person als Substanz respektierte, was bei den Modernisten nicht der Fall war. Der besiegte Aquin verlor den Kampf um den Titel *Expositor Novus* mit Siger und dessen Schule und wanderte im April 1272 aus Paris. Aegidius Romanus, der bedeutende lateinische Sophist und Begründer des Thomismus, errang den Sieg der schizophrenen christlichen Person, die in zwei Formen getrennt ist. Nach dem Niedergang des ersten Averroismus, Aegidius Romanus als historisch erster Thomist erschuf an der Pariser Universität den Mythos des siegreichen Aristotelikers Aquin, welchem er selbst den Ehrentitel *Expositor Novus* verlieh.

In den Jahren 1268–70 systematisierte Pecham frühere Sophistereien der Modernisten, um eine objektive Definition des westlichen Subjekts zu etablieren. Die objektivierte Philosophie trat in die entscheidende Phase ein. Eine integrale Lösung für diese Probleme wird im zweiten Averroismus durch das Adverb „*obiective*“ angeboten. Pecham stand vor dem klassischen Problem aller *Modernorum*: Wie verteidigte man das innerlich zerteilte Subjekt und die Wahrhaftigkeit seines Erkennens, welches nicht primär zur Realität kommt? Seine Lösung war im Unterschied zu Bonaventura systematisch und begründete die Metaphysik der Objektivität. Der Terminus „*totum virtuale*“stellt die objektive *veritas* des modernen Subjektes dar. Das virtuelle Subjekt kann ohne Hindernisse die virtuelle Welt kontemplieren, was Scotus durch die Schaffung der neuen Metaphysik vollendete. Nach dem Jahr 1250 mussten die Modernisten eine neue Bestimmung des Menschen entwerfen, welche eine moderne Einheit von Person, Wahrheit und Erkennen bildet. Pecham fand für *via Modernorum* einen dritten Weg außerhalb des Aristotelismus und des Neuplatonismus. Boethius‘ Auffassung der Signifikation führte zur Entstehung beider Formen des Seienden als „*totum universale*“und „*totum integrale*“. Siehe obenzitierten Streit im 12. Jahrhundert zwischen Abelard und der Schule der *Nominales* (OBJ II, Kap. 1.2). Abelard definiert auf der Grundlage dieser Unterscheidung des Boethius entweder das Konzept im Denken (*totum universale*) oder die auf das hylemorphische Einzelding (*totum integrum*) bezogene Bedeutung. Der diskutierte Satz aus Boethius‘ hinsichtlich der Einheit der Person lautet folgendermaßen:

„Die Seele ist nicht wegen ihrer Fähigkeit als Gattung gegeben, sondern sie ist eine Ganzheit (*totum*), und die Teile gehören nicht aus der Sicht der Quantität zur Seele, sondern aus der Sicht einer bestimmten Potenz und Aktualität (*potestate et virtute*).“ [[101]](#footnote-101)

Das Zitat trennt die Seele als eigenständige existenzielle Ganzheit (*totum*) sowohl von der abstrakten Gattung als auch von den existenziell gegebenen Fähigkeiten der Seele (*partes animae*). Boethius macht im angeführten Zitat keinen Unterschied zwischen dem Teil der Seele (*partes animae*) und der Fähigkeit der Seele (*in aliqua potestate et virtute*). Er trennt beides lediglich von der sekundär gegebenen Bestimmung des Akzidens aufgrund der Abstraktion des Körpers (*non ut in quantitate*). Die Seele ist nach diesem Aristoteliker die immaterielle Form des Körpers und kann daher keine quantitativen Bestimmungen enthalten. Die reale Erkennungsfähigkeit gehört der Seele und diese wirkt entelechisch im Körper. Die Seele existiert auf keine andere Weise aus der Sicht der kategorialen Prädikation, weil kritische Philosophie auf der Kausalität der ersten Substanzen basiert. Diese ist in diesem Falle eine existierende Person. Alle Entitäten wurden entweder als reale erste Substanzen (Abelards „*totum integrum*“) oder als anerkannte universelle Bedeutung (Abelards „*totum universale*“) definiert. Die Magister der Mendikantenorden aus der Schule des avicennisierenden Augustinismus verknüpften Boethius‘ Definition der Seele als eines univoken „*totum*“mit der Teilung der Universalienin der Schule der *Nominales*. Sie werden im Rahmen des Baums des Porphyrios geteilt.

Pecham fügte diesen zwei Bestimmungen des Seienden im Rahmen des Seienden der dritten Art eine dritte objektive Bestimmung hinzu (*totum virtuale*).[[102]](#footnote-102) Die klassische Definition der Seele verschmolz mit den Handlungen der ersten Substanzen, die in der Realität ausgeübt werden. Der deduktive Beweis im ersten Averroismus stützte sich auf die Kausalität der wirklich wirkenden Seele im Körper. Diese Kausalität wurde als mittleres Glied des deduktiven Beweises in Form einer zweiten Substanz (*medium*) angegeben. Diese Art von Medium wurde zu einem eindeutigen Bestandteil des universellen wissenschaftlichen Beweises. In diesem Fall würde der Begriff „*totum virtuale*“ als zweite Substanz Abelards „*totum integrum*“ als erste Substanz in eindeutiger Weise angeben. Pecham verschob die Bedeutung des Terminus „Fähigkeit“ oder „Wirkung“ (*virtus*) in Richtung moderne Virtualität und schuf neben den beiden bekannten Auffassungen der Signifikation eine neue, „*totum virtuale*“genannte Bestimmung des Seienden. Die Seele wurde zu einer virtuellen Substanz der dritten Art. Die Entstehung der virtuellen Welt der Moderne wird im folgenden Zitat dargelegt.

„Der Philosoph behauptet, dass so, wie sich die Seele zum Körper verhält, sich die Teile der Seele auch zu den Teilen des Körpers verhalten. Aber die Teile der Seele sind nur in der Potenz gegeben und die Potenz ist kein Akzidens der Seele, weil das Akzidens keinen Teil der Substanz bildet. Daher besitzt die Seele den Charakter der Substanz und Fähigkeiten (*anima habet essentiam et virtutem*). Die Fähigkeiten der Seele bilden nicht ihr Akzidens, weil die Seele als virtuelle Ganzheit aus Richtung ihrer Fähigkeiten definiert wird (*a virtute dicatur anima totum virtuale*). Jede Essenz integriert in sich Teile, also Materie und Form. Deshalb verfügen auch die Fähigkeiten über ein entsprechendes Subjekt.“ [[103]](#footnote-103)

Das Zitat determiniert die Seele mit Hilfe von Bonaventuras *materia spiritualis* als atomarer neuplatonischer Substanz (OBJ I, Kap. 1.3.1). Dem Sein dieser Substanz ordnet es akzidentell verschiedene Tätigkeiten zu. Diese Tätigkeiten werden mit den Teilen der Seele als atomarer Substanz identifiziert, also mit der Materie und der Form (*essentia habet partes in se integrantes, scilicet materiam et formam*). Das moderne Subjekt entsteht als *totum virtuale* auf der Grundlage der Verbindung verschiedener Fähigkeiten der Seele, welche die Seele als Träger nehmen (*virtutes subiecto correspondentes*). Die Fähigkeiten und die Potenzen müssen wegen des universellen Hylemorphismus auch über eine hypostasierte moderne Seele als gemeinsamen Träger und substanzielle Grundlage verfügen. Die Einheit von Seele und Intellekt ist mit Hilfe der virtuellen Analogie gegeben, welche eine neue Bestimmung der Seele als virtuelle Substanz bildet (*dicatur anima totum virtuale*). Die objektive Essenz und Fähigkeit ist in der neuen Form der Seele als aktualisierte Hypostase gegeben. Sie bildet eine Art von Substanz, die aus sich selbst heraus akzidentelle Fähigkeiten hervorbringt (*anima habet essentiam et virtutem*).

Pecham schuf das erste objektive Simulakrum des Menschen als eines modernen Subjektes. Er hypostasierte die einzelnen Fähigkeiten mit Hilfe der Virtualisierung und verlieh ihnen ein hylemorphisches Substrat, welches außerhalb der klassischen Definition der Seele als entelechischer Form des Körpers „exsistiert“. Das Subjekt des Erkennens erhielt zum ersten Mal einen virtuellen, d. h. objektiven Charakter. Die moderne *anima intellectiva* ist weder der reale Mensch als erste Substanz noch die platonische Idee noch das potenzielle Konzept als Universalien im Denken. Die Korrespondenz der verschiedenen Fähigkeiten der Seele zu einem Subjekt zeichnet den Weg von der wissenschaftlichen Univozität zur metaphorischen Einheit des Seienden im Rahmen der *analogia entis* vor. Pecham realisierte den Übergang von Bonaventuras Ontotheologie zur modernen Metaphysik, weil er deren virtuelles Subjekt gefunden hat. Bonaventura schuf lediglich *ex nihilo* einen neuen Adam aus der spirituellen Materie als mythologischen Subjekt (Kap. 4.1.2). Es reichte nicht zur Durchsetzung der modernistischen Metaphysik, und bestimmt nicht in Paris bis zum Jahre 1270. Seinem fleißigen Nachfolger gelang es, in dem Begriff „*totum virtuale*“den Sinn der Bonaventuras Vorschriften für das schöpferische Handeln zu vereinen (*regula agentis creati*). Bonaventura entwarf diese Regeln nur ontotheologisch. Durch Hypostasierung der Seele im Modus „*totum virtuale*“entstand das erste objektive Simulakrum der Person, welches die virtuelle Realität begründet, den westlichen Humanismus und das nicht existente moderne Subjekt der dritten Art begründet. Die Berufung auf Aristoteles ist reine Sophistik. Aristoteles, Boethius und Averroës würden einwenden, dass die immaterielle gegebene Seele und der immaterielle Intellekt keine materiellen Teile besitzen können, nur verschiedene Fähigkeiten, welche sich auf die abstrahierenden Tätigkeiten der entweder auf Grundlage der Sinne oder des Intellektes gegebenen aktuellen Person beziehen. Die Auffassung der Seele als eines hylemorphischen Seienden der dritten Art wurde sowohl vom zitierten Boethius als auch vom ersten Averroismus in Anknüpfung an Aristoteles und den CMDA abgelehnt. Pechams Verbindung der verschiedenen Bestimmungen von Seele und Körper im Modus der *inclinatio* begründet die metaphysische Konfusion der Moderne hinsichtlich der Identität der Person. Pecham wurde zum Begründer der virtuellen Realität und der virtuellen Auffassung des Menschen, welche von den postmodernen medialen Simulakra, vom Foucaults humanistischen Poststrukturalismus und vom korporativen Faschismus vollendet wird. Letzterer simuliert und manipuliert das globale Potenzial der menschlichen und planetaren „Ressourcen“ in den Weltkriegen des XX. Jahrhunderts und der Hybridkriege des XXI. Jahrhunderts. Heute ist das moderne Subjekt buchstäblich zum „*totum virtuale*“ geworden, denn der Mensch der dritten Art ist keine Person mehr. So geschah es nach zwei Weltkriegen, nach einigen totalitären Regimen und Vernichtungslagern, sowie nach der technokratischen Reduktion der Person auf „menschliche Ressourcen“, welche fleißig das irrationale *perpetuum mobile* der instrumentellen Rationalität antreiben.

### 4.2.2 Erkennen als objektive Kopulation

Aus der Sicht der Kenner des Aristoteles und des Averroës stellte die in Pechams Terminus *totum virtuale* entworfene Einheit des Menschen eine klare Manifestation des im Umfeld der lateinischen Sophisten produzierten Averroismus dar. Das Traktat *Quaestiones tractantes De anima* wurde kurz vor dem kritischen Jahr 1270 publiziert. Pechams gegen die aristotelische Interpretation von *De anima* gestellte dualistische und strittige Lösung wurde von allen Vertretern des ersten Averroismus in Paris abgelehnt, namentlich von Aquin im Schluss von *De unitate intellectus* (1270). Die Transformation des sinnlichen Erkennens in ein intellektuelles durch das moderne Gedächtnis konnte nicht den Charakter der Wahrheit wie Averroës‘ *proportio* haben. Die Moderne arbeitet mit einer Identitäts- und Assimilierungstheorie der Wahrheit, welche an das moderne Subjekt und nicht an die existierende Person anknüpft. Pechams Auffassung der Seele als virtueller Substanz formulierte von Neuem das Problem des Erkennens des Seienden in der Metaphysik der *Modernorum*. Die objektive Auffassung des Seienden entspricht den grundlegenden Bestimmungen der bereits bei Bonaventura gegebenen Ontotheologie. Pechams Kritik betrifft Alberts dreißig Punkte, welche die Einheit des Erkennens und der Person gemäß dem CMDA im Terminus „*intellectus speculativus*“zusammenfassen (OBJ II, Kap. 2.4.2). Die Moderne verfügt nicht über die Einheit des Erkennens gemäß der Interpretation des Kommentators von *De anima*. Alberts „*ad mentem Averrois*“gebotene Lösung wird durch das objektive Erkennen ersetzt, welches das moderne virtuelle Subjekt in seiner nichtexistierenden *memoria* trägt. Pecham sichert die Einheit von Mensch und Welt im Modus „*obiective*“, welcher sich bereits im neuen ontotheologischen Plan der Metaphysik vollzieht. Das Zitat prädiziert den Terminus „*obiective*“ in der neuen metaphysischen Bedeutung, welche an Rufus‘ Terminus „*species obiecti exsistentis*“anknüpft (OBJ II, Kap. 3.3.4). Das folgende Zitat liefert die objektive Definition des Erkennens:

„Zum dritten Einwand muss man in ähnlicher Weise sagen, dass das einheitliche Sehen im Gelehrten und Gebildeten objektiv und nicht formal gegeben ist (*obiective, non formaliter*). Der Habitus unterscheidet sich individuell, ebenso wie das numerisch individuelle Begreifen der Grammatik in mir oder in dir. Gleichwohl gilt, dass die Licht, welche die Prinzipien der Aktivitäten offenbart, eine in allen Menschen ist (*lux manifestans principia omnium actuum est una in omnibus*). Wenn das Denken des Schülers vom Lehrer zu diesem Licht geführt wird, dann ist es im Rahmen der einen Wahrheit gegeben und das Wissen entsteht aus dieser einen Quelle.“ [[104]](#footnote-104)

Das einheitliche Wissen im Gelehrten und Gebildeten objektiv gegeben ist (*una scientia est in doctore et discente obiective*). Die These lehnte die Übereinstimmung des Erkennens nach *De anima* 430a20–25 ab, welche ausführlich im CMDA kommentiert wird (OBJ I, Kap. 2.4.3). Pecham polemisiert mit Sigers Schule, welche zu dieser Zeit von Boethius von Dacien in *Anonymus Giele* repräsentiert wird (Kap. 4.3.1). Daher stellt *Gieles Anonyme* eine kollektive Verteidigung von Sigers Gruppe der Magister (*pars Sigeri*) gegen Pecham und Aquinatus dar. Die Antwort Pechams lehnte den Schlüsselteil des Schemas des Erkennens des ersten Averroismus ab, welcher Alberts Auffassung von Averroës‘ *consimilitudo* enthält (OBJ II, Kap. 2.4.3). Die moderne Wahrheit besteht nicht in einer Ähnlichkeit zwischen Geist und Wirklichkeit, sondern in einer universellen Gleichheit des Intellekts und seiner spezifischen Schöpfungen, wobei diese Gleichheit als Rufus′ *coaequatio* gegeben ist. Das Zitat setzt diese Gleichheit in Beziehung zur neuplatonischen Prädikation „*ad unum*“. Gott ist die Sonne, die den Intellekt erhellt. Dieses Licht ist bei Bonaventura als Signation des Seienden durch den Ausspruch aus der Bibel gegeben (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine,* Kap. 4.1.3). Pecham konzeptualisiert dieses Licht als Prinzip des Erkennens, welches allen Menschen gemeinsam ist (*est una in omnibus*). Mit der Berufung auf diese objektive mythologische Signatur des Seins durch das göttliche Licht setzte Pecham die frühere Schule der Illuminaten in der Linie von Grossetestes Intuition im Rahmen von *intellectus* fort. Diese Art der Illumanition etablierte das ursprüngliche Modell der modernen Erkenntnis, das auf einer eindeutigen Satzung der Arten basiert. Im Akt avicennischer und später cartesianischer Reflexion sind wir im Stande, die ersten Prinzipien des Erkennens zu reflektieren (*lux manifestans principia omnium actuum*). Die ersten Prinzipien sind in der Seele in Form der Hypostase gegeben (siehe Rufus‘ *potentia substantialis*) und belichten die Seele von hinten ebenso wie der abgeteilte *intellectus agens*. Pecham verteidigt die Auffassung der Wahrheit als objektiver Übereinstimmung des Denkens und des hypostasierten Seienden der dritten Art. Der Intellekt wird von hinten belichtet und besitzt eine eigene Aktualität, welche außerhalb der Arbeit der Sinne steht. Rohmer fasst diesen unifizierten Stil des Erkennens in der oben zitierten Studie zusammen, ohne Pecham dabei direkt in die averroistische Strömung einzureihen. Siehe Rohmers Kommentar zu *Quaestiones tractantes De anima*, q. 5, ad 3 (ed. Spettmann, p. 59.24‒27) über das im Rahmen des universell begreifenden Intellektes gegebenen Erkennen (*omnis passio communis habet causam communem*).[[105]](#footnote-105) Aus der Sicht des ersten Averroismus ist diese Lösung averroistisch. Einerseits respektiert sie nicht die Lösung in Aristoteles‘ *De anima* und deren Interpretation im CMDA, andererseits lässt sie die hypostasierte und aktuelle Auffassung der ersten Prinzipien des Erkennens zu. Die Seele war nicht länger ein unbeschriebenes Blatt; deren habituelle und virtuelle Aktualität hob die Möglichkeit des universellen Erkennens der Welt auf; es verschwand die Funktion des rezeptiven Intellektes; es erlosch die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung. Der neue Einblick in die diskrete Weltanschauung ist dadurch apriorisch aktuell im Intellekt gegeben und wird habituell besessen. Der Mensch erkennt das ewige Exemplar durch die realen Dinge und die realen Dinge durch das Exemplar. Diese Fähigkeit besitzt die Seele direkt von Gott und realisiert sie im Akt des eidetischen Illuminationseinblicks in die Ganzheit des objektiv manifestierten Seienden (Bonaventuras *resolutio plena, semiplena*). Pecham verbindete alle Grundelemente der Erkenntnis, die in der Moderne bis heute gültig sind. Das folgende Zitat zeigt den objektiven Teufelskreis der Moderne.

„Und beachte, dass die Wahrheit als Habitus der Sache im Hinblick auf das ewige Exemplar prädiziert wird, durch welches (*quo*) alles als habituell gegebenes Gut im Hinblick auf das letzte Ziel manifestiert wird. Die erschaffene Wahrheit bekam einen Grund der Existenz (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*), und wenn sie prädiziert wird, dann kann man sie nicht von der species trennen, welche deren Proprium bildet (*indivisio a propria specie*).“ [[106]](#footnote-106)

Die Wahrheit der Schöpfung ist exemplarisch-objektiv in der göttlichen Intentionalität gegeben. Der Akt der „Exsistenz“ versetzt die göttliche objektive Wahrheit vor dem modernen virtuellen Subjekt (Ge-Stell). Anselms Wahrheit als *rectitudo* und *summa veritas* in Gott bekam eine objektiv manifestierte Definition in der Welt (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*). Das Zitat definiert den Schlüsselteil von Bonaventuras Übergang der Rationalität der göttlichen Schöpferregeln in die Schöpfung. Dieser Übergang des Seienden aus dem göttlichen Denken in die Welt erhielt zum ersten Mal eine objektive Definition (*ratio manifestandi*).Dieser Satz begründet in Verbindung mit der vorangegangenen virtuellen Bestimmung des Menschen die Wahrheit als volle Unverborgenheit der modernen Objektivität. Die objektive Übereinstimmung des Demiurgen und dessen Erkennen ist, ebenso wie bei Bonaventura, in zwei Etagen unterteilt. Im Obergeschoss erkennt die Seele, indem sie einen direkten Einblick in die ersten Prinzipien des Erkennens genießt, welche ontotheologisch durch das ewige Exemplar gegeben sind. Der Begriff der Wahrheit hat sich von der aristotelischen Korrespondenz zum modernen Habitus gewandelt. Der Grund der Wahrheit ist nicht die reale Welt in ihrer Existenz, sondern das schizophrene und nicht existierende moderne Subjekt. Es stellt die Wahrheit als dauerhafte Qualität der Dinge fest, und der hypostasierte Habitus, der „*in re*“ gegeben ist, entspricht den ewigen Paradigmen (*veritas dicit habitudinem rei ad exemplar aeternum*). Die moderne Unwahrheit erhielt ihre neue *Lichtung*, da Habitus und Exemplarität mythologische Entitäten sind, die nicht wirklich existieren. Aber diese Exemplarität ist notwendig für die Wahrheit als objektive Übereinstimmung des schizophrenen Subjekts mit sich selbst. Deswegen ersetzte Leibniz die Exemplars durch die Mathematik und durch das Prinzip des ausreichenden Grundes. Das Fundament der Objektivität (*ratio manifestandi*) ist direkt in den geschaffenen Dingen zu finden. Bonaventura gab diese objektive Gegebenheit als *rationes seminales* in realen Dingen; zuvor waren sie exemplarisch im göttlichen Denken intendiert. Von der höchsten Wahrheit erleuchtet, hat der Intellekt die hypostasierte Fähigkeit (*habitudo*), diese Entsprechung auf beiden Ebenen der Wirklichkeit zu sehen. Die Entsprechung wird in der Schöpfung durch den Glauben, durch Gott und durch *rationes exemplares* sowie durch *rationes seminales* aufgedeckt. Die höhere Wahrheit als *rectitudo* gilt für Exemplars; der objektive Habitus des Seins (siehe ontotheologisches *signatum* Bonaventuras) kann auf niedrigere Ebenen der Wahrheit angewandt werden, im Modus der modernen Assimiliation. Niedrigere Ebenen des Seienden enthalten die Rationalität der Spezies, die in den geschaffenen Dingen zu finden sind (*indivisio a propria specie*). Der objektive Habitus des modernen hypostasierten Intellekts (*res cogitans* von Descartes) kann diese Arten in der kognitiven Reflexion beobachten, die durch göttliche Vorbilder erleuchtet wird. Objektive Illuminaten hoben das Erkennen als Akt des die externen Dinge erkennenden und deren universelle Bedeutung synthetisierenden Denkens im Akt des immateriellen Erkennens auf. Das Seiende der dritten Art erhielt den neuen Charakter der objektiven atomaren Substanz. Pecham erweiterte Rufus‘ Definition des objektiven Seienden (*individuum*, *concretum*). Die objektive Rationalität entsteht im göttlichen Denken und sie gaht an die Schöpfung in Avicennas objektivem Modell der Komitation und Emanation durch einen separaten kosmischen *intellectus agens*, der als *Dator formarum* definiert ist. Scotus tauschte diese fromme Mythologie gegen neue Form der metaphysischen Deduktion, um sie als wirkliche Metaphysik zu verkaufen. Leibniz tauschte den Gott der *Modernorum* gegen die ewig gültige Mathematik. Moderner Gott bekam damit das Todesurteil. Er wurde zwar zum Geber der mathematischen Formen ernannt; doch, diesen Ehrentitel war schon ganz überflüssig er starb danach als arbeitsloser Demiurg und obdachloses metaphysisches Individuum. Die moderne Theologie verehrt also das leere Grab dieses unglücklichen Geschöpfs, aber das wusste schon Kierkegaard.

Pechams Szenarium des objektiven Erkennens läuft in dieser postmodernen Ausfertigung bis heute. Bonaventura und Pecham nahmen den Weg der Moderne weiter. Die Moderne sieht eine andere Welt, welche über eigenen Typ des Seienden und die Manifestation dieses Seienden verfügt. Aus der Sicht des ersten Averroismus liegt hier blanker Unsinn vor. Laut Aristoteles und Averroës sind die Universalien durch den Prozess der Abstraktion nur im erkennenden Denken und nicht durch direkten Einblick des Intellektes in die realen Dinge gegeben. Wie Gott erkennt, das geht uns nichts an. In der Ordnung des kritischen Denkens, wir erkennen lediglich seine schöpferische, ab der ersten Ursache gegebene Kausalität. Pecham verteidigt die Auffassung der Wahrheit und des Erkennens nach Bonaventura. Dem Intellekt gesellte sich die objektive Fähigkeit des Erkennens gemäß den angeborenen Prinzipien zu, welche den menschlichen Intellekt außerhalb der aktuellen erkannten Sache anstrahlen. Descartes und Leibniz wandelten ontotheologische Form der objektiven *mathesis universalis* in die Mathematik um. Die passive Komponente des Intellektes hörte auf, eine *tabula rasa* zu sein, und erhielt den Charakter des cartesianischen *cogito*. Damit trennte sich der Weg der *Modernorum* definitiv von der klassischen Metaphysik. Das Wort „*de fine*“ bedeutet in diesem geschichtlichen Kontext die Geburt und den Tod des modernen Gottes. Der zweite Averroismus trat die paranoide Reise des voll schizophrenen Subjektes an, welchem sich in seinem virtuellen Sein der objektiv wahre Sinn des Seienden offenbart. Der Mensch wurde zum verkörperten aktiven Intellekt und braucht die Realität nur als zusätzlichen Beweis der eigenen hypostasierten Erkennungsfähigkeiten. Olivi vervollständigte diese moderne Lehre vom Menschen, indem er diesem Intellekt einen souveränen Willen zur Seite stellte. So konzipierte er einen neuen kapitalistischen Demiurgen in Form der Substanz der dritten Art. Der zweite Averroismus braucht keine aktuelle Substanz zur Sicherstellung der Wahrheit im Modus *per prius*. Die Wahrheit geht primär vom Subjekt durch Anselms *rectitudo,* Avicennas *certitudo* und Rufus‘ *coaequatio* aus. Der zweite Averroismus musste einen ultimativen Garanten der neu entstandenen Objektivität außerhalb der aktuellen ersten Substanz finden, weil die mit den Sinnen wahrgenommene Realität keine ausreichende Garantie für wahres Erkennen bietet. Pecham sichert den neuen Bereich des Seienden, indem er Körper und Geist objektiv zu einer virtuell gegebenen Ganzheit verband (*totum virtuale*). Das moderne Subjekt entstand als neue Form der atomaren Substanz. Diese ist im universellen Hylemorphismus à la Rufus‘ Spezies *obiecti exsistentis* gegeben.

Nun blieb es das klassische Problem Dinants und anderer aristotelischen Averroisten zu lösen, nämlich die Anbindung dieses paranoiden Erkennens des modernen virtuellen Subjektes an das virtuelle Licht des göttlichen Gesichtes. Bonaventuras Lösung als „*signatum*“ wurde obsolet in nächsten Jahrzenten. Schule des ersten Averroismus glaubte nicht an moderne Märchen, die als erste Form der modernen Wissenschaft in den Jahren 1265–70 verkauft wurden. Der Neuplatonismus sagt klar, dass das Eine das Viele bestimmt, und das Werk *Liber de causis* arbeitete diese Lehre zu einer hierarchischen Determinierung der deduktiv *modo geometrico* gegebenen Formen aus. Der zweite Averroismus sollte die objektive Form der Deduktion im Rahmen der exemplarischen Formen erarbeiten. Der moderne Gott wurde zum Garanten des objektiven Seins, das nach den biblischen Faktoren Maß, Zahl und Gewicht ausgemacht wurde. Pecham wusste wohl, dass diese exemplarische Deduktion nicht durch Avicennas System der Emanation der Formen vom abgetrennten kosmischen Intellekt als *Dator formarum* ausgehen darf. Damals war so etwas nicht akzeptabel, an der Universität Paris zu lehren. Modernisten verwendeten die Avicennas Komitation, die sie als aristotelische Prädikation umgearbeiteten. Daher entwarf Pecham die Form der objektiv gegebenen *resolutio* des Seienden, welche zum ersten Mal von Philipp dem Kanzler und nach ihm von der *Summa Halensis* in der Schule des zweiten Averroismus durch die Konversion der Transzendentalien thematisiert wurde (OBJ II, Kap. 2.3.2). Pecham begründete ein System der neuen Metaphysik, welche Duns Scotus vollendete. Das Prinzip der abstrakten Deduktion begründet den Aufbau der Metaphysik. Sie basiert auf der avicennischen Sicherheit der intellektuellen Anschauung. Erneut betritt die Wahrheitstheorie von Avicenna, Grosseteste und Rufus die Bühne. Sie basiert auf der Abstraktion von den ersten und offensichtlichen Prinzipien der Erkenntnis.

„Neuntens gilt, dass je einfacher etwas ist, desto weniger es dem Erkennen der zusammengesetzten Substanzen ähnelt (*in cognitione composita*). Aber das gilt nicht für das Erkennen der einfachen Essenzen (*in cognitione simplici*), wobei dieses Erkennen durch Teilung (*fieri resolutionem*) bis zum letzten und sichersten Grund des Erkennens kommt (*ad ultimam et certissimam rationem cognoscendi*).“ [[107]](#footnote-107)

Der Grund der hylemorphischen Substanzen steht in Dunkelheit (*in cognitione composita*). Es wird nach oben hin immer klarer dank der spirituellen Materie und denen reinen Erkennungsformen (*in cognitione simplici*). Somit ist das Erkennen wahrer und sicherer (*ad ultimam et certissimam rationem cognoscendi*). Das moderne, von Gott und von sich selbst erleuchtete Denken sucht die subjektive Evidenz und Gewissheit als neues Prinzip des Seins. Dieses Vefahren begründete die erste objektive Form der *resolutio* als ontotheologische Reduktion des Erkennens auf die ersten Prinzipien. Der Sinn des Seienden wird vom neuen, den objektiven Einblick in das Seiende begründenden Licht bestrahlt. Bonaventuras Lehre von der zweiten Etage der Abstraktion trennt die niedere Wahrheit als „*similitudo rei*“ von der höheren Wahrheit als „*impressio veritatis*“ (Kap. 4.1.2). Die Bestimmung des Seienden als „*res*“bekam einen metaphysischen Charakter im Rahmen der objektiven Form der *resolutio*. Pecham systematisierte die Lehre seines Meisters über das Natürliche und Übernatürliche in die erste Form der objektiven Metaphysik. Der erleuchtete Intellekt beobachet das gesamte Vorgehen der objektiven Offenbarung des Seienden (*ostensio*).

„Zum dritten Punkt muss gesagt werden, dass nach Augustinus das nicht geschaffene Licht alle Seienden zeigt (*ostendit*), wenngleich es sich nicht selbst als Gegenstand zeigt (*nec tamen se ipsam ostendit obiective*). Ein Beispiel ist die Spezies im körperlichen sichtbaren Ding, welches das zeigt, was für eine Spezies esist; sie zeigt aber nicht sein Wesen im Ding (*essentiam suam*), sondern nur, dass die Essenz der Spezies in Bezug auf Ähnlichkeit mit dem wirklichen Ding etwas anderes ist.“ [[108]](#footnote-108)

Augustinus‘ nicht erschaffenes Licht gibt die Manifestation der erschaffenen Ganzheit des Seienden (*lux increata ipsa ostendit omnia*). Das Licht des göttlichen Intellektes ist von der objektiven Manifestation des Seienden getrennt (*nec* *tamen se ipsam ostendit obiective*). Das Exemplar ist ein Beispiel der ersten objektiven Ostension, weil es an sich (*se ipsam*) ein verstecktes *obiectum* im göttlichen Denken darstellt. Gott ist für sich kein Objekt, weil er ein abgetrennter, *simpliciter* gegebener Akt des Seins ist. Er bildet jedoch eine objektive Realität nach ewig gegebenen schöpferischen Regeln, welche sich in der Zeit und im Schöpfungswerk manifestieren. Gott bekam als besonderes Privileg die gleiche metaphysische Bestimmung, welche jede erste wirklich existierende Substanz im Aristotelismus *simpliciter* und *per se* hielt. Für die frommen Modernisten wurde der moderne Gott eine unerreichbare erste Substanz *par excellence*. Aber er manifestiert sich *obiective*, weil er exemplarisch (i. e. anthropomorphisch) denkt und handelt. Pecham teilt das Erkennen in zwei getrennte Teile. Der erste betrifft die Sphäre der göttlichen Selbstreflexion, wo das uns unzugängliche Licht des göttlichen Antlitzes herrscht. Dieses Licht produziert dann objektiv den Rest der Schöpfung durch Bonaventuras *rationes exemplares* und dann *seminales*. Das objektive Erkennen der Sache stellt das Sehen der ewigen exemplarischen Spezies dar. Im zweiten Schritt kommt es zu deren seminalen Manifestation im materiellen Ding (*ostendit id, cuius est species*). Die objektive Ostension betrifft nicht die real existierende erste Substanz, sondern die objektiv gegebene Spezies(*exemplum est*). Diese objektive Bedeutung zeigt sich vermittels der ersten Substanz (*in specie rei visibilies corporalis*). Die erste Substanz bildet lediglich das Medium des Erkennens und ist nicht die einzige Quelle des Erkennens, wie es im Aristotelismus der Fall ist. Die gegenseitige Spiegelung der einen und der anderen Form des Vorkommens der objektiven Spezies(*est alterius similitudo*) vollzieht sich als spezifische Übereinstimmung zwischen Verstand und Sache. Dadurch setzte der Tod des modernen Gottes ein. Die reale Kausalität Gottes als aristotelische *causa prima* war im Rahmen des deduktiven Beweises nach der *Zweiten Analytik* wissenschaftlich dargestellt. Die Kausalität wurde gegen eine exemplarische Rationalität ausgetauscht, die unter mythologischer Objektivität zu erkennen ist. Die neue Deduktion beschreibt den Abstieg der hypostasierten Formen nach dem Szenario von *Liber de causis*. Der moderne Gott wurde zu einem objektiven, nach dem Bild des modernen virtuellen Subjektes erschaffenen Simulakrum. Er teilte bis ins 19. Jahrhundert mit dem modernen Subjekt tapfer dessen paranoides Erkennen und schizophrene Existenz. In der Epoche des modernen Nihilismus starb dieser Gott in aller Stille ebenso wie dessen Schöpfer einen metaphysischen Tod. Ein wichtiges Zitat aus dem CMDA (OBJ I, Kap. 2.4.3) erinnerte uns daran, dass irrtümliche Ideen keine Verbindung zu natürlichen Ereignissen haben, weil sie nicht dem natürlichen Lauf der Dinge folgen und nicht mit der natürlichen Ordnung verbunden sind. Sie sind also etwas Unbeabsichtigtes , wie der sechste Finger oder Ungeheuer in der Natur. Der metaphysische Tod des modernen Gottes und des modernen Subjekts (aber nicht ihre Geburt) war ein unvermeidliches Ereignis, das durch die moderne logische Notwendigkeit vorherbestimmt wurde, die einen dämonischen Charakter behält.

Pecham trennte das objektive und das reale Sein der Sache und erschuf eine objektive Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung der verschiedenen Speziesder dritten Art. Die Erscheinung des Seienden betrifft primär nicht das Sein der außerhalb unserer existierenden Sache, sondern das Sein der ewigen Spezies, welche sich auf kontingente Weise durch die Materie aktualisiert. Auf der Ebene der Schöpfung findet der objektive Erkenntnisprozess statt, in dem sich der Bereich der objektiven *tertium ens* durch kontingente Arten manifestiert, da sie sich in der körperlichen Materie verwirklichen (*specie rei visibilis corporalis*). Abermals wiederholt sich das porretanische Szenarium von „*exsistere*“. Die dauerhafte Essenz erhält einen kontingenten Charakter in der realen ersten Substanz. Aber die exemplarische Essenz kann auch ohne diese finale Aktualisierung in der Realität „exsistieren“, weil sie im Modus „*semel*‒*semper*“als intentionaler Gegenstand des göttlichen Intellektes geschaffen wurde. Das objektive gegebene Seiende im göttlichen Denken verfügt über eine objektive Aktualisierung in der Schöpfung durch die *ratio seminalis*. Aber diesen mythopoetischen Abstieg des göttlichen Denkens in die objektive „Exsistenz“ sehen nur die eingeweihten Modernisten, welche Bonaventuras *epoché* meistern. Sie haben die eidetische Anschauung an das Ganze des objektiven Seienden (*intellectus resolvens plene*, Kap. 4.1.1). Der Verstand des Illuminaten vergleicht beide Spezies (die permanente versus kontingente) und bedarf daher einer in der Realität lediglich als zusätzliche Quelle des zuvor sicheren und evidenten Erkennens gegebenen ersten Substanz. Durch die Vertauschung des Prinzips „*ex inmediatis*“in der *Zweiten Analytik* gegen die im Begriff „*inmediate*“ gegebene subjektive Version entstand eine univok für Gott und für den Menschen gegebene objektive Psychologie. Die Moderne reduzierte die Metaphysik auf Noetik und auf Psychologie und startete eine neue Wirkungsgeschichte von *Oxfordian Fallacy*. Pecham verschob die hyparchische Bestimmung der ersten Substanz aus der Realität in die Virtualität der intellektuellen Anschauung.

„Die Dinge, welche essenziell im Intellekt liegen, sind insofern in der Ordnung der Ähnlichkeit, als die Fähigkeit des Erkennens direkt diese Erkenntnis assimiliert (*potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili*). Dadurch könen wir direkt das betrachten, was im Intellekt durch sich selbst gegenwärtig ist (*per se est praesens intellectui*).“ [[109]](#footnote-109)

Der Intellekt als *potentia substantialis* des Rufus (OBJ II, Kap. 3.3.1) erlangt die unmittelbare Einsicht in die Essenz (*illa quae sunt essentialiter in intellectu*). Damit der Intellekt erhält Rufus‘ universelles *scibile*, welches in den Dingen und im Intellekt auf die gleiche Weise gegeben ist (*per similitudinem*). Die Ähnlichkeit kommt nicht zu realen Sachen, sondern zur höheren Wahrheit, welche durch die Betrachtung dessen gegeben ist, was als solches objektiv gegeben ist (*ipsum cognoscibile*). Die neue Bestimmung erweiterte Rufus‘ Definition der Wahrheit als Gleichheit (*coaequatio*) um die Auffassung der Wahrheit als *adaequatio* der zwei objektiven Spezies (exemplarische vs. seminale) zu decken. Die Assimilierung der beiden Arten betrifft den neuen Sinn des objektiv gegebenen Seienden, welches im Intellekt dank der eigenen Objektivität gegenwärtig ist (*per se est praesens intellectui*). Im Modus der pseudo-aristotelischen Übereinstimmung, das virtuelle Subjekt erkennt die virtuelle Welt der nicht existierenden Speziesder dritten Art. Die von Oxford nach Paris übersiedelten akademischen Furien halfen den Modernisten eine voll virtuelle Unterwelt zu schaffen. Objektive Illuminaten halten sie bis heute für ihr rechtes Heim. Der objektive Diakosmos benötigt externe Sachen nur als Beleg der immanenten Fähigkeit, die im Modus *per se* „exsistierenden“ Formen zu sehen. Das Konzept existiert deswegen im klassischen Aristotelismus, weil das erkennende Denken im Körper existiert und durch die Sinne die reale Sache erkennt. Der zweite Averroismus versetzte die hyparchische Aktualität der ersten Substanzen in den Bereich der hypostasierten Spezies, welcher durch das virtuelle Subjekt das neue Statut der ersten Substanzen erhielt. Das Erkennen assimiliert in Rufus‘ Modus der *informatio* (OBJ II, Kap. 3.3.2) das spezifische Sein des Seienden. Dieses objektive *scibile* ist in der Realität und auch im Denken hypostatisch im Modus *per se* gegen. Die neue Sache der Moderne (Pechams *cognoscibile*, Rufus‘ *scibile*) determiniert das Erkennen im Modus *similiter*, welcher als objektive Assimilierung der Spezies gegeben ist. Das virtuelle Subjekt ist ein diakosmisches Paradies, wo beide Spezies in der Welt und im Denken erkannt werden, wie beide Geliebte im *Hoheslied*. Rufus‘ *scibile* verwandelte sich in der objektiven Konjunktion beider Spezies in Pechams *cognoscibile*. Die objektive Kopulation zweier mythologischer Entitäten, die in dem zitierten Ausdruck „*ipsa potentia cognitiva assimilatur ipsi cognoscibili*“ zum Ausdruck kommt, stellt den Gründungsmythos der Moderne dar, der die Kosmogonie der modernen Wissenschaften (*ortus scientiarum*) hervorbringt. Die Konjunktion beider Formen der Ipseität im Modus „*ipsa–ipsi*“ ist in der grammatischen Modalität als *dativus obiectivus* gegeben. Es geht um neue Gabe des Seienden aufgrund neuen Prozesses der Aneignung des Seienden als Objektivität (*dativus possessivus*, Kap. 4). Im Akt der Donation (Heideggers „Es gibt“), mittels der mythologischen Kopulation geschaffen, der Intellekt kommt in den Reich der intelligiblen Formen an, welche nicht durch die Abstraktion aus der Realität gegeben ist. Die Wahrheit der *Modernorum* hat sich vom Modus der Übereinstimmung in den universellen Prozess der objektiven Assimilierung verwandelt. Moderne Wissenschaft ist ohne mythologische Kopulation nicht möglich, weil die Theorie der Wahrheit als Assimilation nicht ohne die Verbindung von *tertium ens* auskommt. So schuf die moderne Wissenschaft eine objektive Kosmologie im Modus von *Cargo cult*. Sie ziemlich schlecht parodiert (d. h. auf der Ebene eines Simulacrum objectif) das klassische Ritual der heiligen Vereinigung eines wahrhaft existierenden Königs mit einer wahrhaft existierenden Priesterin, wie es im Gründungsmythos von *Enūma Eliš* beschrieben wird. Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus ist die objektive Kopulation der scholastischen Moderne schließlich zur bloßen intellektuellen Masturbation geworden, die als nihilistische *informatio* in einer von globalen Konzernen geschaffenen und manipulierten Welt der *scibilia* vollzogen wird.

Objektive Theorie der Wahrheit als Assimilation hält als Grundlage die demiurgische Aneignung der Welt, die Bonaventura begründete. Das Erkennen ist keine Übereinstimmung des Intellektes mit der Sache. Es nähert sich dem erkannten Ding durch den Prozess des objektiven Einblicks an, welcher durch die Auffassung der Wahrheit als voluntaristischer Assimilierung des Seienden determiniert wird. Modernes Wissen ist Macht des demiurgischen Willens und keine aristotelische Wissenschaft. Dieser Stil von Wahrheit und Erkennen wird zur selben Zeit von Petrus Olivi im Kommentar zu den zweiten Sentenzen ausgeführt (Kap. 5.1.3). Der Synkretismus des aristotelischen und objektiven Erkennens wird im folgenden Zitat dargelegt.

„Das reale Ding und seine Intention im Geist unterscheiden sich wesentlich. Daher ist es unmöglich, dass das Ding und die Intention dasselbe sind. Die Intention ist dem Verstand formell gegeben, aber das Ding bewegt den Intellekt objektiv (*res quod movet intellectum obiective*). Daher kann der Verstand die Dinge nur durch die Intentionen Absicht erkennen.“ [[110]](#footnote-110)

Pecham weiß, dass die Sache im Denken nicht ebenso wie externe erste Substanz gegeben ist (*res et intentio essentialiter differunt*). Der Terminus „*res*“ muss nach Bonaventura, d. h. in der objektiven Bedeutung außerhalb der ersten Substanz gegeben sein (Kap. 4.1.1). Die Sache als *scibile* begründet keine Intentionalität durch das sinnliche Erkennen wie im ersten Averroismus, sondern bewegt das Denken objektiv (*res quod movet intellectum obiective*). Diese mechanische Auffassung des Erkennens im Modus der Seele als motorischen Bewegers, wie sie von Descartes übernommen wurde, unterscheidet sich vom intentionalen Akt der Rezeption durch das zweifache Diaphanum gemäß dem ersten Averroismus der Blund’schen Schule und gemäß dem CMDA (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die moderne Intention nimmt die Aktualisierung des Erkennens aus dem tätigen Intellekt, welcher die erkannte Form bildet (*quod est in intellectu formaliter, est intentio*). Das Schema des Erkennens ist nur scheinbar aristotelisch. Die Existenz der realen Sache als Quelle der Bewegung wird gegen deren objektives Simulakrum vertauscht. Das Erkennen der objektiven Sache ist durch Belichtung von hinten gegeben (*quod movet*), wohingegen es im Aristotelismus um eine Belichtung von vorne geht. Die objektive Sache aktualisiert den Intellekt als pseudo-aktuellen Beweger auf die Art der ersten Substanz. Dadurch entsteht ein unterschiedliches Erkennen der „Sache“ (d. h. von deren objektiven Simulakrum) als eines intentionalen Gegenstands im Intellekt (*quod est*). Es geht um keine wahre Übereinstimmung der realen Sache im Intellekt, sondern um eine objektive Assimilierung zweier unterschiedlicher Spezies. Der Dualismus „*quod movet–quod est*“weist auf eine neue Art des Erkennens hin. Die erste Substanz determiniert nicht länger das Erkennen im Sinne des aktuell gegebenen Fundamentes (*subiectum*). Der Intellekt der Modernisten wird nicht mehr von vorne belichtet, sondern von hinten, aus der Rezeption der objektiven Formen. Der moderne Intellekt ist die Sonne der objektiven Welt; er braucht nicht die reale Sonne. Pechams modernes Subjekt begann als *totum virtuale* die ganze Welt zu virtualisieren. Das Subjekt ist von sich aus auf schizophrene Art und Weise in zwei Substanzen gespalten und erkannte nicht länger den realen Zustand der Welt. Dessen Beziehung zur ersten Substanz wurde notwendigerweise objektiv, individuell, spezifisch und konkret. Aus der Sicht des klassischen Aristotelismus handelt es sich um absolut paranoides Denken. Die erste Substanz wird im Rahmen der *resolutio* des *obiective* gegebenen Seienden deduziert und hypostatisch zusammengesetzt. Aber dafür haben wir den Gott der *Modernorum*, um diese unheilvolle Situation zu bereinigen. Siehe den zitierten Psalm 4:7 über das Licht aus Gottes Antlitz, welches Bonaventura in das intellektuelle Leitmotiv der gesamten Moderne umgestaltet hat (Kap. 4.1.3). In einem weiteren Schritt erhält die Objektivität den Status einer objektiven Totalität. Das moderne Subjekt als „*totum virtuale*“ begründet eine andere Art von „*totum*“ direkt im modernen Gott. Er repräsentiert eine virtuelle Realität der dritten Art. Das moderne Subjekt konnte nirgendwo anders als im modernen Gott die volle objektive Realität finden. Seit ungefähr sieben Jahrhunderten begründete der moderne Gott den schizophrenen und nihilistischen Charakter des modernen Seienden. Dieses dringend benötigte Simulakrum maskierte zuverlässig den virtuellen menschlichen Träger, der den modernen Gott nach seinem nihilistischen Abbild schuf. Nietzsche, Feuerbach und Marx entlarvten diese List der modernen Vernunft.

Pecham überführte das mystische göttliche Licht in die ontotheologische Struktur der Metaphysik. Die wahrheitsgemäß durch den Zustand der ersten Substanzen bestimmte aristotelische Prädikation verwandelte sich in eine avicennische Komitation der Hypostasen, welche sich objektiv der essenziellen Grundlage anschließen (*veritati creatae attribuitur ratio manifestandi*). Die Wahrheit als Assimilierung ist im Modus der vollen Manifestation der Objektivität durch die ontotheologische Struktur der Metaphysik gegeben. Pecham begründete Wahrheit als objektive Assimilierung der Seienden im modernen Intellekt. Die erste Substanz als „*ens ratum*“ (OBJ II, Kap. 2.4.3) geht zugrunde. Aus der Sicht der Wahrheit als Unverborgenheit fand damit die lange Etappe der Moderne ihren Abschluss. Die Wahrheit als Avicennas *certitudo*, Anselms *rectitudo*, Grossetestes dualistische Auffassung der *veritas in/complexa* und Rufus‘ *coaequatio* wurde in einer objektivem Theorie kombiniert. Die Wahrheit als Assimilierung schließt die Formation der Objektivität. Erinnern wir uns an Bonaventuras These, dass die Dinge in Gott *tripliciter* sind (Kap. 4.1.3). Die objektive Gestalt der Wahrheit im Rahmen der dreifachen Gegebenheit des Seienden (*effective, obiective, completive*) finden wir in diesem Zitat.

„Die Wahrheit der erschaffenen Dinge (*veritas particularis*) ist entweder vollendet oder irgendwie unvollendet (*est complexa, quaedam incomplexa*). Die unvollendete Wahrheit (*veritas incomplexa*), welche auf die wahre Seiendheit der Sache bezogen ist, erkennen wir durch die objektive Spezies als Wahrheit bezüglich der realen Sache (*per speciem, sicut res cuius est veritas*). Die Wahrheit im Erkennungsurteil erkennen wir kausal (*effective*) durch das ewige Licht und objektiv (*obiective*) durch die Spezies, welche im Modus der Einfachheit die Bedeutung der erkannten Termini im Urteil begründen. Im Modus der Vollendung (*completive*) erkennen wir alles durch die Beziehung zum unveränderlichen Licht, über welches Augustinus sagte, dass «wir durch es alles verstehen».“ [[111]](#footnote-111)

Der erste Teil wiederholt Grossetestes zweifache Auffassung der kontingent auf der zusammengesetzten Substanz und dauerhaft in der Essenz gegebenen Wahrheit. Die Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Denken und der realen Sache wird gleich im ersten Satz ausgeschlossen (*vera rei entitas, cognoscitur per speciem*). Die porretanische Spezies repräsentiert voll die reale Sache als deren objektives Simulakrum (*sicut res cuius est veritas*). Die transitive Bestimmung der Wahrheit betrifft das real existierende Einzelding (*veritas incomplexa*), weil deren empirisch gegebene Wahrheit nur einen an die hylemorphische erste Substanz gebundenen kontingenten Charakter hat. Der folgende Satz legt durch die Opposition „*effective–obiective*“die Wahrheit als ontotheologische Assimilierung des objektiven Seienden dar. Die erste Substanz ist in der Realität keine wirksame Ursache des Erkennens, weil die effektive Quelle des demonstrativen Beweises ein ewiges Licht darstellt (*veritas enuntiabilis cognoscitur effective per lucem aeternam*). Die Signation des Seienden kommt primär vom Licht in Gottes Antlitz als Bonaventuras *signatum*, welches Descartes und Leibniz durch die Mathematik ersetzen. Wichtig ist der zweite Teil, der in Pechams Schule den objektiven Charakter des Wissens festlegt. Die Objektivität folgt auf die mythologische Signierung des Seienden. Sie schafft eine neue Form der Imposition, die eine wirksame Erhellung des Seienden von hinten, vom Antlitz Gottes her, begründet. Die Welt erkennen wir *obiective* durch eine neue Art der *demonstratio*. Die im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* begriffenen Termini des Urteils gehen nicht zur Kausalität der ersten Substanz, sondern zu den objektiv gegebenen Formen der Spezies (*obiective per species*). Die durch den aristotelischen „*intellectus debilis*“ gegebene Form der Objektivität kümmert sich nach Rufus‘ Vorbild um das empirische Erkennen der objektiven Spezies. Aber der Illuminat besitzt einen starken paranoiden Intellekt, welcher eine neue Form der objektiven *demonstratio* durch direkten göttlichen Eingriff in den Akt des natürlichen Erkennens erschafft (*effective per lucem aeternam*). Diesen demonstrativ gegebenen Unsinn schaffte Scotus ab und in der Postmoderne entdeckten ihn die Okkasionalisten (Berkeley, Maleblanche). Die gleiche effektiv von Gott belichtete Speziesbildet das *medium* des deduktiven wissenschaftlichen Syllogismus. Deren Manifestation im Modus der vollendeten Wahrheit (*veritas complexa*) erschafft einen neuen Terminus (*simplicium terminorum*), welcher zum Start des voll objektiven deduktiven Urteils notwendig ist (*enuntiabile constituentium*).

Pecham erstellte eine voll objektive Version von *Oxfordian Fallacy* im Modus der augustinischen Illumination. Solchen Unsinn an der Universität von Paris um das Jahr 1270 zu präsentieren, war akademischer Selbstmord. Im Modus der Kausalität ist keine erste Substanz gegeben, sondern eine objektive Spezies. Der Unterschied in der Befriff „*simpliciter*“ zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus begründete die objektive Anschauung der Moderne (OBJ II, Kap. 3.3.1). Die Bedeutung der logischen Elemente des Urteils (*enuntiabile*) übernimmt Grossetestes direkten Einblick in die Essenzen (*intellectum*), welche Rufus in Anschauung der objektiven *scibilia* umwandelte. Das Erkennen sieht die Speziesin den Dingen, d. h. es betrachtet auf mystische Art und Weise Bonaventuras *rationes seminales*. Damit verändert sich grundsätzlich die Stellung des *ens ratum*, weil die Rolle der unzweifelhaften Grundlage des Erkennens vom voll objektiv betrachteten Seienden übernommen wurde. Pecham führte Ontotheologie und objektive Kausalität in die Scholastik ein; hob das aristotelische Erkennen der ersten Substanz auf; bestätigte die Schizophrenie des aus mehreren Substanzen zusammengesetzten Menschen; rief das mythopoetische Erkennen der Welt durch objektives Seiende. Durch dieses vielfache Versagen des kritischen Verstandes erschuf der zweiten Averroismus die objektive Form der Wissenschaft über das nicht existente Seiende. Pecham kehrte im Jahr 1272 nach Oxford zurück und tritt zur selben Zeit in die Polemik mit Kilwardbys Schule der Modernisten ein. Zum Streitpunkt des Streites zwischen beiden Schulen wurde die Frage nach der franziskanischen und dominikanischen Armut (*Tractatus contra Robertum Kilwardby*, 1272). Tatsächlich ging es bei dieser Kontroverse, wie auch bei der Kontroverse, die in den Jahren 1255–56 an der Universität von Paris entstand, um das ganz andere Thema, was die Revision der Pluralität der Substanzen im Menschen in Oxford war. Diese obsolet gewordene modernistische Schule musste die modernisierte Version des Semiaverroismus akzeptieren, der Thomas Aquin begründete. Der lateinische Sophist Aegidius Romanus war jener modernistische Lichtträger (*Lucifer*), der diese neue Form der Aufklärung nach Oxford brachte. Die bevorstehende Analyse der anonymen Manuskripte aus dieser Zeit zeigt diese interessante Entwicklung. Die dominikanische Schule hatte bereits eine modernisierte Version des Thomismus angenommen und hielt nur am Pluralismus der Formen im Menschen fest. Diese Modernisten hatten wohl keine großen Probleme mit der Annahme von Aegidius‘ Thomismus, worauf der dritte Teil der Oxforder Handschrift (Kap. 4.3.2) und der bereits zitierte Anonyme der *Summa theologiae* (OBJ II, Kap. 3.1.3) näher eingehen. Dadurch entstand in den Jahren 1270–72 in Oxford der bislang wenig bekannte modernistische Streit, welchen Kilwardby bereits als Erzbischof durch die Herausgabe zusätzlicher Dekrete zur Pariser Verurteilung vom 18. 3. 1277 klären musste. Pechams Schule verteidigte zusammen mit Rufus und Bonaventura den universellen Hylemorphismus und die Pluralität der Substanzen im Menschen (Kap. 4.2.2). Diese Metaphysik voller virtueller Häresien begann um das Jahr 1270 unter den Philosophiestudenten als objektiver Platonismus für das Volk zu wirken. Die jungen zweitklassigen Modernisten in Paris wurden völlig verwirrt und sie verkündeten schreckliche Unsinnigkeiten (Kap. 4.5). Bischof Tempier musste gegen die Thesen vorgehen, die völlig häretisch wurden. Der Einfall der sophistischen Philosophie in die für das damalige *vulgus philosophorum* hergerichtete Theologie wurde von Bacon entschieden abgelehnt (OBJ II, Kap. 3.4.3). Die modern aufgefasste objektivistische Theologie erhielt eine neue Bestimmung im Rahmen der ersten Version der unifizierten Wissenschaft, was im Jahre 1277 zum Grundsatzstreit um die zweifache Wahrheit führte.

## 4.3 Streit um Averroismus in Jahren 1270–75 (Anonyme)

Die Schulen der akademischen Illuminaten begründeten den objektiven Charakter des *tertium ens* um das Jahr 1270. Der deduktive Beweis als Grunderkenntnis von Wissenschaft und Metaphysik wird nicht mehr primär durch tatsächliche erste Substanzen bestimmt. Die Grundlage bildet die von der Intuition bestimmte Deduktion im Modus der „*resolutio semiplena*“, welche eine logische Supposition der Bedeutung durch hypostasierte Spezies vollzieht. Ihr Produzent und Rezipient im Sinne des aristotelischen *subiectum* der Erkenntnis ist das moderne Subjekt. Das nicht existierende moderne Subjekt konnte diese unsinnige Operation unter der Bedingung durchführen, dass es in zwei hypostasierten Elementen gespalten war. Beide Teile kopulieren mythisch miteinander im Schema von *Cargo cult*, der die antiken Mythologien nachahmt. Diese objektiv fruchtbare Vereinigung der nicht existierenden Substanzen von Körper und Seele folgt der Ontotheologie, die auf der Grundlage des biblischen *Hohelieds* bestimmt wird. Auf der ontotheologischen Struktur der Metaphysik basierend, bildet diese perverse und dämonische (also, objektive) Kosmologie, versteckt unter einer Zahl „666“ (Bonaventura *dixit*), den ursprünglichen Ort der modernen Wissenschaften (*ortus scientiarum*). Die moderne Deduktion der Erkenntnisse (*scibile*) als konkrete Tatsachen (*factum, concretum* von Rufus) wird aus dem neu bestimmten Subsjekt des Erkennes hergeleitet (*deducere*). Es wird auf der letzten Stufe des Wissens als „*resolutio plena*“ vollendet, weil die Vision das Ganze des Seienden von dem göttlichen Intellekt stammt. Die Philosophie hat ihre ursprüngliche, durch die natürliche kritische Vernunft gewährleistete Autonomie des Denkens verloren; sie ist unter die Herrschaft eines ontotheologischen und nunmehr ideologischen Erkenntnisschemas geraten. Das vorausgegangene Kapitel hat dargelegt, dass die objektive Wahrheit durch Licht aus göttlicher Quelle belichtet wird; sonst ist das Erkennen nicht vollständig. Bonaventura und Pecham brachen auch an der Pariser Universität die Barriere des klassischen Denkens durch und schickten die akademische Spekulation auf *via Modernorum*. Die vorausgegangenen, Pecham gewidmeten Kapitel erwähnten dessen zweites Werk nicht, das der Frage nach der Seele und deren Erkennen gewidmet sind. Die Schrift *Tractatus de anima* entstand etwa in den Jahren 1277–79 und repräsentiert ein Lehrbuchbeispiel der Argumentation des zweiten Averroismus. Pechams zweiter Kommentar zu *De anima* zitiert zu den strittigen Fragen alle wichtigen Stellen der Hauptautoritäten des zweiten Averroismus und arbeitet im hermeneutischen Modell der Belichtung des Seins von hinten. Das Licht des Intellektes und das sinnliche Sehen werden univok genommen und sind schlussendlich von Gott gegeben. Pecham übernimmt Bonaventuras gesamte Lehre und verteidigt sie gegenüber den ersten Averroismus und wiederholt in den Schlüsselpunkten die Behauptung des oben interpretierten ersten Kommentars. Pechams Thesen im *Tractatus de anima* belegen, dass der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus bereits seit dem Jahr 1270 den Charakter einer direkten Konfrontation besaß. Bacon und weitere Aristoteliker sahen klar, dass das Denken der modernen Illuminaten im prädikativen Modus *per prius* das Simulakrum des eigenen Intellektes und nicht die Realität sehen. Sie behaupteten, philosophisch zu argumentieren; in Wirklichkeit beriefen sie sich auf die kirchliche Disziplin. Aus der Sicht der Hermeneutik ist absolut logisch, dass der nächste Streit Pechams und Aquins die ewige Dauer der Speziesund die Pluralität der Substanzen in Christus betraf (Wéber 1991, 159–61). In Oxford herrschte der zweite Averroismus unter Kilwardby und Pecham bis zum Jahr 1280, als diese Linie durch Thomismus von Aegidius Romanus und schließlich Scotus‘ Metaphysik modernisiert wurde. Dagegen in Paris existierte eine ganze Gruppe gebildeter Aristoteliker mit einer Tradition, welche von John Blund über Bischof Alvernus bis hin zu Albert und Aquinatus, Boethius von Dacien und Siger von Brabant reichte. Darüber hinaus gehörten diese Magister sowohl zu den Mendikantenorden als auch zum Diözesanklerus. Sie kritisierten die modernen Averroisten und Sophisten und es war nicht leicht, diese Gruppe zum Schweigen zu bringen. Darum kümmerte sich Tempiers Dekret vom März 1277. Die zu einer Schrift zusammengefassten drei anonymen Traktate (Steenberghen 1971) kommentieren die Schrift *De anima*. Diese sehr wichtigen Kommentare legen die Grundlinien des Streits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus in den Jahren 1265–75 dar.

### 4.3.1 Anonymus Giele

Der Kommentar mit dem Titel *Anonymus Giele* wurde 1971 von Maurice Giele veröffentlicht und vor 1275 datiert. Die Hermeneutik der Objektivität betrachtet das Werk als eine brillante Verteidigung des ersten Averroismus. Fassen wir die grundlegende Argumentation zusammen, um die Gruppe zu untersuchen, die der anonyme Autor in seinem Traktat angreift. Die Unterteilung der *quidditas* in eine individuelle erste Substanz und eine universelle Bedeutung im Rahmen der zweiten Substanz bestreitet die Lehre der modernen *Nominales* unter Hinweise auf das Statut der Universalien bei Averroës (*non sunt universales nisi cum sint in intellectu secundum Commentatorem*; *Anon. Giele*, pp. 23.16‒17; 35.23‒25). Die Seele erkennt nur aus den Phantasmen und hat keinen direkten Einblick in die Spezies. Die grundlegende Zustimmung zu Aristoteles‘ Auffassung der Seele als *tabula rasa* wird durch die Belichtung von vorne, aus Richtung der aktuell erkannten ersten Substanz ergänzt. Die Belichtung aus Richtung der Sache wird als natürliches Vorgehen des Erkennens erachtet und begründet die eigene Reflexion des Intellekts (*intelligit nec nisi ex phantasmatibus, et ideo nec intelligitur nisi ut intelligens*, p. 24.51‒52). Somit wird die immanente Aktualität des Intellektes abgelehnt, welche die Modernisten von Avicenna übernommen haben. Die erste und die zweite Substanz unterscheiden sich voneinander auf grundsätzliche Weise. Die Individualisierung der Universalien außerhalb des Intellektes wird als Sophistik abgelehnt, weil es sich bei den Universalien lediglich um Allgemeindinge im Denken handelt. Die Individualisierung existiert nur auf dem materiellen und somit auch quantitativ bestimmten Substrat.

„Gegen die These, welche die Existenz der Universalien nur im Intellekt bestreitet, führe ich an, dass sie sophistisch ist und folgendermaßen widerlegt werden kann. Es existieren Seiende, welche in sich selbst einheitlich wie Einzeldinge und somit von anderen numerisch unterschiedlich sind. Sie befinden sich an einem bestimmten Ort als Subjekt und unterscheiden sich somit voneinander. Daher handelt es sich um keine akzidentelle Unterschiedlichkeit...“ [[112]](#footnote-112)

Die Universalien befinden sich im Intellekt (*universale esse in intellectu*). Die Identität der einzelnen Seienden ist *per se* in materiellen Substanzen gegeben die eine numerisch verschidedene Einheit bilden (*seipsis distinctionem habent et numerum essentialiter*). Rufus bildete numerische Einheit der Universalien auf dem Niveau der ersten Substanz (*numerus a priori secundum naturam causatur*; OBJ II, Kap. 3.3.2). Der Anonyme sagt, dass eine solche Auffassung der Universalien deren Wesen zerstören würde (*dissolutio huius talis*). Das Denek kann nicht die universell im Denken gegebenen spezifischen Individuen und die in der Realität gegebenen ersten Substanzen vertauschen. Die folgende Argumentserie bestreitet die Auffassung der Wissenschaft gemäß der analytischen Interpretation der *Zweiten Analytik*. Der Autor lehnte es ab, das nominalistisch aufgefasste Mittelglied des Syllogisms nach *Oxfordian Fallacy* dem demonstrativen Beweis beizufügen. Die durch Porphyrios‘ Teilung der Universalien gegebene Individualität kann keine eigene Identität der Einzeldinge begründen, weil die Universalien nur in der intellektuellen Seele existieren. Die auf der Substanz als *tertium ens* errichtete Wissenschaft erschafft eine zweifelhafte Auffassung der Kausalität der dritten Art. Der Ursprung dieser an die Essenz gebundenen Kausalität haben wir bei Rufus analysiert (OBJ II, Kap. 3.3.1). Der Anonyme hält die auf objektiven *tertium ens* errichteten Wissenschaft für Unsinn.

„Wenn es irgendeine Wissenschaft gäbe, welche etwas in den individuellen Dingen lehrte oder bewiesen, besäße diese Wissenschaft das Statut der ersten Substanzen. Die Wissenschaft erkennt jedoch durch Beweise und geht davon aus, was in den realen Dingen ist, und hat daher einen modalen Charakter (*ipsa est modalis*). Dadurch unterscheidet sie sich von den individuellen Dingen. Deshalb ist es unmöglich, eine Wissenschaft zu haben, welche das erforscht oder beweist, was auf dem Niveau der singulären Dinge geschieht …“ [[113]](#footnote-113)

Die Argumentation gegen den zweiten Averroismus besitzt einen sehr spezifischen Charakter. Der Unterschied zwischen dem modalen und dem realen Erkennen indiziert den möglichen Autor und setzt den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus fest. Es kann keine Wissenschaft auf der Ebene der hyparchischen ersten Substanzen geben. Die Existenz einer solchen „*scientia realis*“ wäre identisch mit dem Erkennen der Dinge auf dem Niveau des Schöpfers, welcher das Ding ins Sein berufen hat. Der von den Sinnen getrennte Intellekt erkennt die Dinge in deren Allgemeinheit, d. h. in einer anderen Modalität als die Erkenntnis der Sinne (*scientia docens modum demonstrandi… ipsa est modalis*). Die Argumentation steht in vollem Einklang mit der Grundthese der *Zweiten Analytik*, die eine universale Prädikation im Modus des metaphysischen Dativs aufstellt. Das deduktive Wissen muss einen universellen Charakter haben, welcher durch die entsprechende Deutung des verstandesmäßigen Erkennens gemäß *De anima* gegeben ist. Daher kann keine auf dem Seienden der dritten Art sowie auf der ebenso zweifelhaften Kausalität errichtete Wissenschaft existieren, wie es bei den modernen *Nominales* der Fall war. Durch die Ablehnung der Quasi-Substanz der Singularität der Universalien ist auch eine Pluralität der Substanzen in der Seele ausgeschlossen. Der Anonyme lehnt im nächsten Teil das Hauptargument des zweiten Averroismus ab, nämlich die Pluralität der Substanzen im Menschen. Er verteidigt nach Aristoteles die auf dem hylemorphischen Substrat gegebene Immaterialität des Intellektes. Der Intellekt ist keine Form, sondern lediglich ein Akt der Seele. Das folgende Zitat lehnt den zweiten Averroismus ab und fasst dessen grundlegende Widersprüche zusammen.

„Das Verständnis verläuft angeblich auf der Grundlage der immateriellen Tätigkeit des Intellektes und daher kann man daraus nicht ableiten, dass es einen Teil des Körpers ausmacht. Diese Position ist jedoch strittig. Der Akt des Erkennens bildet nämlich einen Bestandteil der Erfahrung, geschaffen mittels der Materie (*intelligere sit passio in materia*). Jedes Erkennen ist durch den Intellekt gegeben, der ein Teil des lebendigen Körpers ist (*per intellectum qui est actus corporis*). Dieser Widerspruch betrifft alle Behauptungen, die sagen, dass der Akt des Verstehens irgendeine außerhalb des Körpers gegebene Erfahrung sei. Aus diesem Grunde ist diese Behauptung unsinnig (*positio haec stare non potest*).“ [[114]](#footnote-114)

Das Traktat lehnt klar Rufus‘, Kilwardbys, Bonaventuras und Pechams Grundthese als unsinnig ab. Die Argumentation folgt der Interpretation des Kommentators von *De anima*. Das intellektuelle Verständnis ist ein Akt der immateriellen, als Akt des Körpers gegebenen Seele (*intelligimus per intellectum qui est actus corporis*). Jedwede andere Determinierung durch die Materie (*passio in materia*) würde die Immaterialität des durch den Akt der körperlichen Person gegebenen Intellekts zerstören. Der Autor liefert eine eigene Version von Averroës‘ Unterschied zwischen dem *tertium* und dem *quartum genus* wie folgt: „Die Seele benötigt zum Verstehen den Körper als Objekt, nicht als Subjekt“ (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto*; ibid, 39.67‒68). Die Seele ist dank dem immateriellen Akt des Intellektes in gewissem Maße von der Individuation durch den Körper als materielles *subiectum* getrennt. Wie wir weiter sehen werden, Siger von Brabant erarbeitete eine ähnliche Auffassung von Intellekt und Körper (Kap. 4.4.1). Aber der Autor erinnert gleich daran, dass er kein Objektivist à la zweiter Averroismus ist, welcher den Intellekt als selbstständige Substanz abtrennte, wie es der zitierte Pecham mit seiner Auffassung der Objektivität war (Kap. 4.2.2). Der Terminus „*non sicut subiecto*“ drückt lediglich die Immaterialität des Intellektes aus (*inmixtus*), weil der Intellekt zu seiner Tätigkeit keines körperlichen Sinnesorganes bedarf. Der Intellekt ist nicht materieller Natur und deshalb ist dessen Bindung an den Körper sehr spezifisch, was klar in der Schrift *De anima* und im CMDA zum Ausdruck kommt. Es handelt sich um keine Beziehung „Subjekt–Objekt“ des zweiten Averroismus im Rahmen des *obiective* gesehenen Seienden, sondern um die Beziehung des Intellektes als immaterieller Potenz der Seele, welche die einzige Form des Körpers ist. Rufen wir uns die entsprechende Passage aus dem CMDA hinsichtlich des *intellectus materialis* als *quartum genus* in Erinnerung, wo wir eine ähnliche These finden.[[115]](#footnote-115) Die Termini als „*consimile*“ und „*simile*“ trennen Averroës‘ Auffassung des *intellectus possibilis* vom *intellectus materialis* der modernen Alexandriner, welche aus ihm eine Substanz gemacht haben. Der Körper steht in der Position des Objektes im Hinblick auf diesen spezifischen Akt von *anima intellectiva.* Die intellektuelle Fähigkeit der Seele ist immateriell und durch diese spezifische Leistung vom körperlich angelegten sinnlichen Erkennen verschieden.[[116]](#footnote-116) Dank der Immaterialität dieser spezifischen *operatio* gilt, dass die Seele im Hinblick auf den Körper in der Position „*inmixtus*“ steht, weil deren Akt in gewissem Maße dank der Immaterialität des Intellektes vom Körper getrennt ist (*indiget anima ad explendum hanc operationem corpore sicut obiecto*). Der Anonyme hält in dieser Frage die brillante Position von Sigers Schrift *Quaestiones in tertium De anima*. Nach Gauthier, sie wurde kurz nach der Eröffnung von Sigers Lehre an der Pariser Universität in der Jahren 1265–66 geschrieben (Kap. 4.4.1). Gieles Anonyme gebraucht den Terminus *sicut obiecto* gegen den zweiten Averroismus in ähnlicher Bedeutung wie Siger, was den Umkreis der möglichen Autoren weiter einschränkt. Der intellektuelle Teil der Seele ist auf sehr spezifische Weise an die Person als hylemorphisches Substrat gebunden. Abermals ist die schlüsselhafte Unterscheidung des CMDA zwischen beiden Arten des Erkennens im Spiel, wobei nur das strikt gegebene verstandesmäßige Erkennen im Modus „*inmixtus*“ für die körperliche Person existiert. Die Einheit der Person im Modus „*corpore sicut obiecto*“ unterscheidet sich grundsätzlich von der Auffassung der Einheit im Modus „*obiective*“ als Pluralität der Substanzen im Menschen nach Bonaventura und Pecham. Der Anonyme besteht auf der Belichtung der Seele aus Richtung der ersten Substanz (*phantasmata esse necessaria ut obiectum*; ibid, p. 39.83). Das Objekt der Seele ist nicht die reflexive Fähigkeit in Gestalt der aktuellen intellektuellen Substanz, der angeborenen Spezies oder der ersten Prinzipien des Erkennens, welche primär das ideale, von Gott gegebene Exemplar betrachten. Der Intellekt wird von vorne belichtet, aus Richtung der ersten Substanzen. Universelle Bedeutung wird von den äußerlichen Dingen durch die Arbeit der Sinne und des Intellektes abstrahiert. Für beide Spezies des zweiten Averroismus (*rationes exemplares, seminales*) ist in diesem Schema kein Platz.

Die Einheit von Seele und Körper ist in zwei Schritten gegeben. Der Autor folgt der Linie des CMDA und lehnt zunächst den hylischen Intellekt der modernen Sophisten ab. Die neue Auffassung der Objektivität aus der Perspektive des ersten Averroismus verteidigt den *intellectus possibilis* als personale Fähigkeit der Seele. Der Akt des intellektuellen Verstehens ist Körper und Seele gemeinsam. Die Substantivierung des materiellen Intellekts stellt eine typische Position der Alexandriner dar. Der Autor muss in der Linie des ersten Averroismus die Bindung an den im Körper gegebenen individuellen *intellectus possibilis* halten und besteht dabei auf dessen Immaterialität. Der Intellekt kann daher kein Subjekt im Sinne der individualisierten Substanz sein, wie es im zweiten Averroismus der Fall ist. Die Lösung der modernen Alexandriner führt zum substanziellen materiellen Intellekt. Er ist getrennt vom Körper und somit von den anderen hypostasierten Formen des Intellektes.

„Wer sich denkt, dass der Intellekt sich mit uns verbindet wie die Form mit der Substanz, muss in der Position Alexanders landen und behaupten, dass der Intellekt als Fähigkeit an den Körper gebunden und dadurch veränderlich ist (*virtutem generabilem et corruptibilem*).“ [[117]](#footnote-117)

Der menschliche Intellekt kann keine Substanz sein. Die Auffassung des *intellectus possibilis* als vom Körper getrennter Substanz (*intellectum nobis copulatum sicut formam secundum substantiam*) würde bedeuten, dass wir ihn im gleichen Modus der Materialität wie den Körper auffassen müssen (*intellectum esse virtutem generabilem et corruptibilem*). Ein solcher Intellekt ist jedoch lediglich Alexanders hylischer Intellekt (νοῦς ὑλικός) und dessen Erkennen kann keine universelle Form des demonstrativen Syllogismus begründen. Abermals ist die gründliche Lektüre des CMDA durch die Pariser Magister auf der Rue du Fouarre um das Jahr 1270 zu sehen. Der abgelehnte materielle Intellekt der Alexandriner verfügt nicht über den gleichen Modus des Erkennens wie Averroës‘ *intellectus possibilis*. Die Modernisten ließen den rezeptiven Intellekt sich auf die Art der modernistischen Substanz im Modus der zweifelhaften *materia spiritualis* materialisieren. Die Schrift wendet ein, dass dann notwendigerweise das averroistische Szenarium des einen Intellektes als abgeteilter Form entsteht, welche in allen Menschen für die gleichen immateriellen Inhalte des Erkennens verantwortlich ist. Eine solche Erkenntnis bei allen Menschen ist nicht im richtigen Modus „*idem*“ (*quartum genus*) identisch, sondern im falschen mythologischen Modus „*ipse*“ (*tertium* *genus*). Die vom Autor kritisierte Moderna verstand die Grundargumente von CMDA überhaupt nicht. Der als abgeteilte Substanz gegebene kosmische *intellectus agens* verbindet sich mit dem durch den hylischen Intellekt gegebenen individuellen Akt des Erkennens. Die Betonung auf dem rein sinnlichen *intellectus materialis* würde in Themistios‘ Modus nur die Anbindung des individuellen Denkens an die Phantasmen erklären, nicht aber die Einheit des immateriellen Intellektes und des in jeder Person gesondert gegebenen Denkens, wie wir es bei Aristoteles und Averroës finden. Die resultierende Lösung ist ebenso wie bei Albert, nämlich eine Berufung auf Averroës und auf die Synthese des Erkennens durch den personalen *intellectus speculativus* (OBJ II, Kap. 2.4.2). Der Autor deutet gegenüber dem zweiten Averroismus genau den Schlüsselteil von CMDA, nämlich die Teilung des immateriellen Intellektes in eine rezeptive und eine aktive Komponente gemäß dem *tertium* und *quartum genus*.

„Averroës behauptet im dritten Buch, dass der tätige und der mögliche Intellekt einen unverletzlichen Charakter besitzen, der spekulative Intellekt jedoch verletzlich ist und durch die Geburt entsteht. Deshalb reicht weder der aktive noch der passive Intellekt füreinander aus, sondern bedürften der Phantasmen. Der spekulative Intellekt entsteht [aktuell] in den Phantasmen, jedoch aus der Sicht der oben angeführten Natur, wie sie [essenziell] über sich selbst gegeben ist, verfügt er über den dauerhaften Akt des Verstehens. Ebenso sind die abgeteilten kosmischen Substanzen aus der Sicht ihrer rationalen Substanz ständig in Bewegung. Daher braucht der menschliche Intellekt Phantasmen. Damit ist indes nicht gesagt, dass der Intellekt sich mit den Phantasmen ebenso verbindet, wie die Sehkraft sinnlich die Farben wahrnimmt. Damit sind alle Einwände beantwortet.“ [[118]](#footnote-118)

Der Kommentar unterscheidet klar den hypothetischen (*licet*) Charakter des abgetrennten rezeptiven und des in den astralen Sphären gegebenen tätigen Intellektes (*licet intellectus agens et possibilis sint aeterni*). Das Argument ist ausgezeichnet, weil der Unterschied zwischen *tertium* und *quartum genus* auch für kosmische Intelligenzen gilt, da sie bewegende materielle Formen (*tertium genus*) sind, und dasselbe universell geteilte Produkt ihres Denkens bilden (*quartum genus*). Doch im Menschen gibt es lediglich den Intellekt als Fähigkeit der im Körper gegebenen Seele. Dadurch ist klar die Definition des abgeteilten rezeptiven Intellektes nur im Modus *quartum genus* gegeben, also als im Denken gegebene Universalie. Der Erwähnung der kosmischen Intelligenzen gewährt eine wichtige Indikation hinsichtlich der Autorenschaft des Traktates, weil sie den Autor hinsichtlich der Streitigkeiten um die Ewigkeit der Welt und der Spezies bestimmt. Der Intellekt als Averroës‘ vierte Gattung ist die immaterielle Fähigkeit der immateriellen menschlichen Seele (*inmixtus*), und dank dieser Abtrennung von der Materie ähnelte sie völlig den aktuellen kosmischen Intelligenzen. Aber der Autor weiß genau, dass er in Einklang mit dem Kommentator lediglich über die abstrahierte Form des Intellektes im Modus des *quartum genus* spricht. Auf der anderen Seite legt das Zitat die menschliche Aktualisierung dieses immateriellen Erkennens im persönlichen *intellectus speculativus* dar, welcher verletzlich und aktuell im Körper gegeben ist (*speculativus tamen corruptibilis et generabilis est*). Daher genügt es nicht, beide Arten des Intellektes abstrakt zu beschreiben. Die Beschreibung ihrer Tätigkeit muss auf der Grundlage der Rezeption der Phantasmen erfolgen (*quia non sibi sufficiunt agens et possibilis, sed et phantasmata necessaria sunt*). Der Grund ist klar, nämlich die Belichtung des menschlichen Erkennens aus Richtung der mit den Sinnen wahrgenommenen aktuellen materiellen Sache. Dieses grundlegende Postulat des ersten Averroismus traktiert der CMDA in der Auffassung des Intellektes als personaler Akt des Erkennens im Körper, also als *tertium genus*. Siehe die vorausgegangene Definition des menschlichen Intellektes als Akt des Körpers. Die Auffassung des spekulativen Intellektes ist gleich wie bei Albert, weil sie die resultierende Synthese des Erkennens als eines individuellen immateriellen Aktes darstellt (OBJ II, Kap. 2.4.2). Die resultierende Synthese des individuellen und universellen Erkennens beginnt beim sinnlichen Erkennen (*unde intellectus speculativus generatur in phantasmatibus*), und dann beginnt die genaue Unterscheidung des Unterschieds zwischen dem kosmischen abgeteilten Intellekt und dessen menschlicher Variante. Gemeinsam haben sie Immaterialität und die aktive Fähigkeit des Aktes (*semper intelligit*). Aber diese Eigenschaften des Intellektes sind beim Menschen an den körperlichen Akt des spekulativen Intellektes gebunden, welcher durch das sinnliche und somit auch intellektuelle Erkennen determiniert wird. Dieser Typ der materiellen Personalisierung begründet das eigene Wesen des an Körper und Sinne gebundenen menschlichen Intellektes (*quantum ex se est*). Der Modus des aktiven menschlichen Intellektes ist im Modus „*semper*“ nicht an die reine Form des aktiven kosmischen Intellektes, sondern an den spezifischen Akt des körperlichen Erkennens im Menschen gebunden (*iste intellectus naturaliter, quantum ex se est, semper intelligit*). Der volle Modus dieses „*semper*“ liegt lediglich nach CMDA in der Abstraktion des an die Existenz der Menschheit als Speziesgebundenen menschlichen Intellekt sowie an die Existenz der Philosophie gebunden (Spezies *humana est aeterna*; OBJ I, Kap. 2.4.3). Wie wir wissen, findet sich diese den *intellectus agens* von dessen kosmischer Form trennende Linie bei Alvernus und auch bei Grosseteste, nicht aber bei deren Nachfolgern, welche in Oxford den zweiten Averroismus eingeführt haben. Der menschliche Intellekt ist von den Sinnen getrennt und somit immateriell. Daher ist der Akt von dessen Erkennen nicht gleich wie im Falle des sinnlich angelegten Erkennens durch den Akt des Sehens (*non unitur intellectus phantasmatibus sicut visus coloribus*). Diese Differenz wurde in der Schule des ersten Averroismus durch die unterschiedliche Auffassung des Diaphanums in den Sinnen und im rezeptiven Intellekt gemäß dem CMDA gelöst (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die Position des Anonymen ist voll konsistent mit der Lösung der Einheit des Intellektes gemäß dem CMDA. Der letzte Satz des Zitates enthält eine epochale Ironie. Der Anonyme behauptet durch brillante, an die Gesamtkenntnis von Averroës‘ Kommentaren angelehnte Unterscheidung der Arten des Intellektes, dass er alle Einwände gelöst habe (*per hoc solvuntur omnes rationes*). In Wirklichkeit enthüllte er alle Widersprüche des zweiten Averroismus. Die Modernisten mussten in den Angriff übergehen und tischten neue Argumente auf, dieses Mal ideologischer und autoritärer Art.

Die folgende Polemik mit dem zweiten Averroismus im zweiten Teil des Traktates beschäftigt mit dem irrtümlichen Verständnis der Materie und des Modus der Abstraktion, welcher unter Hinweise auf Aristoteles und auf Averroës korrigiert wird. Der Autor folgte der Linie Bacons und Alberts. Er erklärt den Unterschied zwischen der universellen Auffassung der zweiten Substanz, welche im Akt des vom Sein der ersten Substanz in der Realität unterschiedlichen Erkennens entsteht. Das Gleiche betrifft verständlicherweise auch das zweifachen Statut der Materie, welche nicht in der objektiven Funktion des *tertium ens* auftreten kann. Der Autor erinnert die lateinischen Sophisten an die Grundwahrheiten, welche sie aus den Bakkalaureatsbänken der artistischen Fakultät kennen sollten, als sie den Unterschied zwischen der mathematischen und der metaphysischen Abstraktion lernten.[[119]](#footnote-119) Der Text setzt klar die Autonomie der mathematischen Abstraktion als eines sekundären Aktes fest, welcher von der realen Sache abstrahiert. Die durch den Prozess der Abstraktion (*abstractio cuiusdam rei ab alia re*) gegebene Imposition von der Sache schließt die objektiv gegebene moderne univoke Supposition aus. Der Kenner des Aristoteles und des Averroës an der artistischen Fakultät bemüht sich vergebens den damaligen Modernisten zu erklären, dass jede Abstraktion im Modus *per posterius* verläuft, welcher an die hyparchisch in der Realität existierende erste Substanz gebunden ist (*abstractio eiusdem secundum esse*). Wenn diese Abstraktion entsteht, kann z. B. die Mathematik oder die Geometrie mit ihr auf der nächsten Etage der Abstraktion arbeiten. Der Autor erschafft eine gemäß *De anima* aufgefasste Abstraktion aus Richtung der ersten Substanz. Dadurch trennt sie sie vom Prozess der Abstraktion als *denudatio* des zweiten Averroismus, welcher das homogene Kontinuum der universell aufgefassten Materie betrachtet (*materia universale*). Der Autor erinnert die Modernisten nach den oben zitierten Texten der *Zweiten Analytik* daran, dass diese im Denken gegebene abstrahierte Materie modal als andere Form des Seins als die Existenz der Sache in der Realität gesehen wird (*abstractum habeat esse illo a quo abstrahitur*). Abermals sind wir bei Boethius‘ und Abelards Teilung der Signifikation in ein „*totum integrum*“und ein„*totum universale*“ (OBJ II, Kap. 1.3). Die Ablehnung der mathematischen numerisch gegebenen Extension und der Materie der dritten Art bedeutet, dass der Intellekt nicht teilbar ist und somit auch nicht auf die gleiche Weise individualisierbar wie das im Rahmen der verschiedenen Formen der logischen und mathematischen Abstraktion gegebene Kontinuum. Diese Lehre hat Pecham radikal zu der Zeit verändert, wenn dieses Traktat entstand (Kap. 4.2.2). Im ersten Averroismus ist keine objektive Lösung durch die Form der Signifikation des Seienden der dritten Art möglich (*totum virtuale*). Ebenso grundsätzlich abgelehnt ist der an die porretanische Hypostase anknüpfende universelle Hylemorphismus. Der Autor sagt klar, dass er sich nicht vorstellen kann, wie irgendwelche quantitativen Bestimmungen zum Wesen des Intellektes gehören könnten (*nescio de hoc*, p. 54.58). Keine Sphäre der Objektivität kann in Gestalt der verschiedenen Formen des *tertium ens* die Verbindung von Seele und Körper vermitteln. Der Intellekt, die Seele und die hylemorphische Einheit des Körpers bilden einen unteilbaren *actus essendi*, welcher auf die Existenz der ersten Substanz bezogen ist (*unde unitas in entitate est ab unitate actus*, p. 57.18‒19). Der nächste Teil des Traktates legt dar, dass der Akt des immateriellen Intellektes ein Akt der hylemorphischen Substanz ist. Alle übrigen Lösungen führen nach Aristoteles und Averroës zu absurden Schlüssen hinsichtlich des aktiven und des möglichen Intellektes, welcher sich äußerlich mit dem Menschen verbindet. Der Intellekt des ersten Averroismus ist die Fähigkeit der Seele als einer Form des Körpers. Daher ist er nicht an die Seele als eigenständiger Substanz gebunden, was für die Moderne und die cartesianische Postmoderne typisch ist. Aus diesem Grunde ist die Argumentation des zweiten Teils des Kommentars wichtig, welcher die im Rahmen der modernen Objektivität gegebene Unterscheidung „Subjekt–Objekt“ ablehnt. Die substanzielle Bindung des Intellektes an das Subjekt existiert nicht; dessen Subsistenz ist als Fähigkeit der Seele gegeben, welche die immaterielle Form des Körpers bildet.

„Der Intellekt versteht nur durch die körperlichen, als Objekt gegebenen Phantasmen und nicht deswegen, weil der Intellekt beim Akt des Verstehens mit dem Körper als Subjekt verbunden wäre.“ [[120]](#footnote-120)

Der immaterielle Intellekt nimmt als spezifische Fähigkeit der Seele die sinnlichen Phantasmen als Objekt seiner Tätigkeit (*a phantasmate corporis sicut ab obiecto*). Durch diese immaterielle und intentionale Beziehung zum Objekt seines Erkennens wird der Intellekt zu einer personalen Fähigkeit der Menschen. Deshalb ist der Intellekt im Hinblick auf den Körper keine abgetrennte Substanz, sondern lediglich eine spezifischen immeterielle Tätigkeit der Seele (*non quia intellectus communicet intelligere corpori sicut subiecto*). Diese brillante Unterscheidung erweiterte Sigers Interpretation des dritten Teils des CMDA und lehnt Seele und Intellekt als subsistentes Subjekt der Moderne ab (*hoc aliquid*). Das Zitat legt dar, dass der Intellekt im Rahmen von Averroës Unterscheidung des Intellektes arbeitet, bei welchem es sich um eine abgeteilte, im Akt des Körpers gegebene Fähigkeit der Seele handelt. Die Ablehnung des Intellektes als im Hinblick auf den materiellen Körper gegebene immaterielle Hypostase hat grundsätzlichen Charakter. Sie zeigt das im ersten Averroismus gegebene Modell der Objektivität, welches nicht im cartesianischen Dualismus von Seele und Körper enden konnte. Der Autor bestätigt den falschen Standpunkt zur Moderne gleich im nächsten Teil. Es existiert kein Vermittler zwischen Seele und Körper in Gestalt irgendeiner Art der Quasi-Materie und auch kein vom Körper getrennter Intellekt. Daher ist auch die Konzeption des zweiten Averroismus im Rahmen der äußerlichen Verbindung (*colligatio*) zweier Substanzen verschiedenen Typs ein Irrtum, z. B. die avicennistische Seele als Bewegerin des Körpers (*anima ut motor*). Wie wir weiter sehen werden, kritisiert das folgende Zitat unter anderem auch Aquins Auffassung der Seele als hypostasierte Form (*qua2*, Kap. 4.5.2). Der Autor fasst ebenfalls die kritische Position Sigers gegenüber der essenziellen Definition des Intellektes bei Albert genau zusammen (Kap. 4.4.3).

„Wenn behauptet wird, dass die Einheit des Menschen aus dem bewegenden Intellekt und dem bewegten Körper entsteht, dann muss man erforschen, ob der Mensch nur nominal definiert wird, ob er als Zusammensetzung aus Intellekt und beseeltem Körper definiert wird oder lediglich als Intellekt. Wie auch die Definition ausfällt, es ist unmöglich, dass der Mensch anders denn als aktuelle Zusammensetzung als Intellekt und Körper versteht, d. h. als Einheit aus Materie und Form.“ [[121]](#footnote-121)

Der Anonyme ist klar und präzise, er argumentiert sachlich und mit Sachkenntnis. Die Verbindung aus zwei Substanzen auf die Art des aktiven Bewegers und der passiv bewegten Substanz (*intellectu motore et corpore moto*) kann die erforderte hylemorphische Einheit der Person (*unum ex materia et forma*) nicht erschaffen. Der Autor liefert einen knappen und präzisen Überblick über alle grundlegenden Lösungen der Beziehung zwischen Seele und Körper. Entweder gilt die Lösung des ersten Averroismus, dass die Einheit der Person lediglich in der hylemorphischen Substanz liegt (*aggregati ex intellectu et corpore animato*); oder es gilt der Dualismus der modernen *Nominales*, wo der Körper nur über die nominale Definition des Individuums verfügt und gegen ihn die subsistente intellektuelle Substanz gestellt wird (*utrum homo sit nomen corporis tantum … aut intellectus tantum*). Alle diese und späteren cartesianischen Lösungen der *Modernorum* entbehren der vollen Einheit aus Körper, Seele und Intellekt. Beim ersten Averroismus ist die Einheit der Person nach Averroës‘ „Meta-physik“ lediglich im Rahmen des *actus essendi* der einen Substanz gegeben. Dadurch ist die Debatte von Gieles Anonymen mit dem zweiten Averroismus im Prinzip beendet.

Das Traktat stellt um 1270 an der Pariser Universität einen typischen Kommentar der Schrift *De anima* von einem klassisch gebildeten Magister dar, bei welchem es sich um einen Kenner aus der Schule des ersten Averroismus in der Linie Sigers von Brabant handelt und welcher dessen Auslegung des CMDA gegen die grundsätzlichen Irrtümer des zweiten Averroismus verteidigt. Dieser Kenner des Averroës drückt sich absolut sachlich, konzis, knapp und sparsam aus. Er geht genau nach Alberts Hinweis vor. Dass diese schwierigen Debatten nicht in die Kategorie der philosophischen Studienanfänger gehören (*haec disputatio difficilis valde, nec ad eam admittendi sund, nisi qui nutriti sunt in philosophia*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Er kritisiert die Averroisten aus Bonaventuras Schule, vor allem Pecham und dessen Lösung der Einheit von Seele und Körper im Modus des *totum virtuale* (Kap. 4.2.2). Der Autor folgt der gleichen Argumentationslinie hinsichtlich der Einheit des Intellektes wie Siger. Dessen Argumentation der Einheit der Person gemäß CMDA ist in gewissen Punkten von der Auffassung Alberts und vor allem von der Auffassung Aquins unterschiedlich. Daher ist dieses Traktat ein wichtiger Zeuge im Streit zwischen den Anhängern Sigers und Aquin, welcher schließlich nach Ostern 1272 zu Aquins Abgang von der Pariser Universität führte. Giele nimmt es vor, dass der Autor der Schrift Boethius von Dacien sei (Giele 1971, 20). Die Hermeneutik bestätigt, dass es sich wohl um einen verlorenen Kommentar zu *De anima* von diesem Magister oder sogar um seinen Kommentar zum dritten Buch *De anima* handelt*.* Das Traktat arbeitet mit dem modalen Charakter des Seienden und des auf Averroës‘ Metaphysik sowie auf der genauen Lektüre des CMDA basierenden Erkennens. Dieser in der Schule der Modisten aus dem ersten Averroismus gegebene zweifache Charakterzug ist für den Autor dieser Handschrift sehr charakteristisch und die verbliebenen zwei anonymen Traktate enthalten ihn nicht. Boethius von Dacien schrieb die Schrift *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*, welche die Autorenschaft im Hinblick auf die in ähnlicher Weise benutzte Modalität bestätigt. Die Hermeneutik verbindet Boethius mit den niedergegangenen Schulen der *logica Vetus* in der Linie Abelards, wie die oben zitierten Anagniner, welche die logische Supposition klar von der metaphysischen Imposition unterschieden (OBJ II, Kap. 1.5). Als Schlüsselindiz für die Autorenschaft Boethius‘ von Dacien kann die oben zitierte Ablehnung der Auffassung des Intellektes als abgeteilte Form auf die Art der Alexandriner und des späteren Aquin betrachten (*Anon. Giele* I.6; p. 39.85‒89). Der Anonyme legt nach dem Vorbild Sigers und des CMDA den Akzent auf den Intellekt als aktive Potenz der Seele als einer Form, was ein typisches Zeichen für Sigers phänomenologischen Ansatz ist (Kap. 4.4.2). Der wissenschaftliche Beweis des menschlichen Intellekts muss die grundlegende Art der Kausalität finden, die das Medium des deduktiven Syllogismus bildet, der der menschlichen Denkweise eigen ist (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*; QIIIDA, q. 4; ed. Bazán, p. 12.67–70). Dem Text entspricht der einleitende methodologische Teil in *Gieles Anonymen*, welcher die existentiellen Fähigkeiten der *anima intellectiva* definiert. Zitieren wir nun diesen wichtigen Teil aus dem Traktat.

„Es ist wahr, dass die Seele den Akt des eigenen Denkens aus folgendem Grund erkennen kann. Jedes Erkennen geht von etwas anderem als sich selbst aus. Die Bewegungen der Seele sind nicht aus sich heraus ein subsistentes Sein, sondern sind in einem anderen Seienden gegeben. Wegen des so gegebenen Ursprungs können die Tätigkeiten der Seele nicht aus sich selbst heraus existieren; deshalb beweisen sie [als Wirkung] die Existenz eines anderen Seienden [als Ursache]. Wenn diese Bewegungen der Seele nicht existierten, wüssten wir nichts über die eigentliche Seele (*nihil sciremus de ea*). Daher erkennen wir die Seele nicht so, wie von sich aus ist (*animam cogniscimus non secundum se*), sondern nach dem, wie sie auf die eigenen Bewegungen hinweist (*secundum quod refertur ad ista*). Deshalb wird gesagt, dass die Seele das ist, was sie durch ihre Handlungen wie Hören, Sehen, Verstehen usw. tut.“ [[122]](#footnote-122)

Das Zitat zerteilt die Subsistenz der Seele und deren Fähigkeiten (*passiones non sunt aliquod ens per se subsistens, sed sunt ens in alio*). Der phänomenologische Ansatz kommt von den aktuell gegebenen Erscheinungen, d. h. von den beobachteten Fähigkeiten der Seele (*animam cognoscimus non secundum se, sed secundum quod refertur ad ista*). Das Argument folgt der Verteidigung der *Zweiten Analytik* nach dem metaphysischen Dativ, der mit kategorialer Imposition verbunden ist. Die Realität der ersten Substanz tritt in den Modus der Vergangenheit ein und die universelle Erkenntnis setzt ein. Diese grundsätzliche Abhängigkeit des Denkens vom realen Sein und der Kausalität der ersten Substanz findet durch den metaphysischen Dativ Ausdruck. Erst der zweite Schritt nimmt Kurs auf die theoretische Überlegung über dem erkannten Dasein der Seele (*anima est quae facit hoc*). Wie wir weiter sehen werden, ist dies die Position des ersten Averroismus, welche um 1270 einzig und allein von Siger von Brabant und nicht von Thomas von Aquin oder Albert dem Großen verteidigt wird. Diese Argumentation zeigt, dass der Autor ein brillanter Kenner des Problems der Einheit und der Individualisierung des Intellektes gemäß dem CMDA ist. Dies lässt sich nicht eindeutig über Aquinatus sagen, was seine Polemik mit Siger zeigt (Kap. 4.5.3). Der Anonyme bewertet Averroës grundsätzlich positiv und aus den gleichen Gründen wie Siger. Ein weiterer wichtiger Grund für die Autorenschaft Boethius‘ von Dacien ist die ähnliche Architektur des Aufbaus der Fähigkeiten der Seele von den sinnlich bis hin zu der höchsten, in der Kontemplation gegebenen Fähigkeit der Seele. Die Schlüsselpassage finden wir in *An. Giele* I.5, wo alle wichtigen klassischen Texte Aristoteles‘ zum heilvollen Leben nach dem Verstand aufgeführt sind.[[123]](#footnote-123) Die Originalverwendung der Termini „*felicitas*“und „*bonum*“ aus der *Nikomachischen Ethik* untermauert Gieles Behauptung über den möglichen Autor. Die Schrift des Boethius von Dacien *De summo bono* (ca. 1270) führt in essayistischer Form diese grundlegende Gegebenheit des immateriellen Intellektes aus. Er existiert auf einzigartige Weise in jedem Menschen durch die Seele als personalisierte Form des Körpers.

Dennoch existiert zwischen Siger und dem Autor ein Unterschied, wenngleich beide integral die Position des ersten Averroismus verteidigen. Siger und der Anonyme arbeiten nicht auf die gleiche Weise mit der Definition des Intellektes in *De anima*, auch wenn sie Aristoteles‘ Lehre über die Lehre sehr ähnlich begreifen. Jeder von ihnen richtet Aristoteles‘ Bemerkung in *De anima* über den abgeteilten Intellekt in unterschiedliche Richtungen. Der Philosoph Siger führte das Prinzip innerhalb der erfahrenen und von den Sinnen getrennten seelischen Fähigkeit, um die Auffassung des Intellektes in der These „*homo ipse intelligit*“ zu untersuchen (Kap. 4.4.4). Der humanistische Author setzte das Primat des Intellektes in der Hierarchie der *actiones animae* ein, um das glückliche Leben nach der Vernunft zu verteitigen. Darüber hinaus fasst das zitierte Definition des menschlichen Intellektes im Hinblick auf die damals debattierte Frage der Ewigkeit der Welt und der ewigen Speziesauf, inklusive der kosmischen Intelligenzen. Die Einheit der Person ist in der Schrift strikt im Rahmen des ersten Averroismus gegeben, und dabei wird diese Auffassung mit dem abgeteilten Intellekt der kosmischen Sphären verglichen. Diese Perspektive verwirrte die zeitgenössischen Kommentatoren, welche die Schrift im Modell des Averroismus oder Semiaverroismus begriffen. Der letzte Grund für die Autorenschaft Boethius‘ von Dacien ist das *argumentum ex silentio*. Im Hinblick auf die angeführte Analyse wird klar, dass um das Jahr 1270 keine zwei anderen, in gleicher Weise brillant denken Magister existierten, welche die Linie des ersten Averroismus nach dem CMDA so gut kannten und verteidigten. Es waren nur Siger und Boethius. Sie unterschieden sich dabei grundsätzlich von Aquin, Albert und Aegidius Romanus. Die Schrift *De anima* wurde obligatorisch spätestens ab dem Jahr 1255 in Rue du Fouarre gelehrt. Dieser Magister aus der Schule des ersten Averroismus verfasste einen ähnlich hochwertigen Kommentar wie Sigers brillantes Werk *Quaestiones in tertium De anima*. Boethius von Dacien entspricht als Autor dieses Kommentars auf allen Seiten diesen hohen Anforderungen an die Kenntnis von Aristoteles‘ *De anima*. Die Definition des Intellektes wird mit tiefgreifender Kenntnis des CMDA und in Einklang mit Sigers Position interpretiert. Die Schrift hat nichts mit dem Semiaverroismus zu tun und gehört eindeutig in die Schule des ersten Averroismus. Den Schlüsselunterschied „*subiective–obiective*“ stellt Boethius von Dacien in *Gieles Anonymen* gemäß Sigers QIIIDA gegen die formale Auffassung des Intellektes nach Aquin und gegen den ersten Thomismus des von Aquin inspirierten Aegidius Romanus (Kap. 4.5.3). Diese Abhandlung wurde also zur gleichen Zeit wie der *Anonymus Bazán* (1270–71) verfasst. Sein anonymer Author verteidigt dagegen Thomas Aquin gegen die Position von Anonymus *Giele*. Beide Schriften also wurden in gleicher Zeit veröffentlicht. Boethius als Autor des *Anonymus Giele* war der Hauptvertreter der „*pars Sigeri*“ genannten Gruppe von Magistern. Sie erarbeiteten eine kollektive Verteidigung des artistischen Rektors Siger gegen Aquins Konzeption von *De anima*. Er war seit dem Jahr 1268 als neuer Interpret des Corpus Aristotelicum in der Rolle von „*Expositor Novus*“ gegen den Kommentator etabliert; und er wurde in dieser Rolle besonders nach seiner Ankunft in Paris gefeiert. Das ist der Grund, warum die Interpretation *De anima* die präzisen Überlegungen und Formulierungen auf dem gleichen hervorragenden Niveau hat, wie Siger sie in seinem Denken gemacht hat. Aquins semiaverroistische Position wurde widerlegt. Der Traktat *Anonymus Giele* wurde vor dem Jahr 1272 verfasst, da er zur philosophischen Niederlage von Aquin als Neuausleger des Aristoteles beitrug. Wir werden diese Kontroverse später im Detail analysieren. Die Kritik an den Modernisten wie Pecham stellt ein Nebenziel dar, weil deren Sophistik an sich widersprüchlich ist. Den Komplementärpol dieser polemischen und verteidigenden Schrift aus Sigers Schule bildet der wohl von Aegidius Romanus geschriebene *Anonymus Bazán* (Kap. 4.3.3). Dessen semiaverroistische Apologie wurde zur selben Zeit verfasst wie Gieles Anonymer. Dieser zweite anonymer Schrift verteidigt jedoch die Position von Aquinatus vor allem gegen Pechams Schule.

### 4.3.2 Der Oxforder und der Münchener Kommentar zu *De anima*

Der erste Konflikt zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus fand 1256 mit der Vertreibung der Aristoteliker aus der Rue du Fouarre sein Ende. Die nächste Generation modernistischer Interpreten von De anima trat *via Modernorum* ein, und verständlicherweise begann auch die nächste Generation ihrer Kritiker aktiv zu werden. Die Tätigkeit beider Schulen wird in den zwei anonymen Traktaten belegt, welche Fernand Van Steenberghen zu einem Ganzen editierte. Die Manuskripte aus Oxford (*Merton College*, ms. 275) und aus München (*Staatsbibliothek*, ms. 9559) weisen eine ähnliche formale Vorgehensweise der Argumentierung auf. Beide Schriften entstanden angeblich in den Jahren 1273–77 (Steenberghen 1971, 129). Die Hermeneutik der Objektivität stellt sich nicht hinter Steenberghens Gesamtschluss, dass der Autor beider Schriften nicht eindeutig zu bestimmen ist und dass nach dem bisherigen Forschungsstand unbekannt bleiben wird (ibid, 133). Die Autorenschaft und die Umstände der Entstehung beider Schriften können bestimmt werden, und auch eine neue Datierung der beiden Handschriften kommt zu Tage. Aus der Sicht der vorliegenden Hermeneutik verteidigen beide Manuskripte die grundsätzlich unterschiedliche Auffassung des Intellektes und gehören nicht zu einer Schule. Das Münchener Manuskript ist im Geiste des brillant aufgefassten ersten Averroismus und die Oxforder Schrift im Geiste des modernisierten zweiten Averroismus geschrieben. Daher geht es um zwei gänzlich unterschiedliche Lösungen der Einheit des Intellektes. Darüber hinaus unterscheiden sich beide Schriften auch in puncto Terminologie und Stil, woran auch Steenberghen erinnerte (ibid, 126). Siger lässt sich als gemeinsamer Autor beider Traktate im Hinblick auf die zweifache Linie der Argumentierung verlässlich ausschließen. Die Hermeneutik stellt sich hinter die zweite These Steenberghens, dass es nicht um zwei verschiedene *reportatio*-Vorlesungen des einen Magisters geht, sondern um zwei verschiedene Traktate von zwei verschiedenen Autoren (ibid, 127). Diesem muss noch hinzugefügt werden, dass es sich sogar um die Vertreter zweier verschiedener Denkschulen handelte. Die Oxforder Handschrift paraphrasiert das Münchener Traktat und ersetzt die strittigen Schlüsselstellen durch eine eigene Auslegung im Geiste des gemäßigten zweiten Averroismus. Diese Tatsache belegen die Schlüsselpassagen der Münchener Handschrift, welche in der Oxforder Handschrift eine unterschiedliche Bedeutung bekamen. Das ursprüngliche Manuskript des brillanten Repräsentanten der Schule des ersten Averroismus wird in das Denken des zweiten Averroismus überführt, jedoch in einer neuen, von Aquin beeinflussten semiaverroistischen Version. Die Oxforder Handschrift verteidigt im Gegensatz zu Kilwardby, Bonaventura und Pecham die Position des zweiten Averroismus aus der Position des tatsächlichen Kenners. Sie bemüht sich um eine Versöhnung mit der Position des Aristoteles‘, welche sie aus der Münchener Handschrift übernimmt, wobei sie jedoch in wichtigen Punkten des zweiten Averroismus kritischen Abstand hält. Diese Punkte verteidigt sie auf qualifizierte Weise. Der Autor der Handschrift aus Oxford (*Merton College, ms. 275*) muss man im Umfeld viel besserer Kenner des Averroës suchen, als Bonaventura, Pecham oder Kilwardby waren. Eine solche Autorität gab es unter den zweiten Averroisten zu jener Zeit nur eine, nämlich Aegidius Romanus zur Zeit der Redaktion der Schrift *De plurificatione possibilis intellectus* (ca. 1271). Dieses Traktat fand sich im selben Konvolut wie der beiden Anonyme (*fol.* 101r–107r). Die Hermeneutik bestätigt Gieles Schluss hinsichtlich der Autorenschaft des Aegidius für das Oxforder Manuskript. Dessen Analyse des Entstehungsdatums zeigt, dass auf die Handschrift des Merton Colleges neben Siger von Brabant auch die zitierte Schrift des Aegidius einen grundsätzlichen Einfluss ausübte (Giele 1960, 530). Deshalb muss erklärt werden, was für einen Einfluss das Denken Sigers von Brabant auf dieses Manuskript ausgeübt hatten. Aegidius war ein Repräsentant des zweiten Averroismus, besuchte jedoch in Paris die Vorlesungen beider eminenter Vertreter des ersten Averroismus, Siger von Brabant und Thomas von Aquin. In manchen Punkten teilte er deren aristotelischen Meinungen, z. B. die aristotelische Auffassung der Abstraktion und der Belichtung des Intellektes aus Richtung der realen Substanz. Er lehnte die Materie als *tertium ens* sowie die Auffassung des Individuums und der Quantität aus Richtung der *Nominales* ab. Er modifizierte wesentlich den substanziellen aktiven Intellekt und auch die analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* und teilte nicht die dualistische Auffassung der Seele.

Das unvollständige Münchener Manuskript mit dem Kommentar zu *De anima I–II* verteidigt hingegen philosophisch klar und präzise die Thesen des ersten Averroismus unter Berufung auf Aristoteles und Averroës. Der Stil der Argumentierung stellt ein brillantes Example des Denkens des ersten Averroismus dar. Der Autor ist bescheiden in seinen Äußerungen; er lässt sich nicht auf überflüssige Polemik ein, die Argumentation ist logisch, genau und die Terminologie ist sehr klar. Was die Philosophie anbelangt, so stellt die Schrift eine hervorragende Synthese des ersten Averroismus dar. Darüber hinaus der Polemik gegen die Irrtümer des zweiten Averroismus, er liefert eine Synthese von CMDA hinsichtlich der Einheit der Person. Der Author schreibt in der neuen, durch den Antritt des zweiten Averroismus gegebenen Situation nach dem Jahr 1255 an der Pariser Universität. Er verfasste eine brillante, „*ad mentem Averrois*“dargereichte Deutung des CMDA nach der Sizilianischen Schule. Diesen Kriterien entspricht nur Siger von Brabant zur Zeit des Verfassens der *Quaestiones in tertium De anima* (wohl 1265) und vor der Herausgabe der Schrift *De anima intellectiva* (ca. 1273). Die Hermeneutik stimmt daher Steenberghs These der Autorenschaft Sigers zu, weil das Manuskript aus München keine gegenläufigen Lehren im Hinblick auf Sigers Position enthält (ibid, 130). Wenn wir beide Handschriften als eigenständige Abhandlungen verschiedener Schulen voneinander trennen, dann erhöht sich die Wahrscheinlichkeit von Sigers Autorenschaft grundsätzlich, namentlich durch die Verbindung dieses Werks mit dessen Kommentar zum dritten Buch von *De anima*. Die Münchener Handschrift zeugt zu Gunsten der studentischen *reportatio* aus der Pariser Universität; aber der präzise Stil der Formulierungen steht in Einklang mit dem ursprünglichen Denkstil des Magister Siger. Dieses Werk wurde ins Umfeld des zweiten Averroismus in Oxford übertragen, wo es mit der ideenhaft unterschiedlichen Kommentar Aegidius Romanus‘ verbunden wurde, welchem die dortigen Modernisten verständlicherweise den Vorzug einräumten. Die späteren Konflikte um die Person Sigers und den Streit um den Averroismus schlugen sich in den Handschriften indirekt nieder. Die Münchener Handschrift ist schlechter lesbar und manche Stellen mit aristotelischen Kommentaren sind geschwärzt, und es fehlt der wichtigste Kommentar zu *De anima* III. Es kann sein, dass der fehlende Kommentar zu DA III niemals existiert hat, weil als Sigers eigenständiges Werk *Quaestiones in tertium De anima* zirkulierte. Damit ist der Unterschied vom ansehnlichen und lesbaren Oxforder Manuskript gegeben, welches von einem professionellen Schreiber verfasst wurde, der für die geläufige Lehre der Modernisten in Oxford diente. Das Münchener Manuskript lässt sich vielleicht mit Sigers verlorener Schrift *De intellectu* identifizieren, welches bei Agostino Nifo, einem Aristoteliker aus der Renaissance und Averroës-Kenner, Erwähnung fand. Nifo bezeichnet Siger im Werk *De intellectu* als die größte Autorität der ersten Averroismus (*Suggerius vir gravis secte Averroisticae fautor*; *De intellectu*, f. 33ra; siehe Hasse 2007, 315). Die Tatsache, dass Nifo Siger in die „Sekte der Averroisten“ einordnet, deutet auf seine geringe Kenntnis des Problems hin. Das wird in seinen Kommentaren zur Metaphysik des Kommentators hinreichend bestätigt. Nifo zitiert Sigers Schriften sehr flüchtig und es ist nicht sicher, ob er unter dem Titel *De intellectu* nicht Sigers bereits bekannte Schriften meint.[[124]](#footnote-124) Eine weitere wahrscheinliche Möglichkeit bietet sich in der Identifizierung mit Sigers verlorener Schrift *De anima I–II*. Es ist logisch, dass Magister Siger alle drei Bücher von *De anima* kommentierte, weil diese Schrift des Aristoteles bereits seit dem 1255 auf der Liste der Pflichtlektüre der artistischen Fakultät figurierte. Die Struktur der Handschrift aus München entspricht der formalen Seite dieser Abhandlung, weil ein Kommentar zum dritten Buch von *De anima* gänzlich fehlt und die Schrift lediglich einen Kommentar zu Buch I und II beinhaltet (Steenberghen 1971, 126). Für beide Handschriften schlägt Steenberghen eine Datierung nach dem Jahr 1270 vor. Wie wir weiter unten sehen werden, entspricht die Struktur des Arguments nicht diesem Zeitpunkt. Insbesondere der letzte Teil des Oxford-Manuskripts (DA III) ist für die Zeitangabe sehr wichtig. Die Entstehungsgeschichte und die Argumentationsstruktur dieses Abschnitts zeigen, dass er sicher nicht nach der Veröffentlichung von Aquins *De unitate intellectus* (1270) entstanden ist, wie Steenberghen meint.

Wir wollen zuerst grundlegende Unterschiede zwischen beiden Handschriften in Augenschein nehmen. Sie betreffen das Statut der Spezies und der Universalien, das Wesen der Materie und verständlicherweise auch das Statut des Intellektes, welcher die zwei unterschiedlichen Formen des wissenschaftlichen Erkennens und die zwei unterschiedlichen Konzepte der Metaphysik determiniert. Die Münchener Handschrift (weiter nur „M“) beginnt mit der Definition der Wissenschaft als immateriellen universellen Erkennens gemäß dem Prinzip *ex inmediatis* aus der ausdrücklich zitierten *Zweiten Analytik*. Das Erkennen muss zu den substanziellen Eigenschaften der ersten Substanz (*subiectum*) als des Ausgangspunktes des Erkennens (*principium*) und der Grundlage der anschießenden Erkenntnisse gehen (*cognitio subiecti principium est cognitionis omnium aliorum*). Die erforschte Realität ist in der Wirkung der realen ersten Substanzen (*est enim principium cognitionis propriae passionis*), welchen aufseiten des Erkennens die rationale Definition entspricht (*quia ponitur in ratione eius*; M 1.1.2; p. 138.22‒25). Die Handschrift besteht auf dem Prinzip „*inmediate*“, wenngleich sie dieses nicht direkt erwähnt; aber im Zusammenhang mit der zitierten *Zweiten Analytik* ist dies offensichtlich.[[125]](#footnote-125) Die Auffassung der *demonstratio* geht vom ersten Averroismus aus, weil sie die Auffassung der Wissenschaft nach der wirksamen Wirkung der realen Substanzen (*passiones*) anpasst. Das Erkennen ist aus Richtung der ersten Substanzen gegeben, welche durch ihre aktuelle Anwesenheit den anschließenden Verlauf der Abstraktion determinieren. Die Oxforder Handschrift (weiter nur „O“) bearbeitete diesen Teil dergestalt, dass das Prinzip der Realität herausfiel und die Definition der *demonstratio* sich auf das gemäß von *Oxfordian Fallacy* bearbeitete Mittelglied des Urteils verschob. Das Prinzip des Erkennens wurde in Einklang mit der Lehre des zweiten Averroismus aus der Imposition von der Realität in die Supposition der Logik verschoben. Der nächste Teil der Argumentation der Handschrift O legt dar, dass es sich dabei um keinen Zufall handelt. Die Belichtung geht nicht von der ersten Substanz aus wie im Fall M, sondern von der Essenz und von den autonomen Prinzipien des Erkennens, welche im Intellekt als selbstreflexive aktuelle Hypostase gegeben sind. Handschrift O erwähnt in der Paraphrase der Handschrift M überhaupt nicht die Schrift *Zweite Analytik*, und das zurecht, weil sie deren Sinn im Stil des zweiten Averroismus verändert. Handschrift M sagt unter Berufung auf Aristoteles, dass das universelle Erkennen nach den oben angeführten Beweisen immateriell sei (*universale secundum quod huiusmodi non est corruptibile*) und somit das so produzierte Wissen und die Erkenntnisse (*scientia*). Aber der Entstehungsprozess dieses Wissens muss auf dem materiellen Substrat des Körpers gegeben sein, auf welchem die erkannten Dinge wirken (*illud de quo est scientia oportet quod habeat passiones*). Den grundsätzlichen Unterschied zwischen den Handschriften M und O finden wir in der Passage, welche das Subjekt des Erkennens gemäß den *Modernorum* begreift, also durch Belichtung von hinten aus Richtung der nach Avicenna im Intellekt gespeicherten hypostatischen Prinzipien des Erkennens. Das Zitat aus der Oxforder Handschrift zeigt eine genau umgekehrte Position als Gieles Anonymer. Die Veränderung der Münchener Handschrift ist grundsätzlicher Natur und folgt der Argumentation von *Oxfordian Fallacy*. Der Autor beschreibt das Erkennen des modernen avicennistischen Subjektes, was im Widerspruch zu Handschrift M steht.

„Das intelligible Erkennen des Subjekts (*cognitio subiecti*) taucht zuerst im Intellekt nach Wissen und Wesen auf. Das intelligible Erkennen des Subjekts durch das Wissen ist die Grundlage alles Übrigen (*cognitio subiecti in scientia est principium omnium aliorum*), weil die Prinzipien des Erkennens in der Definition des Subjektes gegeben sind (*principia fundantur in ratione subiecti*). Daher ist das Erkennen des Subjektes das Prinzip des Erkennens von dessen eigenen Bewegungen (*principium cognitionis propriae passionis*). Diese Bewegungen sind in ihm enthalten wie im rationalen Subjekt (*subiectum ponatur in ratione eius*). Deshalb muss es gerade dieses Subjekt sein (*subiectum debet esse tale*); denn dessen Erkennen entsteht primär durch das so gegebene Wissen.“ [[126]](#footnote-126)

Die Sophistik des Zitats beruht in der unklaren Definition des Subjektes des Erkennens (*cognitio* *subiecti*). Es ist undifferenziert genommen, weil sowohl der im Intellekt erkannten Sache als auch der Reflexion des Intellektes als dem Träger des Aktes dieses Erkennens dem Subjekt gehören (*principia fundantur in ratione subiecti*). Die Quelle des Erkennens ist keine externe Sache, sondern das essenziell gegebene Erkennen des selbstreflexiven Subjektes des Intellektes (*cognitio subiecti est principium cognitionis propriae passionis*). Diese hochentwickelte Version des zweiten Averroismus versäumte es, die entscheidende Frage des Erkennens zu untersuchen, die die Grundlage des Manuskripts M bildet. Das Prinzip „*ex inmediatis*“ gehört zum erkenneden Subjekt. Das Manuskript O verwandelte die metaphysische Imposition in eine logische Supposition. Die Erkenntnis wird nicht von vorne, von der realen Sache, beleuchtet, sondern von hinten, vom erkennenden Subjekt. Zum externen Ding kommt man *ex post* durch die selbstreflexiv aktivierten Prinzipien des Erkennens, welche in der aktuellen Form des Intellektes gespeichert sind, anstatt dass zuerst die kausalen Wirkungen der auf den Intellekt einwirkenden externen Sache erkannt werden. Dieses Prinzip der avicennistischen Deduktion des Erkennens vom Intellekt des „fliegenden Mannes“ ist dem zweiten Averroismus in Rufus‘ und Kilwardbys Fassung eigen. Die vorausgegangenen Determinierungen der ersten Substanz (*passiones et partes subiecti*) wurden in die Erforschung des Wesens der Sache umgewandelt (*cognitio subiecti primo occurrat intellectui circa naturam illam*). Die Grundlage des Erkennens besteht nicht in den *passiones* der erforschten Sache und der Person als erster Substanz, sondern in den Prinzipien des Erkennens, welche *per prius* nicht in der ersten Substanz, sondern im wissenschaftlichen Beweis wirken (*cognitio subiecti in scientia principium omnium aliorum*). Vergleichen wir das mit dem vorherigen Zitat der Handschrift M, wo die reale Substanz die Quelle der ersten Prinzipien des Erkennens war (*cognitio subiecti principium*). Wenn Modernisten und Aristoteliker denselben Begriff „*subiecti principium*“ verwenden, bedeutet das nicht dasselbe, denn der objektive und daher falscher Gehaltsinn ist nicht der hermeneutische Bezugssinn. Die metaphysische Ipseität der wissenschaftlichen Erkenntnis (*tertium genus*) muss streng von ihrer logischen Identität (*quartum genus*) getrennt werden. Die Prinzipien des Erkennens können laut Handschrift M nicht hypostatisch im Intellekt existieren, weil dieser als *tabula rasa* definiert wird. Dadurch teilten sich beide Handschriften nach der abgelehnten oder der angenommenen *Oxfordian Fallacy*. Entweder besteht das Subjekt des Erkennens in einem realen Ding im Rahmen der Wahrheit-*adaequatio* oder in einem modernen Subjekt und Rufus‘ hypostatischer, im Rahmen der Wahrheit-*rectitudo* gegebenen *potentia substantialis*. Beide Handschriften unterscheiden sich gleich in der Einleitung in der Auffassung der Wissenschaft gemäß der Belichtung des Seienden von vorne oder von hinten. Dem entspricht notwendigerweise auch die veränderte Auffassung der Metaphysik. Handschrift M steht klar auf der Seite der „Meta-Physik“ von Averroës und Aristoteles. Daher definiert sie die erste Wissenschaft nach Averroës‘ Deutung des Philosophen, d. h. im Hinblick auf die zweifache Bestimmung der aus Metaphysik und Physik erforschte realen Substanz (OBJ I, Kap. 2.4.1). Die Handschrift M darüber hinaus trennte brillant die Auffassung der ersten Wissenschaft nach Avicenna von der Metaphysik nach Averroës, was ganz klar auf den Autor hinweist.

„Die Aufgabe der ersten Philosophie besteht darin, das Seiende aus der Sicht seiner Dasein zu untersuchen (*de ente secundum quod ens*), wozu die Überlegung darüber gehört, was den Akt der real existierenden Existenz des Seienden ausmacht (*quod est actus entis*). Auf eine andere Weise kann man untersuchen, wie die Substanz und der der Akt des Seins des sinnlich erfahrenen Körpers gegeben ist, was in die Erforschung der Naturwissenschaften gehört…“ [[127]](#footnote-127)

Der erste Teil der Definition kann Avicennas wesentliche Definition der ersten Wissenschaft (*de ente secundum quod ens*) enthalten, aber es ist nicht die Art der aristotelischen ersten Wissenschaft. Nach diesem allgemeinen Teil daher folgt unmittelbar Averroës‘ Definition des „meta-physischen“ Erkennens des Seienden, welches dem Akt des Seins der real existierenden Substanz folgen muss (*de eo quod est actus entis*). Diese Integration beider Projekte der Metaphysik der „Substanz *qua* Substanz“ unter Averroës‘ Ägide ist wichtig, weil sie die Synthese des zweifachen Projektes der Metaphysik nach Avicenna und Averroës darlegt. So explizit und präzise formuliert lag es nur dem ersten Averroismus in der Fassung Sigers von Brabant vor (Kap. 4.4.1). Die Oxforder Handschrift privilegiert Avicennas Definition der ersten Wissenschaft in der Paraphrase der gegebenen Passage der Handschrift M im Geiste des zweiten Averroismus (*primus considerat ens inquantum ens*).[[128]](#footnote-128) Schlüsselhaft ist das Wort „*primus*“, welches der avicennischen Version der Metaphysik ein klares Primat erteilt. Die Hierarchie beider Metaphysiken hat für die Bestimmung der Autorenschaft beider Handschriften eine grundsätzliche Bedeutung, weil sie die Toledische und die Sizilianische Schule voneinander unterscheidet. Die toledische Auslegung im Geiste der späteren *metaphysica generalis* integrierte unter sich Averroës‘ Projekt der „Meta-Physik“ (OBJ II, Kap. 2.1.3) in die Metaphysik nach Avicennna. Dies lehnte der ersten Averroismus prinzipiell ab. Die Sizilianische Schule ordnete im Gegenteil die abstrakte logische Metaphysik Avicennas im Modus „*ens inquantum ens*“ unter Averroës‘ erster Wissenschaft nach Prinzip „Substanz *qua* Substanz“ unter. Aufgrund des Primats von Averroës‘ Metaphysik kritisierte Siger die umgekehrte Reihenfolge der Metaphysik byi Albert und Aquin (Kap. 4.4.1). Das Manuskript O gibt Averroes′ Definition der ersten Wissenschaft in Bezug auf die Kenntnis der Prinzipien der hyparchischen Substanz erst an zweiter Stelle wieder, verbindet sie aber korrekt mit der Definition der Physik.[[129]](#footnote-129) Diese Indikation zeigt klar, dass der Autor der Handschrift O nicht wie die Modernisten in Rufus‘ und Bonaventuras Schule zu den primitiven Gegnern des Kommentators gehörten. Der Handschrift O fehlt aber Averroës‘ genaue Definition der Metaphysik und drehte die Hierarchie beider Projekte hauptsächlich zu Avicennas Gunsten. Dies war die typische lebenslange Position Aegidius Romanus‘. Die Verschiebung in der Definition der Metaphysik zwischen beiden Manuskripten belegt den bereits angetretenen Weg zur univoken Ontologie der *Modernorum* nach 1270. Die zweite Definition erwähnt konkret auch die zugehörige Stelle in Averroës‘ Kommentar für die Definition der ersten Wissenschaft gemäß der Substanz; aber diese Definition dient nur als Zusatz zu der vom Autor präferierten Auffassung der Metaphysik nach Avicenna. Die Modernisten betrachten die Definitionen der ersten Wissenschaft in Bezug auf die Kenntnis der physischen Substanz als sekundär (siehe Grossetestes *scientia*), wie die Entwicklung von *Oxfordian Fallacy* bei Rufus und Kilwardby zeigt. Beide Handschriften gingen hinsichtlich der Bestimmung des fundamentalen Sinns des Seienden auseinander, was sich notwendigerweise in den folgenden Bestimmungen von Seele und Intellekt niederschlägt.

Beginnen wir mit der Übereinstimmung beider Autoren in der Auffassung der Spezies, Die Handschrift M brillant unterscheidet in einem Satz zwischen den zwei Seiten der intentional ergriffenen Spezies (*in specie est considerare naturam subiectam intentioni et intentionem ipsam*; M 1.8, p. 161.76‒77). Beide gänzlich unterschiedlichen, im Modus des intendierten Gegenstands und des existenziellen Aktes der Intentionalität gegebenen Komponenten (*naturam subiectam intentioni*) verband der zweite Averroismus zu einer univoken Einheit. Die an die Speziesder dritten Art anknüpfende univoke Intention erhält in der Auffassung des späten Avicennismus beinahe die gleiche magische Bedeutung, was die cartesianische und Husserl’sche Postmoderne vollendet. Der Autor der Handschrift M definiert klar die Bedeutung der Intentionalität, indem er sie vom sinnlichen Erkennen und der realen Sache trennt; daher begreift er sie lediglich im Hinblick auf den Sinn des Seienden im Intellekt und darüber hinaus im Modus *tertium* und *quartum genus* des Kommentators. Diese Nuance sieht die Handschrift O nicht und begreift den Prozess des Erkennens bereits im Modus der eingeführten semiaverroistischen Objektivität. Die Oxforder Handschrift vollzieht eine im Ganzen erfolgreiche Paraphrase der zitierten Stelle und hält die Intentionalität außerhalb der objektiven Spezies des zweiten Averroismus. Dieser Schritt ist abermals für die Bestimmung der Autorenschaft der Schrift im Hinblick auf Aegidius wichtig. Die nach dem CMDA richtig begriffene Intentionalität unterscheidet beide Autoren klar von der in Bonaventuras Schule gegebenen sophistischen Lehre des zweiten Averroismus. Aber nur Handschrift M weist die brillante Unterscheidung zwischen dem intentionalen Gegenstand und dem existenziellen Akt auf. Aber nur das Manuskript M hat die brillante Unterscheidung zwischen dem intentionalen Objekt und dem existentiellen Akt. Dies war die einzigartige Eigenschaft, die Siger durch die Interpretation der Schrift CMDA nach der Sizilianischen Schule geschaffen hat. Er wurde zum Rektor der Artisten in der Rue du Fouarre gewählt, weil er genau und brillant formulierte, wie es Dante in der *Göttlichen Komödie* bemerkt hatte. Abgesehen von dieser Tatsache folgt Q. 9 des Manuskripts O der allgemeinen Linie des Manuskripts M und enthält die gleiche Lehre über die Universalien. Beide Autoren berufen sich übereinstimmend auf Themistios und Averroës. Im Hinblick auf das ontologische Primat der ersten Substanzen stellt die Entstehung der Universalie im Denken eine eher zweitrangige Operation des Intellektes dar (*quod sequitur ipsa particularia ex operatione intellectu est posterius*; M 1.9, p. 164.25‒26). Unter Berufung auf Aristoteles folgen beide Autoren dem metaphysischen Dativ und sie halten eine klare Distanz zum zweiten Averroismus. Entweder sind die Universalien *per posterius* im Hinblick auf die ersten Substanzen gegeben oder existieren überhaupt nicht (*Aristoteles dicit quod animal universale aut nihil est aut posterius est*; O I.9, p. 165.49‒50). Quelle der Universalität ist der *intellectus agens* welcher dank der eigenen akzidentellen Universalität eine Universalität im Hinblick auf reale Dinge produziert. Die Universalien haben nur einen akzidentellen Charakter, denn sie erkennen die Essenz der ersten Substanz aufgrund einer der ersten Substanz beigefügten immateriellen Intention (*universale in actu est aliquid aggregatum ex natura rei ei intentione superaddita*).[[130]](#footnote-130) Die aktuelle Existenz der Sache ist lediglich gedacht und kann daher keine Form des Seienden der dritten Art sein. Der Autor der Handschrift O unterschied sich vom universellen Hylemorphismus in Oxford und Paris, und zugleich akzeptierte dieser Avicennist nicht Averroës‘ Konzept der Metaphysik, wie sie in Handschrift M gegeben ist. Das ist eine eindeutig spezifische Position. Sie bestimmt Autorenschaft, Umstände und Datum der Handschrift O. In dieser Phase klärt sich die numerische Einheit des möglichen und des aktiven Intellektes bislang nicht. Beide Autoren konstatieren lediglich unter impliziter Berufung auf *De anima*, dass zwischen beiden Komponenten der Seele ein grundsätzlicher Unterschied besteht. In dieser Frage können wir das Niveau eines gelehrten Aristotelikers sehen, der die semiaverroistische Handschrift O im Gegensatz zur averroistischen Schule von Bonaventura konzipiert. Letztere hatte eine Pluralität der Substanzen direkt im Intellekt (Kap. 4.1.2). Ein solches Niveau des gebildeten Aristotelismus zeigt, dass der Autor des semiaverroistischen Manuskripts O in Opposition zur averroistischen Schule Bonaventuras steht. Diese Trennung des kultivierten Semiaverroismus, der im Manuskript O erhalten ist, vom primitiven Averroismus der frühen Modernisten deutet auf die Geburt des Thomismus im Milieu der zweiten Welle der Oxfordian Fallacy um 1270 hin. Das bedeutet, dass der Thomismus und der Scotismus denselben modernistischen Ursprung haben, was wir später zeigen werden.

Beide Aristoteliker wissen, dass das menschliche Erkennen den Charakter einer Bewegung aus der Möglichkeit in die Verwirklichung besitzt und deren Aktualität zunächst sinnlich gegeben ist. Zuerst muss der *intellectus possibilis* als rezeptiver Teil der Seele gegeben sein, welcher durch den *intellectus agens* aktualisiert wird. Wenn der aktive Intellekt nämlich von sich selbst und nicht von der intentionalen Rezeption der externen Sache aus die Aktualität in den möglichen Intellekt einprägte, dann wäre unser Erkennen aktuell und dauerhaft. Es widerspricht dem realen Verlauf des kontingenten Erkennens. In der Frage der Spezies und der Universalien verteidigen beide Autoren klar und überzeugend die durch die Deutung des Averroës gegebene Linie des ersten Averroismus.[[131]](#footnote-131) Die Unwahrheit der Objektivität des im Modus des universellen Hylemorphismus und durch die Pluralität der Substanzen im Menschen gegebenen zweiten Averroismus wird klar und prinzipiell von beiden Autoren abgelehnt. Sie kennen sehr gut die Schrift *De anima* und die Argumentation von CMDA. Der Autor der Oxforder Handschrift hat kein Problem mit dem ersten Teil des Zitates in Handschrift M.[[132]](#footnote-132) Der Autor der Version M erklärt, dass der *intellectus agens* in der Ordnung des Wissens über dem potentiellen Intellekt steht (*agens sit nobilior patiente*), weil der rezeptive Intellekt nur in Bezug auf die Potentialität des intellektuellen Wissens definiert ist. Die Erkenntnis, die *intellectus possibilis* nur in der Potentialität hat, der *intellectus agens* verwendet sie als fertiger immaterieller Begriff. Der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Manuskripten liegt in der Frage, ob der Begriff „*nobilior*“ die ontologische Überlegenheit des avicennistischen aktiven Intellekts (Moderne) bedeutet; oder, der Terminus lediglich die Reihenfolge der Erkenntnis angibt, in der die durch Intentionalität gegebene Aktualität vom rezeptiven zum aktiven Intellekt (Aristoteles′ *De anima*) übergeht. Der Autor des Manuskripts O ist ein gebildeter lateinischer Sophist im Stile des „*aliquantulum obscura*“ von Grossete (OBJ II, Kap. 3.1.1). Daher sollte der Hauptunterschied zwischen den beiden Kommentaren mit einer Bemerkung in Manuskript O festgehalten werden, die sich von der in Manuskript M vertretenen Lehre distanziert: „*Sed quomodo est istud, magis dubium est*.“ (O 1.10, p. 168.47) Was ist laut Autor der Version O prinzipiell zweifelhaft und warum? Die Handschrift O reproduziert getreu und bezweifelt am Ende den Schlüsselsatz aus Handschrift M, welcher das Wesen der Verbindung beider Intellekte betrifft. Die rezeptive und die aktive Komponente des Intellektes sind immateriell, unterscheiden sich jedoch voneinander auf Grund des Unterschiedes zwischen Potenzialität und Aktualität. Dabei soll der Intellekt irgendwie (*quomodo*) durch sinnliches Erkennen der realen Sache determiniert werden. Dieser Unterschied in beiden Handschriften ist prinzipieller Natur. Diese Position trennt den Dualismus des sinnlichen und des intelligiblen Erkennens des Semiaverroisten Aegidius von Sigers brillant ausgearbeiteter Definition des Erkennens im Rahmen der einen Person. Handschrift M vollzieht in diesem Teil eine Zusammenfassung des zentralen Teils der Einheit der denkenden Person gemäß dem CMDA. Der Autor von Version M lehnt die These der Unterordnung des rezeptiven Intellektes unter den aktiven grundsätzlich ab, weil der *intellectus agens* sonst zu einer eigenständigen Substanz in der Seele würde. Dann macht er mit einem Angriff gegen die Averroisten aus Bonaventuras Schule weiter, welche an der Belichtung des Sinns des Seins von hinten festhalten. Handschrift M bestimmte die Position der Modernisten genau und lehnte sie ab. Die Modernisten definierten die Produktion des Erkennens auf Grund dessen, dass der hypostasierte und abgetrennte Intellekt von hinten auf die *species sensibilis* in der Einbildungskraft wirkt. Der hypostasierte Intellekt von sich selbst aus umwandelt die intelligible Potenz dieser sinnlichen Spezies in eine aktuelle Universalie.

„Wie diese Unterordnung gegeben wäre, das zeigen einige, indem sie die Phantasmen in die gleiche Beziehung zum möglichen Intellekt setzen wie die Sinneseindrücke zu den Sinnen. In den Phantasmen gibt es angeblich keine universelle Bestimmung in der Aktualität, sondern nur in der Potenz. Der tätige [moderne] Intellekt geht angeblich von der Intention oder der in der Potenz gegebenen rationalen Bestimmung aus (*ab huius modi intentione vel ratione universali in potentia*) und ersetzt die Prinzipien der sinnlichen Individualisierung (*circumscribens principia individuantia*). Dadurch bewirkt der [moderne] Intellekt aus sich heraus, dass die in der Potenz gegebene Universalie zu einer aktuell gegebenen Universalie wird (*intellectus universale est actu universale*). So erschafft der tätige Intellekt die Universalien durch sich selbst (*intellectus agens per se agit universale*).Die aktuell entstandene universelle Bedeutung bewegt dann den möglichen Intellekt. Deswegen behaupten einige, dass die Universalien in den Dingen vor der Aktivität des Intellektes präexistieren.“[[133]](#footnote-133)

Der erste Satz sagt, dass es Verteidiger der These gibt (*secundum Quosdam*), nach welcher die Universalien zwar aktuell nicht in den sinnlichen Phantasmen sein können, sondern dort nur in der Potenz sind (*in phantasmatibus … non est ratio universalis in actu, sed in potentia*). Daher wirkt deren immaterielle Definition (*ratio universalis*) direkt auf den immateriellen rezeptiven Intellekt. Die durch solchen Sonnenintellekt erleuchtete Moderne bedarf des *intellectus possibilis* nicht*,* aber die Schule des ersten Averroismus braucht ihn absolut prinzipiell, weil sie sonst nicht die Wahrheit als *proportio* der realen Sache und des Intellektes hätte. Rufen wir uns die Abschaffung der Abstraktion in der modernen Falsafa in Erinnerung, welcher stattdessen die *abstractio* von Aristoteles die *denudatio* von Avicenna wählte (OBJ I, Kap. 2.1.1). Die Verteidiger helfen sich mit dem einfachen und nach Handschrift M irrtümlichen Vergleich, dass die Phantasmen von sich selbst aus die gleiche Beziehung zum möglichen Intellekt haben (*in phantasmatibus, quae se habent ad intellectum possibilem*), wie die Sinne die wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge im Hinblick auf die körperlichen Sinne haben (*sicut sensibilia ad sensum*). Es geht um einen Standardausspruch des zweiten Averroismus, mit welchem die Modernisten sich bemühten, den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen metaphorisch und sophistisch zu überbrücken. Diese Analogie ist nach dem Autor von M unmöglich, siehe die vorherigen Ausführungen über das Statut der Universalien, welche nicht in den ersten Substanzen gegeben sein können, weil sie nur im Intellekt sein sollen. Nach der vollendeten *Oxfordian Fallacy*, welche das Prinzip der Individuation umgeht (*circumscribens*), welches auf dem Niveau der ersten Substanz gegeben ist, beginnt auf dem Niveau der Abstraktion der Intellekt uneingeschränkt zu herrschen. Dieser determiniert die bereits im Phantasma potenziell gegebene und dann vom möglichen Intellekt rezipierte Universalie (*ab huiusmodi intentione vel ratione universali in potentia*). Der aktuelle *intellectus agens* zieht (Rufus‘ Verb *exsistit*) die *in potentia* gegebene Universalie durch die eigene Aktualität bis in die aktuelle Existenz im Denken (*intellectus agens... facit quod illud quod erat potentia universale est actu universale*). Dann wird klar, dass diese aktualisierte Seele und der Intellekt nicht Aristoteles‘ *tabula rasa*, sondern Avicennas „fliegender Mann“ ist. Der porretanische hypostasierte aktive Intellekt stellt von sich selbst aus die aktuelle Erkenntnis hervor. Er bildet daher eine auf kartesianische Weise von Körper getrennte Substanz. Das Zitat weist eindeutig die Lehre Bonaventuras und Pechams zurück, wonach die ersten Substanzen einige hypostatische objektive Entitäten enthalten (*rationes exemplares*, *ratio seminalis*). Der Autor arbeitet mit dem Schema des Wissens innerhalb des Rahmens „Potentialität–Aktualität“, der ganz aristotelisch ist. Aber die Potentialität in den realen Dingen behält den hypostatischen, also objektiven Charakter. Die gleiche Position der formal gegebenen univoken Kausalität der sinnlichen und intelligiblen Intentionalität zog auch Aquin in Betracht. Siger kritisierte ihn deswegen wiederholt in seiner zweiten Schrift *De anima intellectiva*. Der Anonyme hat nicht das vollständige CMDA-Schema der Erkenntnis, wie es die Hauptvertreter des ersten Averroismus (Boethius, Siger) haben. Die Schrift behauptet, dass Phantasmen bereits die Universalien in Form von *species intelligibilis* haben, die nur potentiell gegeben sein sollen. So sollen diese Spezies bereits intelligibile sein, indem sie immateriell gegeben sind. Und in dieser Form werden sie dann durch den immateriellen *intellectus possibilis* aufgenommen. Wie wir später sehen werden, ist dies die Position von Aegidius Romanus, welcher als Autor der Handschrift O die Position Sigers ablehnen muss. Handschrift M behauptet unter Berufung auf Averroës kategorisch, dass es in den Dingen keine Universalien gebe, weil es keine Möglichkeit gebe, wie sie in der *simpliciter* gegebenen aktuellen ersten Substanz existieren könnten. Daher erkennen die Dinge universell im Denken, wo ihre Bedeutung durch einen existenziellen Akt der Person entsteht.

Der folgende Schlüsselsatz zeigt den Kern der Uneinigkeit beider Autoren. Der Autor von M behauptet, dass es durch die Einführung der Universalien in die Dinge zu einer Einklammerung der Realität kommt (*circumscribens principia individuantia*). Die erste Substanz bestimmt nicht länger den Prozess des Erkennens und sie wird durch die modernen Produkte des tätigen Intellektes ersetzt (Ge-Stell). Der Autor der Handschrift M hat als einer der wenigen Denker seiner Zeit eine klare Vorstellung davon, worin der epochale *Irrtum* der Moderne liegt, nämlich dass sie eine völlige Verfinsterung der ersten Substanz vollführt. Siger identifizierte als einziger Autor seiner Zeit eine grundlegende Änderung im Konzept des *dativus possessivus*. Der Träger des Wissens (Subiektum) ist nicht die Realität, sondern das moderne Subjekt. Infolgedessen musste er für diese wahre Behaptung von den modernistischen Furien hart bestraft werden. Durch die Verdrängung der ersten Substanz wurde das Prinzip „*ex* *inmediatis*“ aufgehoben, welches von der aristotelischen Handschrift M verteidigt wurde, im Gegensatz zur avicennischen Handschrift O. Der Autor der Handschrift M sieht klar den fatalen Irrtum der Moderne und lehnte eine objektivistische Definition des Erkennens ab. Die Realität der externen Sache prägt nur den materiellen Entstehungsprozess der sinnlichen Spezies, aber keineswegs den immateriallen Prozess der Abstraktion auf der Ebene des Intellektes. Der Autor von M erinnert daran, dass wir in diesem Fall einen zweifelhaften (d. h. objektiven) Sinn des Seienden erhalten, welcher durch Belichtung von hinten gegeben ist, weil die Abstraktion keine Aktualität der ersten Substanzen braucht. In diesem maskierten Neuplatonismus denkt der aktive Intellekt aus sich selbst heraus und nicht aus Richtung der realen Substanzen (*intellectus agens per se agit universale*). Die so gegebene Universalie determiniert die Arbeit des möglichen Intellektes, anstatt dass sinnliche Spezieses tun (*universale autem factum in actu movet intellectum possibilem*). Dann wird klar, dass diese Quidame im Widerstreit mit Aristoteles und Averroës behaupten müssen, dass die Universalien in den Dingen außerhalb der Tätigkeit des Intellektes präexistieren (*dixerunt universale praeexistere in rebus operationi intellectus*). Der Autor der Münchener Handschrift lehnt diese These der Modernisten als falsch ab. Den so ausgeprägten Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus je nach Belichtung des Seienden von vorne oder von hinten gibt es nur bei Siger, wie wir später sehen werden. Er war der einzige Aristoteliker, welcher genau begriff, wie die damaligen Avicennisten die Verfinsterung der ersten Substanz vollführten. Der Autor der Handschrift O lehnt diese Passage indirekt gleich in der Einleitung ab, hat aber keine Mittel, gegen diese präzise Formulierung zu polemisieren. Der Autor weiß nicht, wie sich das Problem der Einheit des Erkennens lösen lässt (*sed quomodo est istud magis dubium est*, O 1.10, p. 168.47). Dabei hat er die Lösung der Handschrift M direkt vor der Nase, lehnt aber deren Kenntnisnahme ab, weil am Dualismus aus sinnlichem und verstandesmäßigem Erkennen festhält. Damit demaskierte sich der Autor als Sophist aus dem Umfeld des zwischen erstem und zweitem Averroismus gegebenen Semiaverroismus. Aegidius kennt und versteht im Gegensatz zu den verwirrten Sophisten aus Bonaventuras Schule die Lösung der Handschrift M genau und weiß, um was für ein Problem es geht, lehnt aber die Kenntnisnahme der angebotenen Lösung nach dem CMDA und nach der Handschrift M ab. Das Ergebnis von Aegidius‘ philosophischer Verzweiflung und Ratlosigkeit war dessen gewalttätiger Angriff auf Averroës als einen heidnischen Philosophen, Häretiker und Vernichter der Religion im Werk *De erroribus Philosophorum* (1270). Der Autor des Münchener Manuskriptes kennt keine Aporie des Erkennens, weil er Averroës *proportio* zwischen den Sinnen und dem Intellekt in CMDA begriffen hat. Die Münchener Handschrift fasst auf brillante Weise das gesamte Problem der Universalien und deren Erkennens zusammen und lehnt den universellen Hylemorphismus der Moderne ab.

„Aber dagegen wenden wir ein, dass alles, was von selbst entsteht, eine Zusammensatzung aus Materie und Form ist. Die entstandene Zusammensetzung kann nicht nur aus Form bestehen, weil sie sonst keine hylemorphische Zusammensetzung wäre. Sie kann auch nicht nur aus einer Materie bestehen, weil die Zusammensetzung dann eine andere Art von Materie benötigen würde. Die Universalie ist daher kein *per se* existierendes hylemorphisches Einzelding. Deshalb kann sie auch nicht aus sich selbst heraus entstehen. Daraus geht hervor, dass der tätige Intellekt die Universalien nur aus sich selbst heraus nicht produzieren kann.“ [[134]](#footnote-134)

Der Prozess des Erkennens ist eine bestimmte Form der *generatio*, aber eine sehr spezifische. Das Pferd zeugt im Denken kein Pferd. Die Zeugung ist das Beispiel der „*generatio per se*“, welche durch die Wirkung der ersten Substanzen in der Realität gegeben ist (*aggregatum ex materia et forma*). Das Allgemeinding ist auch keine erste Substanz, weil sie kein aktuelles Individuum erzeugt (*per se non generatur*). Es kann überhaupt kein Seiendes der dritten Art mehr sein, welches beide Bestimmungen zu einem objektiven Einblick in das Seiende kombiniert. Der Autor lehnt die Objektivität des zweiten Averroismus ab, weil einen gesunden Verstand besitzt. Es existiert keine Materie der dritten Art (*nec materiam*), welche eine objektive hylemorphische, als erste Substanz definierte Zusammensetzung erzeugen könnte (*universale non est aliquod aggregatum per se*). So war es bei Rufus und Bonaventura in der Auffassung des Seienden als *concretum* der Singularität und der Universalität. Laut dem Traktat M nimmt der menschliche *intellectus agens* die Aktualität nicht aus sich, sondern von der ersten Substanz. Der letzte Satz des Zitates lehnt das Statut des aktiven Intellektes klar ab, welcher als Sonne sowohl die Phantasmen als auch den passiven Intellekt erleuchtet und die universellen Bedeutungen aus sich selbst produziert (*intellectus ergo agens non agit universale per se*). Der aktive Intellekt hat keine Möglichkeit der Individualisierung des Erkennens, weil es eine seelische Fähigkeit ist, welche lediglich eine universelle Synthese der bereits individualisierten immateriellen Erkenntnisse vollzieht. Deshalb kann der *intellectus agens* im Menschen nicht irgendwie „materiell“ die erkannten Formen im Modus des universellen Hylemorphismus und der modernen Seienden der dritten Art generieren. Der Autor von M lehnte die fehlerhafte Lösung einiger Repräsentanten des zweiten Averroismus ab (*secundum Quosdam*), welchen der Autor der Handschrift O nicht zustimmt. Abermals geht es um eine Anspielung auf den zitierten Streit hinsichtlich der zweifachen Mediation zwischen dem intelligiblen und dem sinnlichen Phantasma (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). Die Handschrift O benötigt zum Erkennen den Sonnenintellekt, weil die Bestrahlung der Phantasmen von hinten kommt. Dann muss die volle Äquivalenz der Belichtung gelten, was im ersten Averroismus nicht der Fall ist. Handschrift M behauptet unter ausdrücklicher Berufung auf Averroës, dass beide Intellekte *secundum se* handeln, d. h. als autonome und sogar immaterielle Fähigkeiten der Seele. Daher ist der Intellekt von den Sinnen getrennt (*inmixtus*). Er hat jedoch keine außerhalb der ersten Substanz gegebene Aktualität des Erkennens, weil beide Intellekt keines eigenen Aktes in Form einer aktuellen Hypostase und Substanz fähig sind (*generatio per se*; M 1.10, p. 169.64‒77). Aus der Sicht der Hermeneutik ist wichtig, dass Handschrift M durch die brillante Verteidigung sowohl der Autonomie des Intellektes als auch der Abhängigkeit des Intellektes von den Sinnen die Idee des Intellektes als Form der Seele ablehnt. Wie wir später noch sehen werden, wurde diese zweifelhafte These der Einheit der Person von Aquin verteidigt (modus *qua2*) und grundsätzlich von Siger kritisiert (Kap. 4.4.3). Daher ist Siger von Brabant aus vielen Gründen der einzige mögliche Autor dieses Traktates. Als der einzige bekannte Aristoteliker analysierte kritisch alle zwiefelhaften Lösungen der Einheit der Person im Umfeld des ersten Averroismus (Albert, Aquin), im Umfeld des Semiaverroismus (Aegidius Romanus) und verständlicherweise in der auf der Lehre des universellen Hylemorphismus gegründeten Schule des sophistischen Averroismus (Rufus, Bonaventura, Kilwardby, Pecham). Aus der angeführten Liste wird klar, woher Sigers zahlreichen Feinde kamen. Sie verhalfen ihm zum Ehrentitel *Doctor invidiosus*, den er von Dante bekommen hatte.

Zitieren wir nun den Schlüsselteil der Handschrift M, welcher der Linie der verlorenen Schrift *De intellectu* folgt, welche bei Agostino Nifo Erwähnung findet. Siger sandte diese Schrift angeblich Aquin als Antwort auf *De unitate intellectus* (1270). Versuchen wir, außer den bereits gelieferten Beweisen den Text zu finden, welcher der späteren Kritik Sigers in der zweiten Abhandlung über die Seele aus dem Jahre 1272 entspricht (*anima est qua intelligimus*).[[135]](#footnote-135) Aquin kombiniert das immaterielle Wesen des Intellektes und den spezifischen Akt des Denkens im immateriellen Modus zu einer Hypostase (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Der Intellekt wurde bei Aquin zu einer selbstständigen Form neben der Seele, was von Siger entschieden abgelehnt wurde. Wenn Handschrift M tatsächlich Sigers Werk ist, dann muss er die These „*anima est qua intelligimus*“kompromisslos verteidigen und muss dabei Aquins im Modus über das hypostasierte Wesen des Intellektes gegebene semiaverroistische These ablehnen (*ipsum intellectum*, Kap. 4.5.2). Handschrift M unterscheidet zwei Arten und Weisen des Erkennens des Intellektes: aus dem Denkakt und aus der Substanz der Seele. Dabei sagt er klar, dass der phänomenologische Ansatz des Erkennens durch die Manifestationen der intellektuellen Fähigkeiten der Seele das Primat vor dem direkten Erkennen durch die Seele als Substanz besitzt. Dies wird aus der zweifachen Art und Weise des wissenschaftlichen Erkennens gemäß der *Zweiten Analytik* klar (*Anal. Post.* 84a12). Die essenzielle Definition hat nicht den gleichen Status wie die Prädikation aus Richtung der hyparchisch gegebenen Kausalität, welche für das wissenschaftliche Urteil über die real wirkende Substanz vonnöten ist. Wir erkennen die Welt, weil wir als hylemorphische erste Substanz existieren, da wir keine immaterielle kosmische Intelligenz sind, wie Modernisten und Kartesianer voraussetzen. Daher lehnte Bacon Anselms Definition der Wahrheit als „*rectitudo sola mente perceptibilis*“ (OBJ II, Kap. 3.3.2) ab. Ebenso kritisierte Albert die modernen Definitionen der Seele, welche auf der Grundlage der formalen Definition der Toledischen Schule gegeben waren (*scientur imperfecte*; OBJ II, Kap. 2.4.1). Wie wir später sehen werden, warf Siger Albert die Vernachlässigung dieses Unterschiedes als Fehler in dessen späterer Lehre des Intellektes vor. Die Handschrift M verteidigt ebenso wie Siger das phänomenologische Prinzip des Erkennens in der Schlüsselpassage in *Quaestiones in tertium De anima*, welche wir noch näher analysieren werden (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*, Kap. 4.4.2). Aber Handschrift M analysiert dieses Grundprinzip auf andere Weise als Siger im zitierten Teil aus *Quaestiones in tertium de anima* (weiter unter der Abkürzung QIIIDA). Die Hermeneutik sieht bei Siger eine Verschiebung des Denkens von der versöhnlichen Haltung in Handschrift M zur grundsätzlichen Kritik an Aquin im Werk QIIIDA. Der Unterschied in der Argumentierung liegt in der Differenz zwischen zweitem und drittem Teil *De anima*. In DA I–II war ein versöhnlicher Standpunkt möglich; in DA III, welcher das Wesen des menschlichen Erkennens und Intellektes erforscht nicht mehr. Die Hermeneutik betont, dass Sigers Überreichung des Olivenzweiges an Aquin in keinem Fall durch eine veränderte Haltung Sigers in den Jahren 1265–70 gegeben war. Siger betrachtete Aquin als Avicennisten aus der Toledischen Schule, und das bereits seit den Zeiten ihrer Studien in Paris. Aquin verteidigte die averroistische Auslegung des Kommentators und hielt den Intellekt als selbstständige Hypostase in der Seele. Deshalb verteidigte er die Pluralität der Formen (aber nicht der Substanzen) im Menschen. Das war für Siger als Hochrepräsentanten des ersten Averroismus der Blund’schen Schule in der Rue du Fouarre prinzipiell inakzeptabel. Zwischen Siger und Aquin begann deswegen der Pariser Streit um den Titel des *Expositor Novus* nach dem Jahr 1270 (Kap. 4.4.4). Wir wollen nun die in Handschrift M gegebene einleitende denkerische Position des Brabanter Magisters zitieren, wobei M nur den ersten und den zweiten Teil von *De anima* kommentiert. Das ist wichtig zu wissen, weil diese objektive Position im Kommentar zum dritten Buch von *De anima* nach der Auslegung des dritten Buch von CMDA nicht mehr möglich war. Daher lehnte Siger das essenzielle Erkennen der Seele im Kommentar zu den QIIIDA als unzureichend wissenschaftlich ab. Das *per se* gegebene direkte Erkennen der Seele lehnte Siger in den QIIIDA als unzureichende Form der Demonstration wegen der fehlenden Kausalität im Mittelglied der Deduktion ab. Da wir die aktuell gegebene externe Sache erkennen, aktualisieren wir in diesem Erkennen auch die Erkennungsprinzipien und unsere eigenen seelischen Fähigkeiten. Der direkte Einblick in die Essenz wird in den QIIIDA durch das Modell der *tabula rasa* ersetzt, welche durch die Determinierung des Erkennens nur aus Richtung der ersten Substanz, also der direkten Denkerfahrung in der ersten Person gegeben ist. Der Anonyme M hegt am direkten Erkennen des Intellektes durch die Form oder Substanz grundsätzliche Zweifel, erkennt es aber als mögliche Art und Weise des wahren Erkennens des Intellektes an (*potest esse*).

„Man muss sich dessen bewusst werden, dass die Schwierigkeit beim Erkennen der Seele sowohl auf Richtung des essenziellen Charakter der Seele (*potest esse ex parte substanciae animae*) als auch aus der Sicht unserer Erkennungsaktivität gegeben sein kann (*ex parte nostra*). Das Erkennen ist kein Problem aus der Sicht des essenziellen Wesens der Seele. Was aus sich selbst heraus das Wesen des Seienden hat, das muss im höchsten Maße erkennbar sein. Die Seele ist so und ist daher an und für sich gewiss erkennbar. Dann gibt es kein Problem mit dem Erkennen der Seele aus der Sicht von deren Existenz (*non est ex parte substantiae animae difficultas*), sondern mit dem durch unsere Aktivität gegebenen Erkennen (*ex parte nostra*). Wir sind nicht fähig, die Prinzipien des Handelns anders als dadurch zu erkennen, dass wir das Handeln selbst erfahren und vollführen (*ex cognitione passionum et operationum*) …“ [[136]](#footnote-136)

Der einleitende Satz kommentiert beiderlei Ansatz zum Erkennen des Intellektes (*ex parte substantiae animae vel ex parte nostra*). Der Terminus *difficultas aliqua* spielt auf den im CMDA gegebenen Terminus *valde difficile* an. Der Kommentator betrachtet die Erforschung der Seele und des Intellektes zurecht als eine der beschwerlichsten Aufgaben der Philosophie. Das nächste Argument lässt das Argument des Avicennismus über das direkte Erkennen der Seele als Essenz zu, was Siger in den QIIIDA ablehnt. Die Handschrift M erkannt an, dass der Zugang zur Seele als abstrakter Essenz wahres Erkennen begründen kann (*non est ex parte substantiae animae difficultas in cognitione eius*). Allerdings würde Siger damit die avicennistische Möglichkeit des direkten Einblicks der Seele in ihr Wesen im Modus des modernen *cogito* zulassen, und das war nicht seine Position. Der letzte Satz behauptet kategorisch, dass wir nicht im Stande sind, die Handlungsprinzipien anders als dadurch zu erkennen, dass wir das Handeln selbst erfahren und vollführen (*ex cognitione passionum et operationum*). Interessant ist der Schluss über die Möglichkeit des wahren Erkennens auch durch direkten Einblick der Substanz (*ideo ipsa multum est cognoscibilis*). Die zweifache Position des Autors zeigt, dass er die Debatte bezüglich des Erkennens des Wesens des Intellektes kannte, siehe die folgenden Kapitel über den Streit zwischen Siger, Albert und Aquin in der Schrift QIIIDA. Der dritte Teil von interpretation *De anima* schloss die Debatte definitiv ab, indem er trennte Aristoteles‘ Interpretation des Intellektes in *De anima* und Averroës‘ genialer Lösung in CMDA. Diese Nuance waren die Aristoteliker wie Albert und Aquin nicht im Stande zu erfassen. Siger kritisierte beide Philosophen wie in der Schrift QIIIDA sowie auch namentlich die semiaverroistische Position Aquins, was die Analyse von *De anima intellectiva* zeigt. Der Münchener Kommentar zu *De anima* I–II lässt in einem gewissen Maß Position des formal aufgefassten Aristotelismus Alberts und Aquins als gültig zu. Die Definition der *anima intellectiva* hält Siger indes nicht für richtig, bezüglich der Schrift CMDA. Dies ist die Schlüsselindikation für die Richtigkeit von Nifos Bemerkungen, dass Siger diese Schrift Aquin als Antwort auf dessen Lehre über den Intellekt sandte. Es ist nicht wichtig, ob Thomas diese Schrift persönlich erhalten hat oder nicht. Der Schlüssel ist die Tatsache, dass Manuskript M diesen Standpunkt enthält und dass sie vor 1270 veröffentlicht wurde.

Siger versuchte, einen Weg zur Versöhnung zu finden, indem er teilweise die Prinzipien negierte, welche er aus den sachlichen und öffentlich dargelegten Gründen auf dem Boden der Universität als absolut richtig erachtet hatte, wobei diese indes im Hinblick auf den Streit mit den Modernisten kein so großes Gewicht hatten. Wie wir später sehen werden, betraf diese versöhnliche Position nur die Interpretation von *De anima* I-II, weil die Argumentation im Hinblick auf die Auslegung des dritten Buches nicht mehr möglich war. Siger hätte die Handschrift M an Aquin nach Italien schicken können. Aquins Argumente kannte er gut, und dessen Haltung änderte sich auch nicht grundsätzlich nach dessen zweiter Ankunft in Paris. Die Gesamtausrichtung von Sigers Auslegung wird in der anschließenden Analyse der QIIIDA gezeigt, wo Siger die Erforschung des Intellekts als Hypostase auf Grundlage eines genau erstellten wissenschaftlichen Syllogismus gemäß der *Zweiten Analytik* ablehnt. Sigers komplette philosophische Interpretation von *De anima* aus den Jahren 1265–68 (Handschrift M und QIIIDA) wurde an den Mendikantenfakultäten nicht akzeptiert, weil er deren theologische Haltungen ablehnte, welche in die modernistische Exegese *De anima* projiziert waren. Die Verbindung zwischen der Münchener Handschrift und den QIIIDA bildet eine Argumentationsganzheit von Sigers komplettem Kommentar zu *De anima* (M I–II, QIIIDA), welchen Aquin wahrscheinlich vor seiner Ankunft in Paris am Ende 1269 erhielt. Eine Ganzheit beider Handschriften ist die Schrift *De intellectu*, über welches Agostino Nifo spricht. Aquins Antwort bestand in der Schrift *De unitate intellectus*, welche im Jahr 1270 in Paris verfasst wurde. Aquin verschärfte nach seiner zweiten Rückkehr nach Paris seine Ablehnung des Averroës, dem sich Aegidius Romanus aus der Position des Averroismus anschloss. Dann konnte Sigers Partei nicht mehr zurückweichen und musste die volle philosophische Einheit der Person verteidigen, welche mit dem Primat der Metaphysik nach Averroës verbunden war und somit von der dogmatischen Theologie der Avicennisten aller Art getrennt war. Sigers Partei lehnte beiderlei Lösung der Mendikantentheologen ab, weil sie die Einheit der Person aufhoben. Diese abschließende Debatte zwischen Siger und Aquin bezüglich des Pluralismus der Formen im Menschen kannte Sigers Kommentar zu *De anima* I-III noch nicht; aber in Sigers zweiter Schrift *De anima intellectiva* liegt sie vor. Das endgültige Resultat der Debatten war das Dekret der Artisten aus dem Jahr 1272. Die Erklärung trennte die philosophische Erforschung der Seele von den theologischen Postulaten der modernen Averroisten im Modus der biblischen Ontotheologie Bonaventuras. Zugleich kam es im Dekret zur Trennung des ersten Averroismus von der dualistischen aristotelischen Interpretation von *De anima*, welche von den Semiaverroisten wie Aquinatus und Aegidius Romanus dargereicht worden war. Die Münchener Handschrift verteidigt grundsätzlich das phänomenologische Prinzip des Erkennens der Seele durch den existenziellen Akt des Verstehens (Kap. 4.4.2). Da phänomenologische Prinzip für die Handschrift M finden wir im zitierten Satz: „Wir sind nicht im Stande, die Handlungsprinzipien anders als dadurch zu erkennen, dass wir dieses Handeln selbst erfahren und vollführen“ (*non possumus … nisi*). Wie wir später sehen werden, ist der Terminus *non possumus* gänzlich grundsätzlicher Natur und bildet einen Unterschied zwischen Siger und Aquin. Der wichtige Teil der Münchener Handschrift ist im Modus „*non possumus*“ auch in der Oxforder Handschrift enthalten, wird aber am Schluss nur für die antiken Autoren zur Geltung gebracht (*aliqui antiqui secundum diversa apparentia de anima dicunt ipsam esse diversa*; O 1.7, p. 156.39‒40). Das ist insofern verständlich, als Aegidius aus Averroës einen Averroisten machte. Handschrift M lässt im Gegenteil die universelle Gültigkeit der phänomenologischen These unangerührt und beschränkt sie nicht auf die alten Streitigkeiten (*propter quod alii aliter et aliter dicebant de anima secundum quod de anima apparebant eis diversa*; M 1.7, p. 156.35‒36). Die Handschrift M weiß im Gegensatz zur Bagatellisierung in Handschrift O sehr wohl um die grundsätzliche Bedeutung dieser These für das wissenschaftliche Erkennen der Seele. Darüber hinaus erweitert sie diese These um die vorsichtige Kritik an der Unmöglichkeit des direkten Erkennens der Seele als Substanz, wenngleich sie diese Möglichkeit aus der Sicht des Kommentars zu DA I–II zulässt. Das Erkennen des Intellektes durch die Essenz der Form finden wir bei Albert und besonders bei Aquin in seinen in Italien verfassten Schriften. Das Zitat zeigt, dass dieser Teil der Handschrift M in Verbindung mit den QIIIDA eine komplette Antwort Sigers an Aquin liefert, wie es Agostino Nifo beschrieben hat. Die averroistische Handschrift O fügte der Erklärung des Magisters M darüber hinaus die eigene Auffassung des aktuellen Intellektes hinzu, welche avicennisch ist und gänzlich verständlicherweise in der Handschrift M fehlt. Die Münchener Handschrift folgt strikt der Linie des *ad mentem Averrois* dargereichten Aristoteles gemäß der Sizilianischen Schule. Das Manuskript M wurde auf der Grundlage von Sigers Vorträgen bearbeitet, als er das gesamte Buch *De anima* kommentierte und vor dem zweiten Kommentar, der als *De anima intellectiva* bekannt ist. Es ist unwahrscheinlich, dass dies eine von seinen Studenten verfasste *reportatio* ist. Die Formulierungen sind sehr präzise und sprechen immer den Kern des Problems mit äußerster Kürze und Genauigkeit an. Die Verbindung von Münchener *De anima* I–II und Sigers QIIIDA legt die Gesamtheit von Sigers Polemik mit Aquin und Albert bis zum Jahr 1270 dar. Diesen gesamtheitlichen Kommentar Sigers zu *De anima* kannte Aquin gewiss vor seiner zweiten Ankunft in Paris, weil er im Werk *De unitate intellectus* darauf reagierte. Man sollte das Münchner Manuskript getrennt halten und es vor 1270 datieren. Seine modernistische Oxford-Version könnte später auftauchen, da es sich um einen semiavaristischen Kommentar zum Manuskript M handelt. Auf jeden Fall entspricht der Stand der Debatten über die Einheit von Person und Intellekt der Situation an der Universität von Paris vor dem Jahr 1270.

Es ist verständlich, dass der modernistische Anonyme aus Oxford die Linie Sigers nicht akzeptieren konnte. Der Autor des Oxforder Manuskriptes lavierte bislang zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Da Handschrift O die Linie der Belichtung des Seienden von hinten akzeptierte, endet sie notwendigerweise im zweiten Averroismus und in dessen spezifischer Auffassung der Wahrheit als *rectitudo*. Die Handschrift O ändert die Auffassung der Wahrheit und des Sinns des Seienden aus dem ersten Averroismus, wie er in Handschrift M gegeben ist, in den zweiten Averroismus um. Der Autor ist kein objektiver Averroist. Er lehnt den direkten Einblick in die Formen gegeben *obiective*, aus Richtung des göttlichen Denkens, wie es bei Bonaventura, Pecham und Kilwardby der Fall war. Das folgende Sektion fasst die semiaverroistische Auffassung des Sinns des Seienden zusammen, wie nach von *Oxfordian Fallacy* und dem späteren Cartesianismus gegeben ist. Der Unterschied in der metaphysischen Weltanschauung trennt die beiden Handschriften grundlegend. Schlüsselhaft ist die Art und Weise, wie der Semiaverroismus den Satz „*intellectus facit universalitatem in rebus*“versteht. Der Autor der Handschrift O lehnt die Universalien in den Dingen ab. Er arbeitet aber mit der avicennischen und cartesianischen Auffassung des Intellektes als eines aktiven Subjektes in Gestalt der porretanischen Hypostase, welche in die ersten *per se* gegebenen Prinzipien des Erkennens trägt. Das Dualismus zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen ist unvermeidbar (*universale in potentia existit in phantasmate, quod non potest movere intellectum*, O 1.10, p. 170.83‒84). Für Siger als Autor der Schrift M ist diese Behauptung doppelter Unsinn. Die Universalien liegen weder in den Dingen noch in der Potenz und das Erkennen verbindet ganz selbstverständlich die Sinne und den Intellekt miteinander; ansonsten würde die Person in zwei ungleichmäßige Hypostasen zerfallen, wie wir es in der sophistischen Moderne finden. Der Autor der Handschrift O kann beide ebenen des Erkennens auf keine Weise miteinander verbinden, siehe sein Erkennen dieser oben angeführten Unfähigkeit. Daher produziert der hypostasierte Intellekt der Handschrift O aus sich selbst heraus und außerhalb der ersten Substanz ein aktuelles *scibile*, was ein typisches Zeichen der Modernisten ist.

„Man muss sich dessen bewusst werden, dass [das Verstehen] manchmal durch einen Vermittler wie durch ein Instrument handelt. So handelt der aktive Intellekt durch den möglichen Intellekt, und das durch das Instrument der ersten Prinzipien des Erkennens (*agit enim intellectus agens in possibilem per principia prima*). Deshalb bewirkt er Schlüsse im möglichen Intellekt durch die ersten Prinzipien und die ersten Prinzipien in ihm wirken ohne Vermittler (*prima principia agit in ipsum sine medio*). Der Intellekt orientiert sich auf das Ding und das Wesen des Dings, welche in den Einzeldingen multipliziert werden. Die Einzeldinge beziehen sich jedoch nur im akzidentellen Modus auf den Intellekt, weil die Natur der Dinge dadurch erfasst wird, was im Intellekt gegeben ist. Daher ist Behauptung wahr, dass der Intellekt die Universalien in den Dingen bewirkt (*intellectus facit universalitatem in rebus*), und das wortwörtlich (*verbi gratia*). Das Wissen weist darauf hin, dass erkennbar ist (*scientia refertur ad scibile*). Wenn etwas aus der Sicht der Definition des Wissens Erkennen produziert (*scientiam sub ratione scientiae*), dann produziert es auch die aktuelle Erkenntnis (*scibile in actu*).“ [[137]](#footnote-137)

Der Prozess des Erkennens verläuft durch die Mediation der abstrahierten Formen, welche der hypostasierte tätige Intellekt als Instrument benutzt (*per medium ut per instrumentum*). Das bedeutet, dass der moderne Intellekt in der Handschrift O durch sich selbst und nicht durch Erkenntnisformen aus *species sensibilis* und *intelligibilis* aktualisiert werden kann. Er benutzt sie als Instrument und nicht als Quelle der Erkenntnis. Die Aktualität des tätigen Intellektes ist *per se* gegeben, weil die die Generierung der Erkenntnisse von den angeborenen ersten Prinzipien sichergestellt wird (*agit enim intellectus agens in possibilem per principia prima*). Diese Prinzipien stellen das Erkennen direkt sicher, durch die Aktualität des Intellektes (*prima principia agit in ipsum sine medio*). Der Intellekt der Moderne produziert die Universalität in den Dingen dank der eigenen Aktualität (*verum est dicere quod intellectus facit universalitatem in rebus*). Das Zitat legt die avicennistische Auffassung der angeborenen ersten Prinzipien dar, welche in Seele und Intellekt dauerhaft aktuell sind.[[138]](#footnote-138) Dadurch wird die Belichtung des Sinns des Seienden von der Sache zum Intellekt gedreht und es beginnt der typisch nominalistische Teil des Erkennens der *Modernorum*. Der Autor der Handschrift O vergaß die vorausgegangene These über die Nichtexistenz der Universalien in den Einzeldingen und sieht sie bereits direkt in den Dingen (*intellectus refertur ad rem et naturam rei*). Der Intellekt fügt Essenzialität in die Dinge ein und er deduziert (*exsistit*) diese Essenzialität von dort auf porretanische Weise, mithilfe der modern angelegten Existenz im objektiven Modus des Seienden (*quae sunt multiplicata in particularibus*). Der Autor behauptet dabei sophistisch, dass dieses Erkennen authentisch aristotelisch sei, weil es immerfort im akzidentellen Modus laufe (*particularia autem referuntur ad intellectum per accidens*); allerdings nicht länger gegenüber der ersten Substanz, sondern gegenüber der in den Einzeldingen nur kontingent gegebenen Essenz. Der aktuelle Intellekt erkennt sich selbst und den Rest der Welt nur durch sich selbst (*natura illorum est intellecta per aliquid quod est in intellectu*). Der Autor fiel in die in Handschrift M abgelehnte Falle. Diese Handschrift lehnt grundsätzlich jedwede Umgehung der der real gegebenen ersten Substanz ab. Siehe den zitierten Ausspruch bezüglich der Quidame, welche die einzig in der ersten Substanz gegebenen Prinzipien des Erkennens umgehen (*circumscribens principia individuantia*). Sobald die Parallele zwischen Verstand und Realität akademisch ins Leben gerufen wird, ist es für die modernen und postmodernen Sophisten kein Problem, in der Realität auch das zu sehen, was nicht existiert. Die in Handschrift O verteidigte Wahrheit ist keine Übereinstimmung zwischen der realen Sache und deren Erkennens, sondern eine Koinzidenz der dauerhaften Essenz und deren kontingenten Vorkommens in der Realität. Das Erkennen der Handschrift O vergleicht die Speziesin den Dingen und im Intellekt im porretanischen Modus *exsistere* (Rufus‘ *coaequatio*) und umging die primäre Übereinstimmung zwischen Intellekt und Ding. Diese Linie wird auch im zweiten Teil der Handschrift O bestätigt, welcher die potenziellen Intelligiblien und Universalien direkt in die Dinge setzt und sie vom tätigen Intellekt durch den rezeptiven Intellekt aus ihnen herausführen lässt (*exsistit*).[[139]](#footnote-139) Der Anonyme der Handschrift O generiert das Erkennen keineswegs aus dem Mittelglied der *Zweiten Analytik*, welches im Prinzip „*ex inmediatis*“gegeben ist, sondern aus dessen essenzieller Definition. Die Einführung von *Oxfordian Fallacy* verändert die Definition des wissenschaftlichen Urteils durch den essentialistischen Charakter des Mittelgliedes des Syllogismus (Kilwardbys *inmediate*). Daher wurde diese Handschrift in Oxford kommentiert, wo er auch aufbewahrt wurde.

Das wissenschaftliche Erkennen des modernistischen Autors der Handschrift O ist außerhalb der kontingenten Realität begründet. Dann kann jedwede Form der formalistischen Deduktion vollzogen und sie als Wissenschaft betrachtet werden. Der Autor betreibt eine moderne Form der Schaffung der Objektivität, weil ihm der hypostasierte *intellectus agens* zur Verfügung steht, welcher die Aktualität eines jeden Erkennens begründet (*generaret scibile in actu*). Handschrift O trennte sich definitiv von der in Handschrift M vorangetriebenen Vision der Realität, des Erkennens und der Wahrheit. Deshalb gehört sie zur Schule des zweiten Averroismus und kann nicht aus der Feder desselben Autors stammen wie Handschrift M. Trotz der sophistischen Auffassung des Intellektes gemäß den *Modernorum* hielt der Autor am Grundgedanken des Aristotelismus fest und lehnte den universellen Hylemorphismus ab. Sowohl Handschrift O als auch Aegidius lehnten klar die These über die Materie der dritten Art sowie der an diese gebundene Pluralität der Substanzen im Menschen ab (siehe O 1.16). Diese einzigartige Position, welche auf sophistische Weise zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus laviert, wurde um das Jahr 1270 vor allem von Aegidius Romanus vertreten. Der folgende Teil des Kommentars zu *De anima*, welche nur in Handschrift O zu finden ist, bestätigt die bisherige Schlussfolgerung. Der Autor hob im Geiste Rufus‘ und Kilwardbys moderner Analytik die ersten drei Prinzipien der *Zweiten Analytik* auf, welche das wissenschaftliche Erkennen der Realität sicherstellen. Dann kommt bei ihm ein ganz kurioser Stellenwert des ontologischen Wertes der Substanz heraus, weil er die Prädikation *per prius* auf dem Primat der objektiv gegebenen Form errichtet (*forma prius est substantia secundum esse et naturam*).[[140]](#footnote-140) Die Berufung auf Averroës ist im zitierten Teile der Handschrift O reine Sophistik, weil die Auffassung des Kommentators genau gegenteilig ausfällt. Schauen wir uns ein wichtiges Beispiel eines objektivistischen Irrtums an, womit Handschrift O die moderne Auffassung der *Unified Science* begründet. Die objektiv gegebene Form bildet ebenso wie beim zweiten Averroismus eine univoke Auffassung des Seienden nach der *analogia entis*. Der gesamte Streit betrifft die univoke oder plurivoke Auffassung des Diaphanums, welches sowohl die supralunaren als auch die sublunare Sphäre durchdringt. Handschrift O schuf eine neue Bestimmung des objektiven *perspicuum* und ersetzte somit Averroës‘ Diaphanum durch die neuplatonische Form. Das war nötig, damit die volle Äquivalenz des sinnlichen und des verstandesmäßigen Wahrnehmens der Welt zur Geltung kam (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). Der Autor führt das Diaphanum in Form der objektiven Bestimmung des *tertium ens*. Damit veränderte er gründlich das ursprüngliche, nur durch Belichtung von der realen Sonne gegebene Szenarium in CMDA (OBJ I, Kap. 2.4.4).

„(…) aber das Diaphanum in den kosmischen Intelligenzen ist unverletzbar, in der hylemorphischen Welt jedoch verletzlich. Aus der Sicht der Definition geht es nicht um zwei verschiedene Auffassungen, weil beide Formen des Diaphanum das Licht als ihren Akt aufnehmen (*perspicuum utrobique recipit lumen ut suum actum*). Auch das Licht ist in beiden Fällen nicht unterschiedlich, weil wie es auf die gleiche Art und Weise beurteilen. Aber in der niederen Welt erfassen wir das Diaphanum nur aus der Sicht des zu dessen Vorkommen in der höheren Welt gegebenen verhältnismäßigen Teil (*reperitur perspicuum in inferioribus secundum proportionem quamdam in superioribus*). Daher prädizieren wir das Diaphanum im Modus *per prius* im Hinblick auf das höhere Erkennen und *per posterius* im Hinblick auf das niedere Erkennen.“ [[141]](#footnote-141)

Das neue Szenarium des im Modus der objektiven Analogie dargereichten Diaphanums (*secundum proportionem quamdam*) funktioniert univok in zwei Etagen der Mediation. Der Neuplatonismus der Toledischen Schule erhielt einen sophistizierten aristotelischen Überzug. Im ersten Fall ist das Diaphanum wie eine Substanz der dritten Art unvergänglich, im zweiten Fall vergänglich (*perspicuum in superioribus est incorruptibile, in inferioribus corruptibile*). Das Diaphanum ist die gleiche Substanz wie das Licht geworden und die beiden Substanzem bekommen eine gemeisame Existenz der dritten Art (*lumen non est alterius rationis*). Daher tritt das moderne Denken aus der gleichen univok gegebenen Position an sie heran (*eodem sensu judicamus utrumque*). Der Unterschied zwischen beiden Sphären des Kosmos ist in deren grundlegendem Aspekt der Welt nicht in der substanziellen Unterschiedlichkeit beider Formen des Diaphanums, sondern lediglich in deren Proportion (*secundum proportionem*). Der Unterschied beruht lediglich im Modus der Prädikation, welche das supralunare Licht im primären Modus *per prius* nimmt, wohingegen wir in der sublunaren Sphäre dessen Wesen lediglich im Modus *per posterius* prädizieren. Durch diese kuriose Auffassung ist sichergestellt, dass der Sonnenintellekt den Sinn des Seienden gleichermaßen in beiden Teilen belichtet, d. h. im materiellen Kosmos und im Licht der immateriellen kosmischen Intelligenzen und Formen. Das Modell ist die analoge Beziehung zwischen höherer und niederer Form im Werk *Liber de causis*. Diese Lösung erinnert an Bonaventuras zweigeschossigen Bau der Welt (Kap. 4.1.2). Diesmal geht es um eine viel gründlicher ausgearbeitete Form der rein philosophisch gegebenen Univozität und mit der Kenntnis von CMDA. Der Autor begriff die formale Funktion des Diaphanums im CMDA überhaupt nicht und kann daher auch die Rolle des *intellectus possibilis* im CMDA nicht begreifen. Aegidius machte in der Handschrift O aus dem Diaphanum eine Substanz der dritten Art. Ebenso macht er es mit dem möglichen Intellekt im Werk *De plurificatione possibilis intellectus*, in welchem er aus dem möglichen Intellekt eine averroistische Hypostase macht. Handschrift M hält eine ähnliche Lösung für unmöglich, weil es um zwei unterschiedliche substanzielle Formen geht (*corruptibile et incorruptibile non sunt unius rationis*).[[142]](#footnote-142) Handschrift M sieht klar unterschiedliche *modi recipiendi*, mit welchen das Diaphanum das Licht von der Sonne und die Formen von den immateriellen Intelligenzen aufnimmt. Deshalb hat das Diaphanum nicht die gleiche Definition in beiden Welten und eine Univozität des Begriffs ist nicht möglich. Das Vorgehen zeigt klar, dass der Autor der Schrift M gemäß der Sizilianischen Schule die Beziehung zwischen Licht und Diaphanum nach dem CMDA verstanden hat. Im Gegenteil begnügt sich die von der Toledischen Schule inspirierte Oxforder Handschrift mit der Metapher des Lichts als der Sonne, weil es sich dogmatisch auf die univoke Auffassung des Diaphanums verlässt. Aegidius kritisierte in *De plurificatione possibilis intellectus* aus dieser Position Averroës als Averroisten. Mit sophistischem Hinweis auf Aristoteles schrieb er ihm die modernistische Theorie des Auges als *locus specierum* zu. Diese Speziesließ er dann durch die Seele rezipieren, aus welcher er eine abgetrennte Substanz machte (*in essentia animae fundatur ut in subiecto*). Schließlich verkündet er siegreich, dass er durch diesen zweifachen Unsinn Averroës‘ Argumente über die Einheit des Intellektes widerlegt hat. Die Schrift *De plurificatione* machte aus der Seele anstelle der aristotelischen Form eine subsistente Entität und gestaltete die Seele als immaterielles Substrat für den möglichen Intellekt. Diese Auffassung finden wir auch im zweiten Teil des Oxforder Anonymen (*sicut motor eius, anima dat esse substantiale et movet corpus*; O 2.5, p. 203.14‒15). Handschrift M fegte eine ähnliche Lösung vom Tisch, weil es bei ihr die für die moderne charakteristische porretanische Weltanschauung nicht gibt. Siger unterschied genau die dreifache Auffassung der Mediation durch das Diaphanum (physikalische, sinnliche, intelligible), welche Aegidius verwirrt und darüber hinaus auf substanzielle Weise begriff.

Das selbstständige Kapitel besteht aus dem dritten Teil des Kommentars zu *De anima*, welcher nur dem Oxforder Manuskript vorliegt. Der Autor der Handschrift O stimmte Sigers Kommentar zum in den QIIIDA enthaltenen dritten Buch von *De anima* grundsätzlich nicht. Daher ersetzte das Manuskript von Oxford Sigers Kommentar zu QIIIDA durch eine eigene Version von DA III, welche die Linie der in Italien gehaltenen Vorträge von Aquin bis 1268 nachzeichnet. An diesem Punkt endet die ungefähre Einigkeit zwischen beiden Handschriften. Im Hinblick auf die vorausgehenden Teile weist der dritte Teil einige neue Charakteristiken auf, welche sich von der vorangegangenen Argumentation der Handschrift O unterscheiden. Die Exposition des dritten Teils von *De anima* der Oxforder Handschrift hat eine ähnliche Argumentationslinie und arbeitet mit der Lektüre des CMDA II.5–6 im gleichen Geist wie Aegidius‘ Werk *De plurificatione possibilis intellectus*, was Giele oben angeführte Studie detailliert analysiert hat. Die Verschiebung ist eindeutig in der radikalen Kritik Avicennas gegeben, welche bei den vorausgegangenen Teilen der Handschrift fehlen. Im Modus der Toledischen Konkordanz, die Avicennas Metaphysik besaß das grundsätzliche Primat über die Metaphysik des Kommentators. Der dritte Teil ist von der Debatte zwischen Siger und Aquin bis zum Jahr 1270 beeinflusst. Aegidius hatte die Schule von Siger, also wusste er genau, dass es unmöglich war, das Wissen von der problematischen Definition der Existenz nach Avicenna zu beginnen. Siger unterschied Averroës‘ „Meta-Physik“ von der fehlerhaften Auffassung Avicennas, welcher bei der essenziellen Definition des Seienden anstatt bei der realen ersten Substanz begann. Eine weitere Verschiebung von Avicenna wurde im Zuge der Kritik von Aquin gegeben. Der dritte Teil der Handschrift O schließt die materielle Auffassung des *intellectus possibilis* gänzlich aus, und die gesamte Konzeption der Einheit des Intellektes steht im Einklang mit der Konzeption von Aquins Traktat *De unitate intellectus contra averroistas* (1270). Die Individualisierung des Intellekts verläuft durch den Akt der Seele, die eine eigentliche Form des Körpers ist. Das vorherige Zögern des Autors des Manuskripts O war vorbei. Er verwendete die Seele als Avicennas Substanz der Toledo-Schule (*anima ut motor*). Die Seele wurde durch immateriellen *intellectus agens* aktualisiert, der die Seele von hinten beleuchtet. Für den ersten Averroismus war das völliger Unsinn, denn der leibliche Mensch ist die eigentliche Substanz für *anima intellectiva* als Form des Körpers. Aegidius Romanus hatte ursprünglich ein hypostasiertes Konzept der Seele als Motor des Körpers. Nach diesem Konzept finden wir im dritten Teil des O-Manuskripts keine Spur mehr. Dieser Abschnitt stellt den Kommentar von Aegidius zu DA III von Jahren 1268–70 dar. Er schloss sich vollständig der Position von Aquin an, während er Sigers Interpretation des dritten Buches De anima in QIIIDA ablehnte. Aegidius schrieb Averroës‘ Lösung der Einheit des Intellektes Aristoteles zu und lehnte Averroës‘ Interpretation als averroistisch ab. Die gleiche aristotelische Position vertrat auch Aquin, von welchem Aegidius diese Argumentation übernommen hatte. Aber die Verbindung von Seele und Körper stellte die Modernisten vor ein unüberwindbares Problem, was bis heute gilt.

Der Autor des Manuskripts O, das sich mit DA I–II befasst, hat die Theorie eines subsistenten Intellekts ausgearbeitet, weshalb er die Verbindung von Sinnen und Intellekt als Averroes′s *proportio* in CMDA ablehnen musste. Der ahnungslose Semiaverroist Aegidius in den Teilen I–II lehnte notwendigerweise die Option von Siger ab und geriet in die verzweifelte Position von Averroisten in Pechams Schule. Dies war die Niederlage des gesunden Menschenverstands, und außerdem riskierte Aegidius den Ausschluss aus der Universität von Paris, wie alle zitierten Modernisten vor ihm. Der letzte Teil des Manuskripts O III sollte die Lösung der Einheit der Person nach Siger so ablehnen, dass der Author nicht in die Falle von Modernisten wie Pecham fiel. Daher wählte Aegidius im dritten Teil die Position von Aquin. Er war ein viel besserer Semiaverroist und im Punkt der personalen Einheit völlig mit den Modernisten brach. Das Zögern über die Einheit der Person angesichts der ersten beiden Teile des Manuskripts änderte sich im dritten Teil völlig. Ägidius lehnte wie Aquin jede substanzielle Natur des Intellekts und der Seele ab. Das gesamte Konzept der Einheit des Intellektes und des Erkennens wurde gründlich überarbeitet. Aegidius kritisiert Avicenna aus der Position des thomistisch dargereichten Aristoteles. Die ähnlich gestaltete Einführung zu *De plurificatione possibilis intellectus* legt dar, dass Aegidius den Aquins Werken *Summa contra Gentiles* und *De unitate intellectus* folgte (Olszewski 2012, 24–76). Aegidius lehnte den Avicennismus der extern und kausal gegenüber der Seele und dem Intellekt gegebenen autonomen Formen ab. Der dritte Teil der Handschrift O übernahm zu einem großen Teil die Argumentation der Einheit des Intellektes gemäß dem CMDA. Unter dem Einfluss seiner persönlichen Furien hielt Aegidius jedoch an der alten, entfesselten Kritik von Averroes fest. Die ganze Abhandlung ist daher sehr chaotisch geschrieben und im Geiste der Schule von *sophistae Latini* entstanden. Aegidius akzeptierte die These von Aquin, dass die Einheit des Intellekts aus der Akzeptanz sensorischer Phantasmen entstehen muss. Der dritte Teil der Schrift O lehnt ausdrücklich die Idee ab, dass die Aktualität des *intellectus agens* dessen eigenen ersten Erkennungsprinzipien entstammt. Darin besteht ein klarer Unterschied gegenüber dem ersten und dem zweiten Teil. Der Bruch im Denken im dritten Teil der Handschrift O ist für dessen Datierung wichtig. Der Autor kannte zur Zeit der Entstehung von O III Aquins Schriften aus Italien und vielleicht auch die Schrift *De unitate intellectus* von 1270. Er entwickelt seine Argumentation gegen Avicennisten und präsentiert die Einheit des Intellekts als aristotelische Theorie, die Averroës′ Position grundsätzlich nicht widerspricht. Die Auffassung des intellektuellen Erkennens in O III entspricht Thomas‘ Position in den Schriften aus der römischen Zeit. Der Anonyme fährt darüber hinaus in der Arbeit mit Thomas‘ averroistischer Interpretation des Averroës fort. Der Autor lehnt dessen Auffassung der angeblich numerischen Einheit des Intellekts für alle Menschen ab.[[143]](#footnote-143) Der zweite Teil betrachtet Averroës‘ Lehre der Einheit des *intellectus possibilis* als innerlich widersprüchlich, und sogar aus der Sicht der eigentlichen Lehre von Averroës.[[144]](#footnote-144) Der Kommentator sah angeblich das Problem des Erkennens bezüglich der numerischen Einheit, fand aber keine Lösung der Plurifizierung des möglichen Intellektes. Die Unfähigkeit des Autors, den einheitlichen Akt des Erkennens zu beschrieben, führt zu einer Schizophrenie hinsichtlich der Einheit der Person, wessen Handschrift O fälschlicherweise Averroës beschuldigt. In diesem Sinne wiederholt der Autor die zitierte Ratlosigkeit aus dem ersten Teil des Traktates bezüglich der Belichtung des Intellekts (*sed quomodo est istud, magis dubium est*), weil er nicht weiß, wie das Problem der Einheit des Intellekts ohne Argumentierung gemäß dem CMDA zu lösen ist. Nun wiederholt er die Ratlosigkeit als Dilemma hinsichtlich der numerischen Einheit des möglichen Intellektes, welcher dem Averroës zum ersten Mal von Rufus (OBJ II, Kap. 3.3.3) und nach ihm von Aquin (Kap. 4.5.1) zugeschrieben worden war. Der Autor weiß wohl, dass Siger im Werk QIIIDA eine Debatte über die numerische Unterschiedlichkeit des Intellektes in den Individuen und ebenso auch die numerische Einheit des möglichen Intellektes als Unsinn ablehnte. Aber der Anonyme lehnte in Handschrift O diese Argumentation Sigers ab, was er klar in den beiden vorausgegangenen Teilen der Korrekturen und Änderungen in Sigers Traktat belegte. Dann bleibt dem ratlosen Autor nichts anderes übrig als sophistisch zu behaupten, dass Averroës nicht wusste, was er eigentlich schreibt, weil er angeblich ein Argument gegen sich selbst anführte (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*). Wie wir später noch sehen, paraphrasiert diese Haltung Aquins averroistische Argumentierung im Werk *De spiritualibus creaturis* (Kap. 4.5.3). Anstatt Averroës der mangelnden Gründlichkeit zu beschuldigen hätte der Autor lieber ebenso sorgsam den CMDA lesen sollen wie Siger in der Auslegung des dritten Teils von *De anima*. Den gleichen Fehler machte Aquin, welcher den CMDA nicht so gründlich wie Albert der Große gelesen hatte, was Siger ihm vorwarf.

Wir wollen uns nun der Schlüsselpassage aus Handschrift O zuwenden, welche das Statut des spekulativen Intellektes löst. Diese Lösung muss man mit Alberts bereits bekannter Auslegung vergleichen, welche in seiner ersten Schrift *De homine* geliefert wurde (OBJ II, Kap. 2.4.2). Die anonyme Schrift begreift den *intellectus speculativus* im Geiste des CMDA als aktuelles Erkennen des Intellektes, worin die zweifache Auffassung der Spezies verbunden ist. Diese sind sowohl in der Aktualität des persönlichen Erkennungsaktes als auch in der Potenzialität des universellen, allen Menschen gemeinsamen Inhaltes gegeben. Die Oxforder Handschrift erkennt nun die Speziesgemäß der Belichtung von vorne, aus Richtung der realen Sache an. Der Autor weigert sich jedoch nach wie vor, anzuerkennen, dass diese Lösung von der Schrift CMDA stammt.

„Die Speziesexistieren in unserer Einbildungskraft individuell. Sie sind intelligibel im Akt des Verstehens und müssen daher von den sinnlichen Phantasmen abstrahiert werden. Wenn dem so ist, dann kann sich der Intellekt nicht durch die Form oder durch die intelligible Spezies mit uns verbinden, welche der Kommentator den spekulativen Intellekt nennt.“ [[145]](#footnote-145)

Die erste Spezies ist individuell durch die sinnliche Abstraktion und das Erkennen gegeben (*species existentes in phantasmatibus nostris existunt sub conditionibus individuantibus*). Die Auffassung des Erkennens entspricht Thomas‘ Analyse der *Quaestiones disputatae De potentia* (ca. 1265–66), welche in der päpstlichen Kurie in Rom vorgetragen wurde (Kap. 4.5.2). Der Autor kritisiert ebenso wie Aquin den averroistischen Akt des Verstehens des immateriellen Intellektes im Modus der *copulatio*, welche angeblich bei Averroës im Terminus *intellectus speculativus* gegeben ist. Alberts Interpretation bringt in *De homine* Licht in die Fähigkeit der Seele durch den *intellectus speculativus* in der Einheit der Person gemäß CMDA. Dieser Akt des Intellektes produziert sowohl personales Erkennen als auch universelle Inhalte (OBJ II, Kap. 2.4.2). Allerdings charakterisiert der Autor unter falscher Berufung auf Averroës diese Art des Intellektes nach Themistios. Rufen wir uns in Erinnerung, dass Averroës Themistios grundsätzlich wegen dessen dualistischer Auffassung des Intellektes kritisiert (OBJ I, Kap. 2.4.2). Laut diesem antiken Philosophen wirkt der abgetrennte tätige Intellekt (*intellectus agens*) auf den abgeteilten passiven Intellekt (*intellectus possibilis*) im Stil des Demiurgen. Der Handwerker hat eine angeborene Idee und drückt dieselbe in das sinnliche Material (*intellectus materialis*), um die Aktualität der fertigen Erkenntnis zu erhalten (*intellectus speculativus*). Der Autor machte aus Averroës einen Averroisten, indem er beider Seiten der Synthese der im CMDA gegebenen Speziesauseinanderdividierte und sie einander gegenüberstellte. Der Anonyme folgt ebenso wie Aegidius Themistios‘ Sackgasse, welche Albert durch die gründliche Lektüre des CMDA vermied.[[146]](#footnote-146) Rufen wir uns die Schlüsselquelle dieses Irrtums bei Rufus in Erinnerung. Er führte in die Lehre des Intellektes das Dilemma auf Boethius‘ oben angeführten Kommentar zur *Isagoge* über die Unmöglichkeit der Vermittlung zwischen dem sinnlichen und dem verstandesmäßigen Erkennen ein (*universale est cum intelligitur, particulare cum sentitur*; OBJ II, Kap. 3.3.3). Es ist nur logisch, das Handschrift O unter Berufung auf Averroës mit der genau gegenteiligen Auffassung des spekulativen Intellektes arbeitet als der erste Averroismus nach dem Jahr 1240. Die Position der modernen Alexandriner zeigt, wie es einfach war, aus Averroës einen Averroisten zu machen. Es genügt, die dritte und vierte Gattung des Intellektes sophistisch oder aus Unkenntnis miteinander zu verbinden. Sie sind nach CMDA metaphysisch unterschiedlich. Allerdings ist auch nicht einer der beiden Intellekte nach Averroës eine Substanz und kann daher nicht im averroistischen Szenarium der Moderne auftreten. Der Autor der Handschrift O projiziert aus der Position des zweiten Averroismus den eigenen Dualismus, dessen er Averroës auf sophistische Weise beschuldigt hat, in die Interpretation des CMDA. Dieses Verfahren begründete erste Version des Thomismus, der zum ersten Mal im Manuscript O III auftrat. Averroës individualisierte das Erkennen angeblich lediglich von außen, durch die Konjunktion des abgeteilten Intellektes, was ursprünglich der Standpunkt Aquins ist (Kap. 4.5.1). Die These des abgetrennten möglichen Intellektes war für Averroës absolut unannehmbar, weil aus dem Intellekt als Potenz der Seele sonst eine abgeteilte Substanz geworden wäre (OBJ I, Kap. 2.4.3). Wie wir wissen, lehnte Averroës es grundsätzlich ab, dem Intellekt den Status einer Sache oder einer Substanz zu verleihen. Er nimmt aber Themistios‘ Grundvoraussetzung über die Immaterialität und Abgetrenntheit des passiven Intellektes, welcher in dieser Schlüsseleigenschaft mit dem tätigen Intellekt übereinstimmt. Wenn es keine Identität beider Intellekte als *inmixtus* gäbe, dann wäre der Mensch nicht die eine rationale Substanz und es verschwände die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung. Die Verdoppelung der Person und die Aufhebung der Wahrheit als Übereinstimmung wurden nicht von Averroes, sondern vom zweiten Averroismus vollführt. Die folgende Definition des Averroës als Averroisten umfasst die Position Aegidius‘ und Aquins, weil der Anonyme auf deren Seite steht.

„Wir halten sich nicht an die Position des Kommentators, welcher den möglichen Intellekt als aktuelle abgeteilte Substanz bestimmt hat. Daher hat er das Verstehen nicht aus der Sicht von dessen aktuellem Akt definiert, sondern er definierte das Verstehen in den Menschen durch die Beziehung zu diesem abgetrennten Intellekt.“ [[147]](#footnote-147)

Averroës‘ möglicher Intellekt ist angeblich vom individuellen menschlichen Erkennen getrennt, weil er eine eigenständige separierte Substanz bildet (*intellectum possibilem esse substantiam separatam secundum esse*). Der Autor nimmt Rufus‘ und Bonaventuras sophistische Argumentation, welche dem Averroës um 1235 zugeschrieben wurde. Aquin vorvollständigte sie in neuer Gestalt während seines ersten Pariser Aufenthaltes. Der Autor besteht auf der Immaterialität und der Universalität des vom singulären und sinnlichen Erkennen getrennten möglichen Intellektes. Die Oxforder Handschrift und Aegidius sehen darin ein grundlegendes Problem des averroistischen Averroës. Ihm wurde vorgeworfen, dass er nicht in der Lage sei, den Akt der Erkenntnis mit dem individuellen *intellectus possibilis* zu verbinden, der von den Sinnen getrennt ist. Ein späteres Beispiel dieser Sophistik finden wir in der Schrift *De plurificatione possibilis intellectus* (p. 115.196–204). Aegidius unterteilt in der zitierten Schrift das Erkennen in den durch die Rezeption der sinnlichen Formen gegebenen *intellectus materialis* und den immateriellen *intellectus possibilis*, welchen er im Rahmen der fehlerhaften numerischen Einheit zu einem Produkt des Averroës erklärt. Dann verkündet er, dass Averroës das sinnliche und das verstandesmäßige Erkennen zu einer Ganzheit im Rahmen des individualisierten Intellektes verbindet. Albert und Bacon und nach ihnen Siger fanden die Verbindung von sinnlicher und intellektueller Erkenntnis in Averroës′ Werk, weil sie die Schrift CMDA richtig interpretiert hatten. Aus diesem grundlegenden Grund hatten sie mit dem individuellen Charakter des *intellectus possibilis* kein Problem, wenngleich sie anerkannten, dass diese Frage aus der Kategorie der sehr schwierigen Probleme hervorging. Sie waren keine voreingenommenen, sophistischen und dogmatischen *Moderni*, sondern kritische Leser und Wahrheitssucher. Deshalb suchten sie die Einheit der Person durch die durchdachte Lösung der Aporie, welche nach und nach im dritten Teil des CMDA behandelt wird. Aquin ging in der Schrift *Quaestiones disputatae De potentia* (ca. 1265–66) auf die gleiche Art und Weise vor wie der CMDA (Kap. 4.5.2). Dabei behauptete er jedoch, dass diese ganze Deutung des *intellectus possibilis* und der Intentionalität rein aristotelisch sei, weil Averroës ein Averroist sei. Semiaverroismus von Thomas beinhaltet daher eine kompliziertere Argumentation als der Oxforder Anonyme und Aegidius Romanus. Aber der dritte Teil der Handschrift O wurde unter dem Einfluss von Aquins Interpretation von *De anima* aus der römischen Zeit verfasst. Aegidius ernannte Aquin für diesen Akt zum neuen Interpretatoren von Aristoteles (*Expositor Novus*), welcher den Kommentator ersetzte. Rufen wir uns die grundsätzliche Änderung der thomistischen Interpretation von O III im Hinblick auf die vorangegangenen Teile I–II in Erinnerung. Sie verteidigen die in der Seele gegebenen avicennischen ersten Prinzipien des Erkennens. Der Autor löste sich von der Auffassung von *Oxfordian Fallacy* in Kilwardbys Oxford und von der Argumentation von Bonaventuras Schule in Paris. Der dritte Teil der Handschrift O bekennt sich strikt zur Auffassung des Intellektes als Averroës *tabula rasa*. Der Autor hob die Aktualität der im ersten und im zweiten Teil derselben Handschrift gegebenen ersten Erkennungsprinzipien auf. Der Intellekt kann keine substanzielle Komponente der Seele sein, weil dann das avicennistische Prinzip der angeborenen Ideen gälte. Den Hauptteil der Kritik an Avicenna finden wir in demjenigen Teil, welcher den Kern der neuen Position des Autors darstellt. Nur der Ordnung halber erinnern wir daran, dass bereits Bischof Alvernus um 1240 Avicenna klar als neuplatonischer Nachfolger des Aristoteles sah (OBJ II, Kap. 2.3.1). Der Anonyme behauptet, dass die Avicennisten überhaupt keine Kontinuation des Intellektes mit der realen Person und mit deren Akt des individuellen Denkens kennen und der platonischen Auffassung der Ideen folgen. Das ist auch der Grund, warum der dritte Teil jede Aktualisierung des *intellectus agens* bevor dem sinnlichen Erkennen ablehnt.[[148]](#footnote-148) Der Intellekt in Gestalt der autonomen Form (der abgeteilte *intellectus agens, possibilis*) oder sogar in Gestalt eines kompletten hylemorphischen Seienden der dritten (das *hoc aliquid* des zweiten Averroismus) hätte die Aktualität bereits vor dem eigenen Denkakt. Daher könnte er niemals eine individuelle Fähigkeit der menschlichen Seele sein. Der dritte Teil der Oxforder Handschrift akzeptierte die Hauptthese des CMDA gegen den Neuplatonismus, dass der Intellekt keine Substanz sein kann. Dieser Teil des Kommentars veränderte die gesamte Argumentationslinie unter dem Einfluss von Sigers und Aquins Kritik an den Avicennisten.

Der Autor akzeptierte die in der Schrift *De unitate intellectus* beendete italienische Argumentation Aquins und passte ihr seine eigene Interpretation an. Das ist auch der Grund dafür, dass dieser Teilt der Interpretation von *De anima* III anstelle von Sigers Interpretation des dritten Teils von *De anima* in der Oxforder Handschrift aufscheint. Die Schrift QIIIDA kritisiert nämlich Aquins Position. Die Oxforder Schule und Semiaverroisten wie Aegidius stellten sich für ihre Bedürfnisse eine eigene Lektüre der Handschriften zusammen, welche den Streit um den Averroismus im modernistischen Paradigma dokumentieren. Das Schlüsselargument finden wir in der Passage, welche die Verbindung zwischen den sinnlichen und den intelligiblen Spezies beschreibt, welche die vorausgehende Auslegung Averroës vorenthielt. Die Handschrift lehnte im dritten Teil die Auffassung der Spezies als eines porretanischen Seienden der dritten Art ab. Damit bekannte sich der Autor zur Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung, wie sie in *De anima* und im CMDA gegeben ist. Der Autor drehte im letzten Teil seine in den zwei vorausgegangenen Kapiteln gegebene Position nach dem Schema von *Oxfordian Fallacy* komplett um. Deshalb spielt das folgende Zitat eine sehr wichtige Rolle in der Konstitution des Thomismus als eines modernisierten zweiten Averroismus. In den nächsten Kapiteln werden wir uns eingehender damit befassen. Aegidius verknüpfte beide aufgeteilten Spezies miteinander unter Hinweis auf Aristoteles und Averroës.

„Die Spezies tritt im Hinblick auf den möglichen Intellekt als instrumenteller Faktor auf, weil jedes Ding prinzipiell von einem externen Faktor bewegt wird. Die Spezies liegt aber im erkennenden Intellekt nicht anders als nach der Ähnlichkeit. Die Spezies ist nicht der Hauptgegenstand des Verstehens, sondern das, durch welches das Verstehen dazu kommt, was ist (*illud quo intelligitur quod quid est*). So wird die Spezies zur Ähnlichkeit der erkannten Sache (*quid est, cuius est* Spezies *seu similitudo*). Dann ist es wahr, dass aus der Ähnlichkeit heraus das Verstehen im Rahmen des deduktiven Urteils möglich ist, wie der Kommentator sagt.“ [[149]](#footnote-149)

Im Gegensatz zu vorhergehenden Position sieht der Autor klar, dass es notwendig ist, nach dem Vorbild des CMDA jene *proportio* oder *similitudo* zwischen Sinn und Intellekt. Wie wir später noch sehen werden, ist diese *similitudo ex consequenti* aus dem formalen Prinzip der Deduktion nach Aquin genommen (Kap. 4.5.2). Aber die richtig definierte Spezies *intelligibilis* bedeutet in diesem ersten thomistischen Schema des Erkennens, dass die Spezies in keinem Falle die Rolle des Seienden der dritten Art wie in der Moderne spielt. Abermals geht es um Aquins richtig begriffenes und gut gedeutetes Schema des Erkennens in der gegen die Modernisten gestellten Schrift *Quaestiones disputatae De potentia*. Schlüsselhaft die die Passage über den instrumentellen Einfluss der sinnlichen Spezies auf den Intellekt (*species se habet ad intellectum possibilem sic videlicet sicut movens instrumentale*). Es wird klar, dass dieser Einfluss nicht gemäß der effizienten Kausalität gegeben sein kann, weil die sinnliche Spezies materiell und individuell ist, wohingegen die intelligible Spezies immaterieller und universeller Natur. Dadurch gelangen wir zu den Schlüsseldebatten zwischen Siger und Aquin bis zum Jahr 1270, welche der Autor sehr wohl kannte. Siehe beide folgenden, Siger und Aquin gewidmeten Kapitel. Der nächste Satz stellt die Synthese der objektiven Strömung des ersten Averroismus bis zum Jahr 1270 dar, welcher sich prinzipiell von den Modernisten aus der Schule des zweiten Averroismus distanzierte. Der Intellekt erkennt nicht keine Essenz (*quod*) in den sinnlichen Arten. Dies wurde in den vorangegangenen averroistischen Teilen der Abhandlung unter Bezugnahme auf die eineindeutige porretane Spezies argumentiert, die als Rufus's objektives *scibile* verstanden wird. Der Autor sieht nun klar, dass der Intellekt sie sinnlichen Spezies dazu verwendet, den eigenen auf einer anderen Ebene gegebenen Akt des Erkennens zu aktualisieren (*sed est illud quo intelligitur quod quid est*). Durch diesen neuen Akt der Aktualisierung Intellektes von den Sinnen (*quo est*), bleibt es auch die Essenz der gegebenen Sache, welche zuerst von den Sinnen erkannt wird (*quod est quid est*). Daher ist die Spezies kein Ergebnis der Aktualisierung der Erkenntnis (*quo est*). Das Ergebnis ist der universelle Begriff in der Modalität „*quod est*“. Die neue Definition der Spezies stellt im Modus „*quo est*“ lediglich das Instrument, welches die Aktualität des durch die Spezies als individueller Akt der Person trägt. Dann können wir auch nach Aristoteles über die Wahrheit als Übereinstimmung von Ding und Intellekt sprechen. Diese Auffassung enthält Aquins in Rom vorgetragenes Traktat *Quaestiones disputatae De potentia* (Kap. 4.5.2). Mit unterschiedlichen Komponenten der Aktualisierung (*quo est / quod est / quid est*) erstellen wir eine tatsächliche Korrespondenz der Realität. Die Spezies des Intellektes wird zu einer neuen universellen Gestalt der sinnlichen Spezies(*cuius est species seu similitudo*). Die Indikation der Änderung der Position und die zeitgenössische Kritik an Averroës werden später eingeführt (*mihi ad presens non videtur hoc*, O 3.10; p. 322.19‒49). Diese Passagen reproduzieren hinsichtlich des Sinnes Aquins Position bis zum Jahr 1270 und Aegidius distanziert sich von der Position Sigers. Aus *species intelligibilis* wurde ein bloßes mentales Konstrukt (*ens rationale, ens intentionale*). Der Autor des dritten Teils begriff unter Aquins Einfluss auch etwas Wesentliches über den von Siger gelieferten Averroës, im Unterschied zu den dogmatischen Modernisten*.* Daher verbesserte Aegidius seine vorausgegangene Position, welcher mit den lateinischen Sophisten des Typs Bonaventuras und Kilwardbys geteilt wurde. So entstand eine Analogie zu Averroës‘ Unterschied zwischen dem *tertium* und dem *quartum genus* in CMDA. Albert verarbeitete diese Position im Terminus„*intellectus speculativus*“. Wie wieder später sehen, geht Siger auf unterschiedliche Weise vor als Aquin. Dieser hatte aus Averroës beim Verfassen des frühen Werkes *De ente et essentia* zu einem Averroisten gemacht und sollte seine Position nicht mehr ändern, womit er an den Autor des Traktes O erinnert. Deshalb ähnelt der Denkweg des Aegidius Romanus dem avicennistischen Aquin, aber nicht dem richtigen averroistischen Siger.

Die Verteidigung der neuen Position bezüglich des Intellektes finden wir im Teil, welcher eine genaue Zusammenfassung des ersten Averroismus im Hinblick auf den möglichen Intellekt darstellt. Diese Sektion legt die Entstehung der semiaverroistischen Form der Objektivität, welche nach dem Jahr 1277 der Sieger der Debatten wurde. Der Autor änderte die Richtung der Belichtung des Sinns des Seienden und wurde zu einem thomistischen Semiaverroisten aus der Schule des ersten Averroismus. Daher lehnt er alle Theorien der Avicennisten und der Objektivisten hinsichtlich der präexistierenden aktuellen Formen des Intellektes in der Seele ab.

„Manche behaupten, dass der tätige Intellekt einen habituellen Bestandteil des möglichen Intellektes und sind in dieser Frage nicht einheitlich. Die einen sagen, dass es um einen angenommenen Habitus gehe, andere wiederum, dass es ein angeborener Habitus sei. Aber nicht einer von ihnen hat Recht. Im Menschen können keine angeborenen Prinzipien des Erkennens existieren, weil der mögliche Intellekt dann kein unbeschriebenes Blatt wäre (*tabula nuda*). Der tätige Intellekt kann auch kein angenommener Habitus sein, weil alles, was wir mit unserem Intellekt aufnehmen, lediglich in der Möglichkeit des Erkennens liegt (*tantum est potentia intelligibile*). Wenn der mögliche Intellekt in der bloßen Möglichkeit liegt, dann kann er nicht von sich selbst aus den Akt des Erkennens vollenden (*non vadit ad actum intelligendi de se*).“ [[150]](#footnote-150)

Das Zitat unterscheidet genau zwischen den beiden Verbindungen des aktiven Intellekts mit dem rezeptiven durch den unterschiedlichen Modus habitus innatus und *habitus acquisitus*. Rufus′s und Pechams Konzept des Intellekts als einer habituellen kognitiven Potenz hatte die Aktualisierung des Intellekts durch kontingente *species sensibilis* nur als sekundäres Phänomen (Kap. 4.1.1). Bonavetura entwickelte eine Art Neuplatonismus, der die Aktualität des Intellekts bestätigte. Er wird von oben her aktualisiert, durch die Beziehung zur ewigen Wahrheit (*habitus innatus*). Die zweite Schule, die den Habitus des möglichen Intellekts im hypostasierten Modus *habitus acquisitus* verteidigte, wird von der Schule von Aquasparta verstreten. Dieser Franziskanermönch begriff, dass der Intellekt der *Modernorum* nicht fähig ist, zur realen Sache als der Grundlage des Erkennens zu gelangen. Höchstens durch das reale Ding kommt es zu einer akzidentellen Bestätigung der bereits gegebenen Wahrheit. Aquasparta musste Aristoteles‘ Schema des Erkennens in *De anima* mit der im augustinischen Intellekt gegebenen Theorie der Illuminierung verbinden (Kap. 5.1.3). Der Anonyme behauptet, dass beide Schulen sich irren, weil sie die Grundfunktion des rezeptiven Intellektes falsch verstanden hätten. Der Intellekt würde durch das angeborene Erkennen aktualisiert und die Seele könnte nicht irgendwie alles sein (*intellectus possibilis non esset sicut tabula nuda*). Diese falsche habituelle Rolle würde der *intellectus materialis* in dem Moment spielen, wenn er seine eigene Aktualisierungsquelle , als aktuell gegebenen ersten Prinzipien hätte, wie bei Themistios und Avicenna. Das war die Position des Autors in den vorangegangenen zwei Teilen der Handschrift O. Allerdings weiß dieser erste moderne Thomist bereits, dass der hypostasierte Intellekt der modernen Porretaner zu einer Substanz der dritten Art geworden ist (*hoc aliquid*). Damit fiel die aristotelische Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung von Ding und Intellekt (*consimilitudo*). Der Autor nahm im Gegensatz zu den beiden vorangegangenen avicennischen Teilen die Theorie der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne an. Er aktualisiert den Habitus des Erkennens lediglich durch den Intellekt als *tabula rasa*, welcher durch den aus dem sinnlichen Erkennen determinierten rezeptiven Intellekt. Das bereits aktualisierte Erkennen der Realität auf dem Niveau der Sinne befähigt den Intellekt dazu, ähnliche Schlüsse für weitere Fälle und wissenschaftliche Urteile zu ziehen. Die vorangegangene Position des Autors im Oxforder Kommentar zu *De anima* I-II verteidigte die Belichtung des Seienden von hinten. Daher ließ sie die Möglichkeit des hypostasierten Erkennens im Modus *habitus innatus* oder *habitus acquisitus* im Sinne der Aktualisierung der zuvor gegebenen Erkennungsprinzipien, welche auf dem Intellekt als subsistenter Hypostase getragen werden. Beiderlei Art des hypostasierten Habitus bedarf des Intellektes als Substanz der dritten Art. Deshalb benötigt sie die avicennische, modernistische und postmodernistische Erleuchtung des Intellektes aus Richtung der angeborenen Ideen, der kosmischen Formen, der apriorischen Erkennungsprinzipien, der in der DNA gegebenen kulturellen Meme usw. Der erste Averroismus hingegen behauptet, dass das Erkennen zuerst aus Richtung der Sinne aktualisiert muss und zur anschließenden habituellen Eigenschaft des Intellektes als einer Fähigkeit der Seele wird, nachdem der leere *intellectus possibilis* die Dinge gänzlich durch Belichtung von vorne erkannt hat, also durch die Aktualisierung aus Richtung der sinnlichen Spezies. Der Habitus wird dann im Prozess des Erkennens von der realen Sache aufgenommen (*habitus acquisitus*) und ist zuvor an keine Hypostase der irgendwie aktuellen Seele oder des Intellektes in Form der Substanzen gebunden. Eine andere Form der habituellen Bildung des Intellektes ist ausgeschlossen, da jedwede zuvor gegebene Aktualität des Intellekts grundsätzlich der Auffassung des *intellectus possibilis* in dessen rein rezeptiver und voll passiver Rolle widerspricht (*tantum est potentia intelligibile*). Der Autor des dritten Teils sagt klar, dass der *intellectus possibilis* eine rein potenzielle Komponente der Seele ist (*intellectus possibilis sit tantum in potentia*) und daher nicht von sich selbst aus in die Aktualisierung übergehen kann (*non vadit ad actum intelligendi de se*). Wie wir bereits aus den vorherigen Matrices wissen, wurde diese fundamentale These des Averroës gegenüber allen modernen Alexandrinern (OBJ II, Kap. 2.4.2) nach und nach von allen Anhängern des ersten Averroismus wiederholt. Die ganze Debatte hinsichtlich des Habitus wird vom letzten Verteidiger des ersten Averroismus William Ockham in der Polemik gegen Scotus und dessen moderne Schule abgeschlossen (Kap. 5.4).

Der zum Thomismus konvertierte Autor der Oxforder Handschrift weiß im dritten Teil der Schrift bereits sehr wohl, dass der Intellekt das Erkennen nicht beim eigenen aktuellen Akt ansetzen kann, wie es die Modernisten behaupten. Der Bruch in dieser Position ereignete sich in den Jahren 1266–68 mit der Herausgabe von Sigers QIIIDA und Aquins Kommentaren zu *De anima* in Italien. Daher wurde der dritte Teil der Handschrift O vor dem Jahr 1270 verfasst. Die Avicennisten wie Bonaventura sind nicht im Stande, den fundamentalen Unterschied zwischen beiden Komponenten des Intellektes festzulegen (*ergo non est differentia potentiae possibilis ad agentem*, Kap. 4.1.2). Leider ist der Anonyme nicht gründlich und vielleicht nicht prinzipienfest genug, um alle diese Fakten in Averroës‘ Werk CMDA zu suchen. Er will auch alle Konsequenzen des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule in der Rue du Fouarre nicht akzeptieren. Die sophistische Haltung des Anonymen beruht darin, dass er noch immer auf der Inkompatibilität der Trennung zwischen sinnlichem und verstandesmäßigem Erkennen besteht, welche keine gemeinsame rezeptive Plattform haben. Siehe deren oben zitierte Auffassung des *perspicuum*. Diese schizophrene und sophistische Position charakterisiert Aegidius Romanus, welcher sich von der Schule des ersten und des zweiten Averroismus distanzierte. Aegidius konnte nach dem Verfassen von *De erroribus Philosophorum* (1270) in der Frage nach Averroës‘ Averroismus nicht mehr zurückweichen. Siehe fünftes Kapitel der zitierten Schrift, wo wir einen scharfen Angriff auf Averroës als Bestreiter der monotheistischen Religionen finden.[[151]](#footnote-151) Aegidius setzte den Kommentator im Unterschied zum kritischen Bischof Alvernus in die Gruppe der geächteten heidnischen Autoren (Aristoteles, Averroës, Avicenna, Algazel, Al-Kindī, Maimonides). Die Verschiebung des Denkens ist in den späteren Schriften offensichtlich. Aristoteles und auch Avicenna werden in *De erroribus Philosophorum* als Anhänger der Pluralität der substanziellen Formen geschildert. Für Avicenna und Averroës blieb diese Anschuldigung bestehen; im Hinblick auf Aristoteles hob Aegidius sie später wieder auf, was zuvor auch im dritten Teil der unter dem Einfluss von Aquins Interpretation verfasste Handschrift O tat. Der gesamte Streit um den Averroismus im Traktat ist völlig unnötig, wenn wir uns ernsthaft das folgende Zitat im Manuscript O III betrachten. Es definiert die Einheit des rezeptiven und des synthetischen Intellektes wahrheitsgemäß nach Averroës (*secundum Commentatorem, duas operationes animae experimur in nobis*).[[152]](#footnote-152) Die Auffassung des „*experimur*“ ist jedoch averroistisch gemeint, weil der Autor darauf besteht, dass der Kommentator im CMDA nur die Konjunktion beider Intellekte berücksichtigt. Der Unterschied gegenüber der vorausgegangenen Ablehnung des Averroës in DA I-II ist offensichtlich. In den ersten zwei Teilen, die Seele wurde zur Pluralität der Substanzen und der *intellectus possibilis* war numerisch einheitlich für alle Menschen. Im dritten Teil individualisiert sich dieser Intellekt durch die aktuelle Subsistenz von Seele und Körper und sogar unter Berufung auf Averroës. Der Autor unterstellt Averroës ein Stück weiter Avicennas Position der bereits aktualisierten ersten Prinzipien in der Seele. Er sieht jedoch gleichwohl, dass es dank Averroës‘ aristotelischer Auslegung der *Zweiten Analytik* um ein anderes Prinzip geht als das bei Avicenna *simpliciter* und *actualiter* gegebene erste Prinzip des Erkennens.[[153]](#footnote-153) Wir sehen abermals die Trennung von der Position des Averroismus nach von *Oxfordian Fallacy*. Der Anonyme muss Sigers Argumentation nach Averroës teilweise akzeptieren, wenngleich er mit ihr nicht einverstanden ist.

Wir wollen nun die neue, bereits voll thomistische Position des Autors zusammenfassen. Sie findet expliziten Ausdruck in dieser Passage, wo sich das komplette Schema der Belichtung des Intellektes von vorne findet (O 3.17, p. 334.43‒55). In der Seele gibt es zwei Erkennungspotenzen, welche im Hinblick auf die zwei Ordnungen der Realität gegeben sind (*respectu sensibilium, intelligibilium*). Aus der Sicht des intellektuellen Erkennens sind beide Intellekte als Potenzen der Seele grundsätzlich unterschiedlich (*agens activus est respectu sensibilium et possibilis passivus respectu intelligibilium*; p. 334.51‒52). Der tätige Intellekt ist verantwortlich für die aktive Synthese des Erkennens, welche von sinnlicher Sphäre kommt. Der tätige Intellekt knüpft an die reine Potenzialität des immateriellen passiven Intellekts an, welcher alle intelligiblen Inhalte in deren universeller Potenzialität und im immateriellen Modus *inmixtus* aufnimmt.[[154]](#footnote-154) Das gesamte Erkennen wird dank der Grundausrichtung des tätigen Intellektes auf die realen, sinnlich erkannten Dinge von vorne belichtet (*agens activus est respectu sensibilium*). Damit entsteht die Einheit aller Erkennungskomponenten in der Seele. Das universelle Erkennen geht von den Sinnen, welche Einzeldinge erkennen. Beide Modi sind grundsätzlich hinsichtlich der Partikularität und der Universalität voneinander getrennt und die gesamte Synthese des Erkennens aus Richtung der Sache wird von der in unserer Seele gegebenen aktiven Komponente determiniert (*intellectus agens*). Es handelt sich um Szenario des ersten Averroismus. Die Schrift CMDA hat keine Universalien in den Dingen. Die Belichtung verläuft von vorne, aus Richtung der ersten Substanz; die intellektuelle Fähigkeit der Seele ist daher *tabula rasa*; der Intellekt soll keine aktuelle oder abgeteilte Substanz sein, weil er sonst nichts außer seiner selbst erkennen könnte. Sämtliche Universalien sind nur im Denken gegeben und sind das Ergebnis des Abstraktionsprozesses. Etwas völlig anderes sind die existenten kosmischen immateriellen Formen und Intelligenzen, weil sie aktuelle erste Substanzen sind. Aber der erste Thomist Aegidius konnte Averroës nicht verteidigen, weil dieser Semiaverroist, was die Einheit des Intellekts betrifft, wie Aquin zur Schule der *sophistae Latini* gehörte. Aegidius verfluchte ihn als Häretiker, was diesen lateinischen Sophisten keineswegs daran hinderte, von Averroës alle Schlüsselargumente zu übernehmen, vor allem aus dem wichtigsten dritten Teils von CMDA. Der gesamte Streit um die Einheit des Intellektes in beiden Teilen ist in einem gewissen Maße außerhalb der bekannten Linie des Streites zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus gestellt. Aus der Sicht der Hermeneutik wird deutlich, dass er lediglich zwei bekannte Autoren betrifft: Aegidius Romanus (Handschrift O) und Siger von Brabant (Handschrift M). Wichtig ist die Entwicklung des Autors vom gemäßigten Avicennismus (O I–II) hin zur expliziten Ablehnung der avicennistischen Auffassung des Erkennens und des Intellektes in der historisch ersten Version des Thomismus (O III). Dieser Bruch kam, als Aegidius die Abhandlungen von Aquin akzeptierte, die er in den Jahren 1267–69 während seines Aufenthalts in Italien geschrieben hatte. Der Autor ist ein Semiaverroist, weil er Averroës‘ und Sigers Lösung zurückweist. Mit Hilfe Aquins erschafft er eine neue Version des Streits um den Averroismus, indem er zweckmäßig Averroës der eigenen Unfähigkeit beschuldigt, die tatsächliche Einheit von Erkennen und Person hinzuzudenken. Die gleiche Haltung finden wir bei Aegidius um das Jahr 1270 bei der Abfassung von *De plurificatione*. Aegidius objektivierte den Intellekt im Modus *quartum genus* und war nicht im Stande, den CMDA im Modus *tertium genus* zu interpretieren.[[155]](#footnote-155) Aegidius und Aquin sahen den neuplatonischen Averroës durch die Brille der Toledischen Schule und vollzogen die Kritik an ihm. Beide Denker zogen es überhaupt nicht in Erwägung, dass die Deutung der Einheit des Intellektes in beiden Modi, d. h. im Modus des existenziellen Aktes des Erkennens und des Modus des abstrakten Blickes auf den Intellekt gemäß der Sizilianischen Schule, von Alvernus und Albert um das Jahr 1240 vorgelegt worden war. Die volle Einheit von Erkennen und Person wurde die ganze Zeit über in der Interpretation von *De anima* von den Magistern in der Rue du Fouarre verteidigt. Aegidius projizierte die grundlegenden Sophismen des zweiten Averroismus in den averroistisch konzipierten Averroës (*ista est sententia Commentatoris*) und ihn anschießend verurteilte. Die Hermeneutik charakterisiert diese Version des Averroismus als Belichtung von hinten, weil der aktive Intellekt die „*in potentia*“direkt in den Einzeldingen gegebene Aktualisierung der Spezies lenkt. Dann ist es kein Problem, aus Averroës einen Averroisten zu machen, siehe Aegidius‘ Schrift *De erroribus Philosophorum* (1270). Es reicht die sophistische Erklärung, dass der *intellectus possibilis* sowie *agens* in jedem Menschen auf die Art der abgetrennten Substanz numerisch einheitlich sein muss, weil beide Formen des immateriellen Intellektes (passiv, aktiv) für den einheitlichen Inhalt der gleichermaßen für alle Menschen gegebenen Universalien verantwortlich sind. Der Erkennungsprozess ist bei Averroës angeblich nur auf kontingente Art und Weise und in Gestalt der *coniunctio* individuell, wobei die *coniunctio* vom kosmischen Intellekt und unserer Erkennungsfähigkeit getrennt ist. Das ist die avicennische Position der Toledischen Schule, welche von Aquin übernommen wurde, wie wir noch sehen werden. Der mögliche und auch der aktive Intellekt sind von sich aus subsistente Formen, welche sich anschließend mit dem gegebenen individuellen Prozess des Erkennens verbinden. Dann aber denkt der Mensch nicht als personale Substanz, was das Ergebnis von Aegidius‘ Auslegung und die Haltung in der Oxforder Handschrift ist. Den gleichen Standpunkt finden wir bei Aegidius in der Schrift *De plurificatione*, wo er ähnliche Argumente wie die Handschrift O verwendet. Der Dualismus von Erkennen und Theorie des abgeteilten Intellektes wird sophistisch dem averroistischen Averroës zugeschrieben, worin auch die gemeinsame Position der Oxforder Handschrift, Aegidius‘ und Aquins besteht (Kap. 4.4.3). Der Intellekt wurde zu einer weiteren Hypostase in der Seele und wirkt als Subjekt mit eigener Aktualität. Dieser bereits unpersönliche Akt des Intellektes bewirkt, dass das Denken kein Akt der persönlich aufgefassten Seele, sondern des unpersönlich gegebenen Intellektes ist, welcher sich mit uns im Modus der Kopulation verbindet. Das hätte wohl auch Averroës‘ früher und mittlerer Kommentar zu *De anima* sagen können, aber keinesfalls die im CMDA aufgeführte letzte Synthese. Den CMDA kannten die Scholastiker jener Zeit als Averroës‘ einzigen Kommentar zu *De anima*. Diese semiaverroistische Auslegung des CMDA funktioniert in der Moderne bis heute. Das vom Cartesianismus und vom Objektivismus beeinflusste Denken der Postmoderne nimmt diese *copulatio* oder *coniunctio* des Intellektes als externe Substanz als Averroës‘ Auffassung des menschlichen Intellektes und des Erkennungsprozesses. Nach dem CMDA handelt es sich um blanken Unsinn, weil der abgeteilte Intellekt mit der eigenen Aktualität notwendigerweise eine selbstständige Substanz wäre (*hoc aliquid*). Der Schlüsselirrtum der semiaverroistischen Interpretation des CMDA beruht darin, dass die Oxforder Handschrift und Aegidius die Sphäre der Sinne und des Intellektes voneinander trennten.[[156]](#footnote-156) Dies lehnt der CMDA prinzipiell ab, weil ansonsten damit die gesuchte *proportio* zwischen den Sinnen und dem Intellekt hinfällig würde, welche den Kern der aristotelischen Metaphysik bilden. Die Übereinstimmung zwischen Ding und Erkennen ist aus Richtung der aktuellen ersten Substanz und nicht aus Richtung irgendeines substituierenden Intellektes gegeben. Averroës und der erste Averroismus behaupten laut Aristoteles, dass der Mensch als erste Substanz lediglich *simpliciter* existiert und über einen unteilbaren *actus essendi* verfügt. Jedwede Pluralität der Substanzen, Formen oder Hypostasen im Menschen ist aus der Sicht des in der Rue du Fouarre verteidigten ersten Averroismus blanker Unsinn. Der Ablehnung des Erkennungsschemas des zweiten Averroismus schloss sich schließlich auch der dritte Teil der Oxforder Handschrift an, welche von der thomistischen Auslegung der Schrift *De anima* beeinflusst war.

Die Schlüsselpassage der Handschrift hinsichtlich Datierung und Autorenschaft beginnt mit den Worten: „*Thomas de Aquino resistit rationi Commentatoris super secundum Metaphysicae“* (O 3.21, p. 341.68‒75). Steenberghens Bemerkung hält das Argument von Aquin für ein oberflächlich zusammengefasstes Resümee von Thomas‘ Werk *In Metaph*. II, lect. 1, 286 (ibid, p. 341). Dies ist nicht ganz genau resümiert worden. Die Argumente des Anonymen entsprechen indes genau Aquins Haltung in ST I, q. 88, inklusive des Zitats des zweiten Buches der *Metaphysik* gemäß dem Kommentator.[[157]](#footnote-157) Aquin und Aegidius verteidigen das averroistische Modell des kosmischen *intellectus possibilis*, dessen Existenz sie mit der sophistischen Berufung auf Averroës‘ zitierte Interpretation der *Metaphysik* begründeten (Kap. 4.5.1). Die Antwort auf die Quästion 88 lehnt die Lehre des averroistischen Averroës ab, welcher das Erkennen angeblich im neuplatonischen Modus *per continuationem* des menschlichen Intellektes mit dem abgetrennten kosmischen *intellectus agens* definiert.[[158]](#footnote-158) Das ist die typische averroistische Auslegung des CMDA III im Modus der *coniunctio*, welche in der Toledischen Schule durch die Konkordanz des Averroës mit dem neuplatonischen Avicenna entstand und von Aquin gehalten wird. Thomas lehnte während seines Studiums in Paris Alvernus‘ und Alberts Interpretation des Kommentators ab und bezeichnete Averroës als Averroisten. Die Interpretation des CMDA III durch die Toledischen Schule wird im Modus von Avicennas *conjunctio* gelesen. Aquin betrachtet die Interpretation der Toletaner als Averroës‘ eigenes Werk und lehnte sie auf Grund der neuen aristotelischen Lektüre von *De anima* ab. Der Anfang der Redaktion des ersten Teils der *Summa theologica* wird in den Jahren 1267–68 vermutet. Aquin lehnte Averroës‘ Auslegung des im CMDA aufgeführten dritten Buches von *De anima*, wobei er den CMDA bereits während seines ersten Aufenthaltes in Paris als averroistisch begriff. Daher wurde aus Aquin um das Jahr 1268 der *Expositor* *Novus* des aristotelischen Korpus für die Semiaverroisten und Sophisten wie Aegidius Romanus. Dieser Schüler Sigers lehnte in den Jahren 1266–67 vorgelegte Exegese des CMDA und des DA III gemäß der Sizilianischen Schule ab, wollte aber nicht in der Schattenwelt der *Modernorum* enden. Er nahm Aquins in Italien gegen Averroës gerichtete Auslegung von *De anima* an. Aegidius in Gestalt eines brillanten lateinischen Sophisten wurde um das Jahr 1268 der erste Thomist. Dies bedeutet, dass das Jahr 1268 das wahrscheinlichste Datum ist, an dem der Teil O III geschrieben wurde.

Analysieren wir die Datierung der drei Teile des Oxford-Manuskripts anhand der Streitigkeiten zwischen Siger und Aquin, die in den folgenden Kapiteln beschrieben werden. Aegidius′ Haltung gegenüber Avicenna im ersten und zweiten Teil des Manuskripts (O I–II) wurde durch die Kommentare von Siger DA I–II wiedergegeben, die möglicherweise als *reportatio* von Schülern in Umlauf gebracht wurden. Der Autor des Manuskripts O reagierte jedoch hauptsächlich auf die Schrift QIIIDA von Siger, die er einfach zensierte und vollständig durch seine eigene Interpretation ersetzte. Diese Theorie stimmt mit der von Nifo erwähnten angeblichen Schrift *De intellectu* überein, da sie die ersten Kommentare von Siger zu *De anima* als Ganzes aufnimmt, die Siger während seiner Universitätsvorlesungen vor 1270 verfasste. Aegidius schrieb Sigers Kommentar in die Gestalt des Avicennismus um, welcher bereits semiaverroistischen Charakter bekommen hatte und sich somit grundsätzlich vom zweiten Averroismus unterschied. Sigers Schrift QIIIDA wurde laut Gauthier bald nach der Verteidigung von Sigers Lehrtätigkeit an der Pariser Universität in den Jahren 1265–66 verfasst (Gauthier 1983, 201). Zu jener Zeit studierte Aegidius bei Siger und er kannte dessen Lehre der Einheit der Einheit der Person gemäß der phänomenologischen Lektüre des CMDA gut (Kap. 4.4.2). Aegidius indes kommentierte Sigers Kommentar zu *De anima* I–II im semiaverroistischen Geiste gemäß dem Averroismus der *Modernorum*. Die ersten zwei Teile der Oxforder Handschrift wurden also bald nach der Edition von Sigers SchriftQIIIDA verfasst. Sigers *reportatio* konnte mit dem Kommentar DA I–II bereits vorher kursieren, weil es sich um zwei verschiedene Handschriften mit einer getrennten Entstehungs- und Rezeptionshistorie handelt. Der Münchener Manuscipt stellt sehr wahrscheinlich das Original von DA I–II, das Siger selbst verfasste. Formulierungen und Stil der Argumentierung sind dem Traktat QIIIDA sehr ähnlich. Aegidius war vertraut mit der Exegese von *De anima*, welche laut Aquin in den Jahren 1267–68 entstanden war. Er nahm sie schließlich anstelle des zweiten Averroismus und anstelle von Sigers Interpretation von *De anima* an, welche er von Anfang an abgelehnt hatte. Die Konversion im dritten Teil der Oxforder Handschrift wird unter dem Einfluss von Aquins Schrift *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66) vollzogen. Aegidius weist dann ausdrücklich auf Thomas‘ definitive averroistische Deutung des Averroës hin, welche im um das Jahr 1268 verfassten ST I, q. 88 dargeboten wird. Dieser Bruch wird klar im dritten Teil der Handschrift O dargelegt, welcher das Illuminationsszenarium des Avicennismus verwarf und auch dessen Konsequenz, also die Existenz von *tertium ens* ablehnt. Der Kommentar zum dritten Buch von *De anima* enthält den thomistischen Teil und er wurde etwa im Jahr 1268 geschrieben. Aegidius zitiert Aquins Schlüsselargument zur Exegese von *De anima* III, welche den zentralen Teil der Interpretation von CMDA kritisiert. Aquin legte damals averroistische Definition des *intellectus possibilis* vor, welche er den Kommentatoren zuschrieb. Damit trennte Aegidius sich definitiv von der Schule in der Rue du Fouarre und begründete den Thomismus auf der Grundlage von Aquins Auslegung von *De anima*. Irgendwann um das Jahr 1268 wurde aus Thomas der *Expositor Novus*, welcher gegen den Kommentator und gegen Sigers Schule errichtet war. Boethius von Dacien reagierte auf diese Situation, indem er die fehlerhaften Interpretationen des Intellekts von Aquin und Aegidius analysierte. Sein Werk ist als *Anonymus Giele* bekannt und wurde vor dem Jahr 1270 veröffentlicht. Der wahrscheinlichste Zeitraum für die Abfassung des Anonymus Giele sind die Jahre 1268–70. Aegidius und Aquin waren die prominentesten Semiaverroisten, die sich gegen die Lehre der sizilianischen Schule in der Rue du Fouarre stellten. Die Qualität der verwendeten Argumente in der Schrift *Anonymus Giele* zeigt deutlich, dass sie nicht gegen die primitiven Modernisten in der Schule der zweiten Averroismus gerichtet war. In dieser schwierigen Situation, die auf das Jahr 1268 zurückgeht, schickt Siger Aquinas seinen vollständigen Kommentar zu *De anima* (Manuskript M und QIIIDA) nach Italien. Siger wollte die Streitigkeiten über die Einheit von Person und Intellekt beenden, die seiner Meinung nach völlig unnötig waren. Sogar die sehr fähigen Denker wie Aegidius und Aquin hatten die Interpretation von CMDA missverstanden. Die komplette sophistische Verwirrung in der Interpretation von *De anima* herrschte an der damals von Pecham geleiteten modernistischen Mendikantenfakultät, wo der Averroismus im Modus des universellen Hylemorphismus verkündet wurde. Das lehnten indes alle Absolventen der Schule des ersten Averroismus ab, inklusive Albert und Aquin. Thomas‘ Interpretation lehnte die Auslegung des dritten Buches von *De anima* gemäß der modernistischen Interpretation der CMDA ab, welche die Pluralität der Substanzen im Menschen verteidigte. Deshalb müssen wir die Argumentation des dritten Teils der Oxforder Handschrift mit Rücksicht auf Aquins im Jahre 1268 im ersten Teil der *Theologischen Summe* abgeschlossenen Interpretation von *De anima* interpretiert werden. Handschrift O weist ausdrücklich auf diese Schrift hin, weil darin die Deutung von Thomas‘ Auffassung von *De anima* zusammengefasst ist. Der Thomismus entstand durch Aegidius‘ Kommentar zur erwähnten Quästion ST I, q. 88 und weiter durch den Kommentar von Thomas‘ oben erwähnten römischen Schriften vor dem Jahr 1269. Die Interpretation des Aegidius transformierte Thomas zum Thomist, ebenso wie aus Averroës ein Averroist gemacht worden war. Im ersten Falle ging es jedoch um Aegidius‘ im Ganzen gelungene Interpretation Aquins. Er ist zum besten Semiaverroisten aller Zeiten geworden. Wohingegen handelte es sich im zweiten Falle von Aquinatus‘ Lesung des Kommentators um reine Sophistik. Die Oxforder Handschrift ist kritisch gegen Averroës ausgerichtet und geht von Aquins semiaverroistische Auffassung des Intellektes aus, welche in den nächsten Kapiteln erörtert wird. Der Anonyme kritisiert unter Hinweise auf die oben angeführte Stelle im ST I, q. 88 Averroës‘ Averroismus, welchen Aquin weiterhin dauerhaft vertrat. Als der dritte Teil des Oxforder Manuskripts geschrieben wurde (*terminus ad quem* ist das Jahr 1270), gaben die Semiaverroisten wie Aegidius dem Aquin den Ehrentitel „*Expositor Novus*“ als dem neuen Interpreten des Aristoteles, der dem Kommentator gegenüberstand. Sie waren an der Seite von Bonaventuras *Modernorum* gegen die säkularen Magister in der Rue du Fouarre engagiert (*pars Sigeri*). Der Titel *Expositor Novus* wurde Aquin nicht während seines Wirkens in Paris ab dem Jahre 1270 zuteil, sondern einige Zeit zuvor, und zwar, als er in Italien die *Quaestiones disputatae De potentia* publizierte (Kap. 4.5.2). Der Streit um die neue Interpretation von *De anima* also begann seit 1270 in Paris. Pecham, der Vertreter der Modernisten verlor gleich, er musste Paris verlassen. Die wahren Gegner waren nur Siger und Aquinas. Im folgenden Jahr verlor Aquinas gegen Siger und verließ Paris etwa zur gleichen Zeit wie Pecham (1272). Danach mussten die geschlagenen Modernisten etwas Substantielleres tun, als philosophische Argumente vorzubringen.

Sollte sich Sigers Autorenschaft bei der Münchener Handschrift bestätigen, dann muss die Entstehung des ersten und des zweiten Teils der Oxforder Handschrift mindestens in dieselbe Zeit verschoben werden, damit der ins Jahr 1268 datierte Bruch der Argumentation im dritten Teil eine Erklärung findet. Die zweifache Datierung der Oxforder Handschrift erklärt den Übergang von Aegidius‘ Avicennismus gemäß des fehlerhaft begriffenen Siger im toletanischen Paradigma (Teil I–II) zu Thomas‘ Interpretation von *De anima* (Teil III). Für das spätere Datum des dritten Teils der Oxforder Handschrift spricht die widersprüchliche Rezeption des Kommentators. Der avicennistische Aegidius wurde unter dem Einfluss von Aquins Exegese von *De anima* zum ersten Thomisten. Die Auslegung der Oxforder Handschrift zeigt im Ganzen Aegidius‘ ratlose Sophistik hinsichtlich Averroës, vor allem im ersten und zweiten Teil. Aber der dritte Teil nahm die thomistische Interpretation von *De anima* an, jedoch bereichert mit einer beträchtlichen Dosis von Sophistik. Aegidius nahm aus Sigers Auslegung des CMDA alle Schlüsselargumente für die Einheit von Erkennen und Person, gab sie jedoch als Aristoteles’ Lehre aus, die Aquin kommentierte. Durch diese Sophistik erschuf Aegidius eine weitere verwirrte Figur des averroistischen Averroës. Aegidius konnte keine andere Theorie des Erkennens finden, welche an der Einheit der Person festhielt, nachdem er des Dualismus des zweiten Averroismus abgelehnt hatte. Vor der Veröffentlichung von Siger′s QIIIDA (ca. 1266) war es in der klassischen Metaphysik nicht möglich (und ist es immer noch nicht), die volle Einheit der Person ohne die Exegese von CMDA zu interpretieren, die gemäß der sizilianischen Schule präsentiert wurde. Die Magister in der rue du Fouarre verteidigten resolut diese Schule. Aegidius lehnte daher die Lehre der Schule von Siger ab, die er zuvor sophistisch verteidigt hatte, und wechselte zur Schule des thomistischen Avicennismus, die Averroes gegenüber äußerst feindselig eingestellt war. Diese Schule der semiaverroristischen Modernisten verband sich mit den klassischen Modernisten der Schule des zweiten Averroismus. Gemeinsam zerstörten sie die Schule des ersten Averroismus im Jahr 1277.

Aquins italienische Schriften und schließlich *De unitate intellectus*, welch letztere im Jahre 1270 publiziert wurde, legten eine neue, „*ad mentem Aristotelis*“ gegebene Deutung der Einheit des Intellektes vor. Die Auslegung wurde ausdrücklich gegen Averroës gerichtet. Aquin wurde durch diesen Akt der *Expositor Novus* ernannt. Aber dessen Lösung der Einheit des Intellektes wurde von Sigers Schule bereits im Jahre 1266 als unzureichend, unwissenschaftlich und implizit averroistisch abgelehnt, weil sie aus theologischen Gründen an der Pluralität der hypostasierten Formen im Menschen festhielt. Diese Lösung war bereits klassisch, da sie auf Grosseste zurückging und mit der Interpretation von *De anima* übereinstimmte, die streng nach Aristoteles vorgenommen wurde. Die vorliegende Datierung und die Autorenschaft von Sigers Kommentar zu *De anima* I–II in der Münchener Handschrift integriert auch die Bemerkung Agostino Nifos, dass diese Schrift in Verbindung mit den QIIIDA Aquin als Antwort auf dessen Interpretation von *De anima* gesendet worden war. Das ist möglich, weil Aquin sich während der Publikation der zeitgleich mit den QIIIDA ins Jahr 1266 datierten Münchener Handschrift noch in Italien aufhielt, und das bis zum Herbst 1269. Das steht in Einklang mit der vorausgesetzten frühen Datierung der Münchener Handschrift in den Zeitraum der Entstehung der QIIIDA. Siger sicher lehrte die komplette Interpretation von *De anima* in der Rue du Fouarre*.* Nach dem Manuscript M, stimmte Siger der Theorie der essenziellen Prädikation durch die hypostasierte Form des Intellektes, wie wir sie bei Aquin kennen, nicht zu. Gleichwohl erkannte er aber diese Art und Weise des wahren Erkennens des Intellektes nach dem versöhnlichen Kommentar zu DA I–II als möglich an (*potest esse*, M 1.7). Er lehnte jedoch in der Auslegung von DA III die Auffassung von Aegidius‘ und Thomas‘ Aristotelismus ab, weil sie dem wissenschaftlichen deduktiven Beweis der *anima intellectiva* gemäß der *Zweiten Analytik* widerspreche (Kap. 4.4.3). Die neue Runde des Streits zwischen Siger und Aquin entflammte in Paris nach dem Jahr 1270, als Siger Thomas‘ in *De unitate intellectu* dargebotenen Semiaverroismus durch die Herausgabe der Schrift *De anima intellectiva* ablehnte. Siger und seine Gruppe traten nach dem Jahr 1270 in eine direkte Konfrontation mit Aquin und Albert unter anderem, indem sie die Streitpunkte von Avicennas Metaphysik in der Beziehung zu Averroës‘ Projekt der ersten Wissenschaft aufklärten. Diesem Standpunkt der aufseiten Sigers versammelten Magister verleiht Boethius von Dacien in Gieles Anonymen vor dem 1272 Ausdruck. Aquin musste gewiss öffentlich auf Boethius‘ und Sigers Kritik an der Pluralität der Formen in der Seele reagieren, welche im Thomismus die Einheit der Person zerschlug. Die Bestätigung von Thomas‘ Kritik bracht in der zweiten Runde des Streites nach der Herausgabe von *De unitate intellectus* Sigers Schrift *De anima intellectiva*. Nach dem Jahr 1270 bekam Aquin es mit einer neuen Kritik vonseiten Sigers Gruppe zu tun, welche ihren Gipfelpunkt durch Deklaration der artistischen Fakultät im Jahr 1272 fand (Kap. 4.1.2). Die Magister aus der Rue du Fouarreverboten unter Berufung auf die *Zweite Analytik* eine Mischung aus Theologie und Philosophie zu einem argumentativen Ganzen. Das Verbot betraf direkt Aquins Version der Einheit des Intellekts, die in *De unitate intellectus* vorgestellt wurde. Daher ist es sehr wahrscheinlich, dass Sigers Schrift *De anima intellectiva* vor der Herausgabe des artistischen Dekretes geschrieben worden war, welcher die gesamte Debatte zwischen den Siger-Anhängern und den Thomisten beendete. Das Dekret der Artisten kam am 1. 4. 1272 heraus und der geschlagene Aquin verließ gleich nach Ostern (24. 4. 1272) die Pariser Universität. An der Fakultät der Pariser Modernisten konnte Thomas nicht lehren, weil er deren Philosophie als grundsätzlichen Irrtum betrachtete und diese Modernisten Aquin als Averroisten ansahen (Kap. 4.5.1). Das Denken der porretanischen Grammatiker (*falsi nominis scientia*) hatte schon Kanzler Alvernus verurteilt (OBJ II, Kap. 2.3.2). Aquin verteidigt in Alberts Linie dessen Vermächtnis, welches an Blund‘s Schule des ersten Averroismus anknüpft, was er bereits während seines ersten Aufenthalts in Paris getan hatte. Pecham wurde im Jahre 1270 an den Lehrstuhl der franziskanischen Theologie nach dem Magister Eustachios von Arras berufen und in einem Jahr war er wieder abberufen. Um das Jahr 1272 war Pecham bereits zurück in Oxford. Seine Schüler in Paris hatten gewiss nicht vergessen, wer aus ihrem Magister einen zweitrangigen Philosophen am Ende des Werks *De unitate intellectus* gemacht hatte.

Die ersten zwei Teilen der Oxforder Handschrift liefern einen Kommentar zu Sigers in der Münchener Handschrift gegebenen DA I–II. Sie mussten ganz sicher vor dem Hauptstreit im Jahre 1270 geschrieben worden sein, weil sie die avicennistische Haltung zum Erkennen widerspiegeln, welche durch Belichtung von hinten gegeben sind, und von der Schule des zweiten Averroismus beeinflusst sind. Der Wandel passierte durch den Übergang vom gemäßigten zweiten Averroismus (O I–II, ca. 1266–67) zum ersten Averroismus gemäß Aquin (O III, ca. 1268–69). Die Verwandlung erklärt die komplizierte Entwicklung des Semiaverroismus im Denken von Aegidius Romanus. Dieser lateinische Gelehrte führte die sehr sophistische und ausgeklügelte Rezeption von Averroës ein. Er weit übertraf den primitiven Modus der von Albert kritisierten lateinischen Sophisten aus Bonaventuras Schule in Paris und aus Kilwardbys Schule in Oxford. Der Einfluss von Aquins Kritik an Averroës und namentlich dessen Position gegenüber Averroës als schlechtem Interpretatoren des Aristoteles aus *De unitate intellectus* (1270) führte Aegidius‘ Evolution zum Thomismus nach der Vollendung des dritten Teils des Kommentars der Handschrift O. Diese Entwicklung zeigt Bazáns Anonymer im nächsten Kapitel, welcher Aegidius‘ Entwicklung um die Jahre 1270–71 widerspiegelt. Zu dieser Zeit griff Aegidius zusammen mit Aquin in Paris direkt Averroës an und machte ebenso wie Bonaventuras Schule aus ihm einen Häretiker. Bei der Herausgabe von *De plurificatione possibilis intellectus,* welchein die Jahre 1272–75 datiert wird, hält sich Aegidius an die moderne dualistische Position des Erkennens, welche auch nicht in vollem Einklang mit Aquins Auslegung in *De unitate* steht. Aber um das Jahr 1270 teilte Aegidius noch die semiaverroistische Position Aquins gegen den gemäß der Toledischen Schule begriffenen averroistischen Averroës. Deshalb stand Aegidius im Streit um die Einheit des Intellektes notwendigerweise gegen die Magister in der Rue du Fouarre, welche in Alvernus‘ Linie den Kommentator als erhabensten Philosophen gemäß der Sizilianischen Schule verteidigten. Siger von Brabant lehnte beide Semiaverroisten in den Jahren 1265–73 auf absolut qualifizierte Weise als Magister in der Rue du Fouarre ab und weis auf den Fehler in Alberts späterer Interpretation von *De anima* hin. Ab April 1272 verbanden sich beide Semiaverroisten Aquin und Aegidius nach der Herausgabe des Dekretes der Artisten mit den Modernisten um Bonaventura, um den Angriff auf Sigers Schule zu starten. Deren Zug wurde von Kilwardby und Pecham aus Oxford unterstützt. Pecham musste die Pariser Universität um 1271 verlassen und hat sich in Oxford niederließen. Albert betrachtete die Argumente der Modernisten als lächerlich und lehnte jedwede Diskussion mit ihnen ab. Als Kenner von CMDA nach der Sizilianischen Schule konnte er die Position von Aquin und Aegidius nicht verteidigen, weil sie evident fehlerhaft war. Nun wird klar, warum dieser Kenner von *De anima* sowie des gesamten *Corpus Aristotelicum* im Jahr 1270 eine Fahrt nach Paris ablehnte. Er wollte bestimmt nicht seinen besten Student öffentlich korrigieren. Der besiegte Aquin verlässt Ende April 1272 und begibt sich nach Neapel. Der zweiten Runde des Angriffs der lateinischen Sophisten hielten die Magister in der Rue du Fouarre schon nicht mehr stand und im Jahre 1277 folgte deren Verurteilung. Der dritte Teil der Oxforder Handschrift entstand in der ersten Runde der gipfelnden Streitigkeiten vor der Ankunft Aquins in Paris. Die beschriebene Peripetie des komplizierten Streites in den Jahren 1266–70 wird indirekt in beiden Handschriften dargelegt, aufgrund der Änderungen in der Gesamtargumentation innerhalb der Schule des ersten Averroismus.

### 4.3.3 Anonymus Bazán

Das anonyme Werk *Quaestiones super Aristotelis librum De anima* (weiter nur *Quaestiones*) wurde von Bernard Bazán herausgegeben. Der Autor des Werkes kann sich nicht zweifelsfrei bestimmen lassen. Die Entstehung der Schrift wird in die Jahre 1272–77 datiert (Bazán 1971, 377). Der Editor der Handschrift konstatiert auf Grundlage des knappen Stils und der unvollendet gebliebenen Sätze, dass es sich um eine studentische *reportatio* aus den Vorlesungen eines Magisters der artistischen Wissenschaften handelte, welcher eine gute Kenner des Aristoteles ist und dessen Lehre getreu tradiert (ibid, 364–65). Bazán reflektiert auf diese Weise die Tatsache, dass das Traktat nicht der Linie von *De anima* folgt, sondern über eine eigene Argumentationsstruktur verfügt. Die Schrift kommentiert unter anderem auch so manche Belehrungen der klassischen Metaphysik, so dass deren Autor den Aufkleber eines jungen Artisten, welcher seine *lectiones* erst beginnt, wahrscheinlich an der Pariser Universität (Bazán, p. 365). Der Editor präferiert eindeutig das in die Titel des Werkes eingefügte literarischen Genre der *Quaestiones*. Dies ließ dem Magister die Freiheit der Improvisation. Die Hermeneutik folgt der Unterscheidung von Stil und Form zwischen dem präferierten Genre *quaestio* und der abgelehnten *lectio* (Bazán, p. 363). Der Editor weist im zitierten Teil darauf hin, dass die Schrift eine eigene Interpretationslogik haben kann, wenn auch eine für den Editor unbekannte.

Die Deutung der Objektivität nimmt Bazáns Aufforderung an und legt eine Gesamtargumentation der Schrift im Kontext der Streitigkeiten zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus aus. Die oben erwähnten Debatten bieten den Rahmen an, um die wahrscheinliche Datierung der Schrift vorzulegen. Die Frage lautet, ob der Gedanke und der Stil des Traktates ein konsistentes Ganzes bilden und wie die Schrift konzipiert ist. Die Hermeneutik analysiert die angewandte Logik der Argumentation und deren Form im häufig angewandten dialektischen Modus der Disputation (*probas*/*dico*; *dicis*/*concedo*; *dicis*/*nego*; *dicis*/*dico quod falsum est*). Daher ist es notwendig, den Sinn des Streits zu ermitteln, indem man die Identität der beiden Oponenten feststellt und den Gegenstand ihrer Debatte festlegt. Der Rahmen der quodlibetalen Disputation erklärt in der Verbindung mit der studentischen *reportatio* einige Unzulänglichkeiten, welche laut Editor von der ursprünglichen mündlichen Fassung zeugen (Bazán, p. 363). Man muss sachliche Gründe finden, welche den Autor zum gegebenen Interpretationsstil führte, bzw. Parallelen dieser Form des Diskurses aus der gegebenen Zeit.[[159]](#footnote-159) Weiter muss die Interpretation bestimmen, ob diese Schrift zur Schule des ersten oder des zweiten Averroismus, bzw. zu semiaverroistischer Position gehört, welche im oben erörterten Oxforder Manuskript repräsentiert sind. Weiter muss festgestellt werden, welche fachliches Argumentationsniveau Bazáns Anonymer für die gegebene Schule präsentiert. Im Ein Überblick der im Traktat behandelten spezifischen Themen besagt, dass der Autor an der Pariser Universität zum vom Editor angegebenen Datum der Entstehung des Traktates gewirkt hat, d. h. nach dem Jahr 1270. Durch die Eingliederung des Traktates in die Gesamtheit der Debatten zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus kann man entscheiden, ob es ein Erzeugnis eines jungen Artisten ist oder in den persönlichen Stil und die Ausdrücke eines ausgereiften Magisters gehört. Die Argumentation des Traktates ist eindeutig gegen den zweiten Averroismus gerichtet; aber der Autor weist einige interessante Abweichungen von der Linie des ersten Averroismus und des Semiaverroismus auf, welche in den drei analysierten anonymen Schriften repräsentiert sind (Gieles Anonymer, das Oxforder und das Münchener Manuskript). Die Interpretation von *De anima* ist grundsätzlich vom Aristotelismus inspiriert, den Thomas von Aquin erarbeitete. Die Beziehung zwischen der intellektuellen Seele und dem Körper wird mit der Kenntnis des Terminus „*subiective*‒*obiective*“gelöst.[[160]](#footnote-160) Dieses Vorgehen findet man im Sigers phänomenologischen Ansatz zum Erkennungsakt und Boethius von Dacien verwendete es als möglicher Author von *Anonymus Giele*. Diesen Unterschied präsentierte auch Siger als Author der Münchener Handschrift und in der Schrift QIIIDA. Die Schrift *Quaestiones* unterscheidet im Geiste von Sigers und aufgrund Aquins Aristotelismus zwischen dem Akt des ausdrücklich als Potenz definierten Intellektes und dessen intelligiblem *obiectum* (Bazán, p. 398.45‒49). Diese Weise der Beziehung zwischen Intellekt und Körper auf dem Niveau des Objektes finden wir in der gleichen Bedeutung bei Aegidius Romanus in der Schrift *De plurificatione possibilis intellectus*.[[161]](#footnote-161) Er hat es von Siger übernommen und in die modernistische Form umwandelte. Die Analyze der Erkenntnis in der Abhandlung ist im Modus *per posterius* verfasst und folgt dem phänomenologischen Ansatz von Siger in QIIIDA (Kap. 4.4.1). Die Durchführung des Erkenntnisaktes (*operatio*) basiert auf der Erfahrung, die durch die Kausalität des Erkenntnisaktes im Körper gegeben ist. Nur auf dieser Grundlage kann eine Reflexion über die Essenz der Seele erfolgen.[[162]](#footnote-162) Der Anonyme betont ausdrücklich, dass dieses Vorgehen leicht durchführbar sei. Er bemerkt an die Adresse seiner Gegner, dass es in Einklang mit Aristoteles‘ Ausrichtung stehe. Der anonyme Semiaverroist hat aber nicht die gleiche Auffassung wie Siger, weil das Erkennen im aristotelischen, dem Thomismus angeglichenen Szenarium definiert wird. Der Autor, welcher der thomistisch-aristotelischen Position zugewandt war, stellt sich eindeutig hinter die These des ersten Averroismus über die Belichtung des Intellektes aus den Sinnen heraus (*omnis cognitio nostra est ex sensatis et imaginatis*; *Quaestiones* 1.5, p. 397.40). Der Anonyme hält sich an Aristoteles‘ und Averroës‘ Position bezüglich der substanziellen Einheit der Person und erinnert die Modernisten daran, dass das Hauptthema von *De anima* in der Einheit der ganzen Person bestehe. Diese Perspektive der Lektüre von *De anima* gemäß dem ersten Averroismus wird im Text mehrmals hervorgehoben.[[163]](#footnote-163) Der Autor lehnt die modernistische These nach David von Dinant ab, nach welcher die rezeptive Potenz der Seele eine *materia prima* nach Averroës‘ Schrift *De substantia orbis* wäre (*Quaestiones* 2.3, p. 407.50‒54). Ganz wichtige ist die Unterscheidung zwischen der Essenz der Seele und deren Potenzen, welche die Klärung der Einheit von Seele und Körper nach dem ersten Averroismus ermöglicht. Der Autor ist von Sigers oben angeführtem Kommentar zu den QIIIDA inspiriert, welcher den Intellekt und die Seele als numerisch bestimmte Substanz ablehnt. Die Schrift lehnt bei Emanation die Bewegung des Intellektes als *transmutatio* ab, was eine substanzielle Auffassung von Seele und Intellekt voraussetzen würde. Deshalb bestätigte er auch klar das Szenarium der Belichtung des Erkennens von vorne, aus Richtung der sinnlichen Erfahrungen, welche die Fähigkeiten der Seele prägen.[[164]](#footnote-164) Damit bestätigte der Autor das klassische Schema des ersten Averroismus. Die Person ist als hylemorphische erste Substanz gegeben, die Seele ist als Form des Körpers gegeben. Der Intellekt geht als immaterielle Potenz der Seele von den Sinnen aus, durchläuft aber keine substanziellen Veränderungen. Der von Siger und Thomas traktierte Unterschied zwischen der „*operatio*“ jeder Potenz der Seele und deren Produkt (*obiectum*) ermöglichte dem Autor das Problem der Einheit der vegetativen, animalischen und intellektuellen Komponente der Seele im Rahmen des Unterschieds „*materialiter*‒*formaliter*“ zu lösen (*Quaestiones* 2.8, p. 415.43‒50). Die aufgenommene Nahrung oder der produzierte Gedanke sind ein Objekt der verschiedenen Fähigkeiten der Seele und des Körpers. Die Objekte der verschiedenen Tätigkeiten umfassen in sich die Potenzen der Seele im Rahmen der einen hylemorphischen Substanz und somit auch des einen *actus essendi*. Die Seele beinhaltet verschiedene Fähigkeiten, ähnlich wie das Viereck ein Dreieck enthält. Durch dieses bekannte Beispiel aus dem aristotelischen Korpus wurden die Fähigkeiten der Seele als Substanzen abgelehnt und in den einen Existenzakt eingegliedert.

Die grundsätzliche Ablehnung des zweiten Averroismus zeigen die Stelle gegen universellen Hylemorphismus. Der Autor bestätigt unter Berufung auf Avicenna die Einheit der Essenz, behauptet dabei jedoch im Einklang mit dem ersten Averroismus, dass die erste Substanz durch die Zusammensetzung von Form und Stoff gegeben sei.[[165]](#footnote-165) Die Neigung zu Avicenna ist in der Linie der aristotelischen Auslegung von *De anima* gegeben, aus welcher Averroës ausgeschlossen ist, was auch die Position Aquins war. Der Anonyme folgt Aristoteles‘ Lehre über die Person als *actualiter* und *simpliciter* gegebene erste Substanz. Über die Materie kann man im essenziellen Sinne nur im Rahmen des *incompletum* sprechen, da es dabei um eine Abstraktion außerhalb der realen Existenz der ersten Substanz geht (*duplex est esse, scilicet esse actuale et esse essentiale*; *Q.* 2.10, p. 419.43‒44). Die Materie ist aus dem Intellekt ausgeschlossen (*dicis quod anima est materia, nego*; *Q.* 2.13, p. 424.33). Die rezeptive Komponente der Seele ist keine *materia spiritualis*, sondern lediglich eine immaterielle Fähigkeit des rezeptiven Intellektes. Die Unterscheidung zwischen dem Intellekt als Potenz und dessen Objekt schließt die Materie der dritten Art in der Seele und im Intellekt aus. Damit sind aus der Seele und dem Intellekt alle Formen der Materie als *tertium ens* ausgeschlossen. Der Autor lehnt alle typische Zeichen des von Avicebron beeinflussten zweiten Averroismus ab. Der Autor gehört in der Frage nach der Auffassung der Seele und des Erkennens nicht in die Schule des zweiten Averroismus. Es gibt keine objektive materie als *tertium ens*, die das Erkennen begründet. Die rezeptive Fähigkeit der Seele bildet eine der intellektuellen Potenzen der Seele, welche sich auf die Subsistenz der Person als einer Substanz beziehen (*totius coniuncti principialiter*, Q. 2.13, p. 424.45). Schlüsselhaft ist die Debatte hinsichtlich der „*accidentia completa et incompleta*“(Q. 2.14, p. 425). Der Autor lehnte Bonaventuras These ab, welche die Mischung zwischen aktiver und passiver Fähigkeit im Rahmen der substantivierten Seele als „*hoc aliquid*“ (Kap. 4.1.3)voraussetzte. Solche Seele in sich undifferenziert die aktive und die passive Komponente des *intellectus agens* und *intellectus possibilis* beinhaltete. Ein Cocktail aus den realen Eigenschaften der ersten Substanz und den intentional gegebenen Akzidenzien würde zum Dualismus zweier Substanzen, von Seele und Körper führen, was die Einheit der Person aufhöbe. Der erste Averroismus stellt die Einheit der Person sicher, indem er zwischen dem Akt der verschiedenen Potenzen (aktiv, passiv; materiell, immateriell) unterscheidet, welche im Rahmen des einen subsistenten Aktes der ersten Substanz gegeben sind.

Im Rahmen des ersten Averroismus übernimmt der Autor Averroës‘ Auffassung des Diaphanums, wenngleich er diesen Philosophen als ursprüngliche Quelle nicht erwähnt. Die Schrift lehnt das Prinzip des zweiten Averroismus und Neuplatonismus über die direkte Belichtung der Farbe aus der Sonne ab.[[166]](#footnote-166) Der Intellekt verhält sich zu den Phantasmen nicht wie das Licht zu den Farben, weil es nur um eine Ähnlichkeit geht, keineswegs um eine Übereinstimmung. Der Intellekt ist immateriell und Farben und Licht sind materiell, d. h., die Ähnlichkeit beider Erscheinungen hinkt auf beiden Beinen (*claudicat in uno*; Q. 2.14, p. 433.39). Die rezeptive Komponente der Seele stellt ein ähnliches Medium wie ein Diaphanum dar, welcher die sinnlichen Spezies auf seine immaterielle Weise aufnimmt. Der Strahl ist nur intentional im Diaphanum enthalten, was mit ausdrücklichem Hinweis auf Aquins Auslegung von *De anima* (*Expositor Novus*) und nicht auf Averroës angeführt wird (*lumen intentionaliter est in aere*; Q. 2.21, p. 436.19‒20). Daher wird die resultierende Auffassung der Farbe nicht nach CMDA definiert, sondern nach Aquins Schema im zweiten Buch der Sentenzen (Kap. 4.5.1). Der Autor machte aus dem Licht lediglich ein intentionales Sein im Denken und aus der Farbe hingegen ein reales Seiendes (*lumen est ens intentionale, color est ens reale*; Q. 2.22, p. 437.24‒27). Die Funktion des Diaphanums wird aus der Sicht des ersten Averroismus falsch begriffen und steht im Widerstreit zum Szenarium der formalen Kausalität und Intentionalität gemäß dem CMDA (OBJ I, kap. 2.4.4). Eine ähnlich verworrene Auffassung des Diaphanums finden wir in der vorangegangenen, Aegidius zugeschriebenen Oxforder Handschrift. Die intentionale Funktion des Diaphanums wird im Schema des Erkennens laut Aquin hervorgehoben.[[167]](#footnote-167) Durch eine fehlerhafte Definition des Diaphanums brachte sich der Anonyme um die grundlegende Möglichkeit, Averroës‘ *proportio* des im Hinblick aus die Sinne und auf den Intellekt gegebenen Erkennens zu definieren. Die Disputation trennt daher das sinnliche und das intellektuelle Erkennen voneinander. Die Argumentation vermag beide Teile nicht miteinander zu verbinden. Die Mediation zwischen dem Intellekt und den Sinnen wird nach Avicenna errichtet, also im Dualismus der zwei getrennten Komponenten des Erkennens. Der Intellekt ist strikt immateriell und kann aus den Sinnen nicht empfangen, weil er nicht über das gleiche Modell der Erfahrung verfügt wie die Sinne. Die Schrift trennt daher die sinnliche die verstandesmäßige Rezeption grundsätzlich voneinander (*intelligere non est passio passione proprie dicta*; Q. 3.1, p. 466.28). Wichtig ist die Verwendung des Terminus „*proprie*“für die rezeptive Komponente des Intellektes, weil der Autor sich auf Aristoteles beruft. Diese Position ist nicht nach CMDA gegeben, sondern im Geiste Aquins, welcher aus dem Intellekt eine weitere Form in der Seele machte. Der Anonyme trennte mit Betonung auf der gänzlich abgetrennten Funktion des Intellektes im Modus *inmixtus* das sinnliche und das intellektuelle Erkennen voneinander. Die Ablehnung der vollen, intentional aus den sinnlichen Speziesgegebene Rezeptivität des Intellektes legt klar dar, dass der Autor die Grundlinie von Averroës‘ Argumentation in CMDA und Sigers Auslegung nicht aufgenommen hat. Zuvor hatte er behauptet, dass das Erkennen aus den Sinnen kommt; doch auf Grund des falsch definierten Diaphanums hat er keine Möglichkeit, diese Übereinstimmung zu vollziehen. Diese Passage ist wichtig für die Bestimmung der Identität des Autors. Aegidius Romanus hielt in *De plurificatione* an der dualistischen, die *proportio* zwischen den Sinnen und dem Intellekt ausschließenden Theorie fest, auf deren Grundlage er Averroës der averroistischen These der numerischen Einheit des Intellektes beschuldigte (Kap. 4.3.2). Dafür verteidigt der dritte Teil der Oxforder Handschrift bereits die Verbindung zwischen den sinnlichen und den intellektuellen Speziesim Modus der *continuatio* unter Berufung auf Aristoteles‘ *De anima* und auf thomistisch aufgefasste Auslegung von Averroës. Der Autor folge dem dritten Teil der Oxforder Handschrift und er hält Averroës für einen Averroisten. Auch Bazáns Anonymer betrachtet Averroës als Averroisten, welcher an der numerischen Einheit de abgeteilten Intellektes festhält. Aegidius ist ebenso wenig wie Bazáns Anonymer im Stande, zwischen der Position von CMDA und Themistios zu unterscheiden. Er behauptet fälschlicherweise, dass beide Autoren den Intellekt nur im Modus der immateriellen abgeteilten Substanz sehen.[[168]](#footnote-168) Der Anonyme verfügt über die gleiche selektive und sophistische Auffassung von CMDA, wie wir sie auch bei Aegidius im dritten Teil der Oxforder Handschrift finden. Er betrachtet den im CMDA gegebenen möglichen Intellekt als abstrahierte Spezies im Modus *quartum genus* aus Richtung der averroistischen Auffassung der toletanischen Moderne. Sie definiert den Intellekt als objektive Hypostase.[[169]](#footnote-169) Die Neigung zu Avicenna dauert an und wird durch den Aristotelismus nach Aquin ergänzt. Diese gedankliche Inkonsistenz und diese zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus balancierende Sophistik ist um das Jahr 1270 für Aegidius Romanus typisch und sie wird auch in *Questiones* bezeugt. Aegidius nimmt die Argumentation Aquins, welcher Averroës ablehnt. Er ist nicht im Stande, die Schlüsselteile von *De anima* und von CMDA über die Einheit von Person und Intellekt in der aristotelischen Linie ebenso gut zu interpretieren wie Aquin es tat. Bazáns Anonymer ergänzt den vorausgegangenen Kommentar zu DA III, der im Oxforder Manuscript (O III) zu finden ist. Diese Position geht Aegidius‘ modernistischer Auffassung im Werk *De plurificatione possibilis intellectus* (1271) voraus. Da gibt es schon den vollen Dualismus der zwei getrennten Arten des Erkennens. Dieses Mal aber ist die Debatte gegen die Vertreter der Schule des zweiten Averroismus gerichtet. Aegidius wählte in der Frage des Erkennens nach dem Jahr 1268 die aristotelische Position, ließ das Schwanken zwischen Avicennismus und Aristotelismus hinter sich und kommentierte *De anima* im Geiste des ersten Averroismus.[[170]](#footnote-170) Dieser Magister nahm schließlich die Argumentation von CMDA in der Frage der Einheit der Person an, verdammte jedoch Averroës nach dem Vorbild Aquins als Averroisten. Aegidius lehnte den Avicennismus ab und nahm die Linie des Semiaverroismus nach Aquin an. Die Interpretation des Neuen Expositors stand gegen Sigers Auslegung von CMDA, gemacht „*ad mentem Averrois*“gemäß der Sizilianischen Schule.

Die Auffassung der *materia prima* legt ein weiteres typisches Merkmal des zweiten Averroismus nach der Toledischen Schule dar. Der Autor ist in der Frage des primären Stoffes eindeutig ein Avicennist und seine Theorie der *materia prima* folgt der Schule von Rufus und Kilwardby. Der Autor verteidigt die These, dass die *materia prima* aus der Sicht der Potenz ein Seiendes der dritten Art bildet (*potentia materiae primae sit quoddam essentiale*). Diese essenziell definierte Materie beinhaltet im avicennischen Modus „*concomitatur*“die Potenz als ihre eigene Substanz.[[171]](#footnote-171) Die Potenz des ersten Stoffes ist weder Substanz noch Prädikat, sondern ein sophistisches *tertium ens*, das zwischen die beiden Bestimmungen eingeschoben ist (*essentiale est medium quoddam inter substantiam et accidens*). Der Autor nahm Kilwardbys These der porretanischen Teilung der *materia prima* an und schuf aus dem ersten Stoff ein Seiendes der dritten Art, unter Hinweis auf die Schrift *De substantia orbis*. Da Aegidius jedoch in der Frage des Erkennens und der substanziellen Einheit der Person ein Thomist war, schloss er die modernistische Auffassung der *materia prima* aus dem Intellekt aus und lehnte dessen numerische Individuation mithilfe Dinants primärer kosmischer Materie ab. Der universelle Hylemorphismus ist für Aegidius und Thomas inakzeptabel, weil im Menschen kein Seiendes der dritten Art existieren kann. Pechams Definition des Menschen als „*totum virtuale*“ (Kap. 4.2.2), welche durch die neue Definition der objektiven Materie gegeben ist, war für den ersten Averroismus durchaus unannehmbar. Der erste Averroismus lehnte ebenfalls die Komitationstheorie ab, welche an die Auffassung des tätigen Intellekts in Gestalt von Avicennas *Dator formarum* anknüpfte. Das macht den Unterschied zum zweiten Averroismus von Bonaventuras Schule, welche aus Avicennas Komitation das objektive ontotheologische Schema der *rationes exemplares* und *seminales* entwarf. Daher lehnte die Schrift die Auffassung der Materie der dritten Art im Rahmen des universellen Hylemorphismus ab. Diese extremistische Position der *Modernorum* bestreitet die Grundprinzipien der aristotelischen Metaphysik. Der Autor ist daher mit dem zweiten Averroismus in der Frage der hypostasierten Qualitäten comme Extension (*magnitudo*) nicht einverstanden. Sie bezieht sich auf seine obige Verteidigung der ersten Substanz, die als hylemorphische Einheit gegeben ist. Der erste Teil des Kommentars zeigt, dass die Schrift in der Frage der Auslegung von *De anima* zur Schule des ersten Averroismus gehört und in der Frag der Einheit von Seele und Intellekt eindeutig gegen die Schule des zweiten Averroismus ausgerichtet ist. Die Schlüsselposition gegen den zweiten Averroismus ist durch die Belichtung des Intellektes aus Richtung der Phantasmen gegeben.[[172]](#footnote-172) Der Author hält doch an der Auffassung der hypostasierten Essenz und des Seienden der dritten Art nach der angepassten Version des zweiten Averroismus fest. Dadurch korrigiert er die fatalen Irrtümer von Bonaventuras Schule, welche die klassische Metaphysik der aristotelischen *Peripateticorum* durch Einführung des universellen Hylemorphismus destruierte. Der Anonyme führt in allen Grundfragen eine klare und kompromisslose Polemik mit den Vertretern des zweiten Averroismus. An der gleichen Linie hielt Aquin seit dem Jahr 1268 fest und hatte in der Frage des Erkennens und der Einheit der Person dieselben Gegner aus den Reihen des zweiten Averroismus wie Bazáns Anonymer. Diese Charakteristik finden wir bei Aegidius Romanus um das Jahr 1270. Die Schrift *Anonymus Bazán* entspricht ganz dieser Bewegung des thomistischen Semiaverroismus.

Wer von den Repräsentanten des zweiten Averroismus ist der Hauptgegner dieses polemischen Traktates? Die erste Spur finde sich in der Debatte darüber, ob der *sensus communis* das Herz oder das Gehirn als Hauptorgan hat.[[173]](#footnote-173) Der Autor ist Aristoteliker und betrachtet das Herz daher als Zentrum der sinnlichen Synthese gegen die Avicennisten. Sie nehmen dagen Avicennas These an, wonach das Gehirn dieses Zentrum darstellt, woran auch der postmoderne Avicennist Descartes festhält. Die entsprechende Stelle mit Hinweise auf den Damaszener und Avicenna finden wir in Pechams *Quaestiones tractantes De anima*.[[174]](#footnote-174) Die Schlüsselpassage des Widerspruchs zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus betrifft selbstverständlich die Rolle der Materie, weil der zweite Averroismus an Avicebrons These des universellen Hylemorphismus festhält. Wichtige Hinweise auf Pechams Auffassung finden wir im dritten Teil des Kommentars zu *De anima*. Der Anonyme wiederholt seine Ausgangsposition. Er lehnt substanzielle Natur des Intellektes in der Seele ab, und konkretisiert intellektuelles Erkennen im Hinblick auf sinnliche Wahrnehmung. Die Auffassung „*subiective*‒*obiective*“entspricht Sigers Auffassung aus der Münchener Handschrift und der von Gieles Anonymen. Die Schrift *Questiones* verteidigt auf seine Art die Position des ersten Averroismus von Rue du Fouarre.

„Du behauptest, dass die intellektuelle Seele ihre Tätigkeiten ohne Sinnesorgans ausführt, was ich bestreite. Als Beweis füge ich hinzu, dass die intellektuelle Seele ihre Tätigkeiten zwei ohne Sinnesorgan im Sinne des Trägers dieser Tätigkeit ausführt (*subiective*); sie bezieht sich jedoch auf den erkannten intentionalen Gegenstand (*obiective*), da der Intellekt die sinnlichen Phantasmen betrachten muss.“[[175]](#footnote-175)

Subjektiv gesehen ist die intellektuelle Komponente der Seele (*anima intellectiva*) im Hinblick auf die Sinne autonom. Der Akt des immateriellen Intellekts ist vom sinnlichen Erkennen getrennt (*exercet suam operationem sine organo corporali subiective*). Für den immateriellen Intellekt (*inmixtus*) bedeutet das, dass die Sinnesorgane nicht als Substrat des Intellektes funktionieren können. Der Intellekt ist im lebenden Körper des Menschen als die höchste Fähigkeit seiner immateriellen Seele gegeben, welche über kein spezifisches Organ verfügt. Objektiv gesehen ist der Intellekt indes insofern an den Körper gebunden, als er die Aktualität aus den sinnlichen Phantasmen erhält. Die Auffassung „*subiective–obiective*“ beinhaltet Sigers existenzielle Bedeutung nicht im Modus „*ipse homo intellegit*“, sondern im thomistischen Modus „*homo intelligit*“. Vorbild ist abermals das oben abgehandelte Schema des Erkennens in Thomas‘ Schrift *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66). Das Erkennen produziert den individuellen (aber nicht existenziellen) Akt des Intellektes im Körper. Der Intellekt ist das Subjekt der immateriellen Seele als Form, welche dessen Substrat für die immaterielle Subsistenz des Intellektes als Potenz bildet. Der Intellekt ist tätig durch die Existenz der Seele als Form des Körpers. Objektiv jedoch hängt der Intellekt von den Sinnen ab, weil er intelligible Inhalte nur durch *species sensibilis* erschaffen kann. Dank der Arbeit des *intellectus agens* bildet sich im Akt der Abstraktion von den im immateriellen sinnlichen Umfeld des *intellectus possibilis* angenommenen Spezieseine universelle intelligible Spezies. Dadurch entstand eine Differenz zwischen dem subjektiven Akt des Intellektes in der Seele (*tertium genus*) und der universellen Bedeutung der Begriffe, welche für alle Menschen gleich sind (*quartum genus*). Im Hinblick auf die vorausgegangene Ablehnung jedweden Stoffes im Intellekt muss der Anonyme auf der reinen Potenz des Intellektes bestehen, damit er in der universellen Bedeutung für jedes Erkennen rezeptiv ist. Der Schlüsselteil der Ablehnung der ersten Materie identifiziert für den Intellekt den Opponenten aus der Schule des zweiten Averroismus.

„Ich lehne die zweite Behauptung ab: Wenn der Intellekt eine reine Potenz wäre, unterschiede er sich von der ersten Materie. Du versuchst zu beweisen, dass der Intellekt in der Potenz zu allem Intelligiblen gleich ist wie die erste Materie in der Potenz für die Aufnahme aller Formen. Ich sage, dass es nicht dasselbe ist, weil die erste Materie in der Potenz lediglich für die Aufnahme aller natürlichen Formen und Einzeldinge ist. Im Gegenteil ist der Intellekt für die Aufnahme aller Formen: der intelligiblen, der spirituellen und der intentionalen, weil er als primäre Materie für die Aufnahme dieser Formen funktioniert. Daher unterscheiden sich beiden Auffassungen grundsätzlich voneinander.“ [[176]](#footnote-176)

Die rezeptive Komponente des Intellektes kann keine *materia prima* sein, weil beide Formen der Rezeption aus der Sicht der Metaphysik diametral voneinander verschieden sind (*maxime differunt*). Der erste Stoff ist das Konzept für die hylemorphische Substanz (*materia prima est in potentia ad recipiendum omnes formas naturales et particulares*). Der Intellekt existiert eine Etage höher und spielt die Rolle der ersten Materie nur in übertragener Bedeutung (*intellectus est materia prima ad hoc*). Dessen Rezeption betrifft die durch Abstraktion gewonnenen immateriellen Formen (*intellectus est potentia ad recipiendum omnes formas intelligibilis et spirituales et intentionales*). Diese Theorie der im Intellekt gegebenen primären Materie wird hingegen von Pecham als objektiver Nachfolger Davids von Dinant verteidigt.[[177]](#footnote-177) Die Modernisten aus Bonaventuras Schule bedürfen für den Prozess des intellektuellen Erkennens irgendein rezeptives Subjekt. Es macht ein objektives Seiendes aus, in Gestalt einer hypostasierten *materia prima*. Diese Materie trägt die Fülle der *simplicitas*, welche anschließend durch objektive Spezies determiniert wird. Der aus der Schule des zweiten Averroismus stammende Pecham muss den existenziellen Akt des Intellektes gemäß CMDA ablehnen. Dieser eminente Anhänger des zweiten Averroismus wurde durch die Teilung des quasi-materiellen Kontinuums der *Nominales* inspiriert, nach dem Baum des Porphyrios. Die Modernisten wissen nicht, wie die universelle Spezies im personalen Akt des Erkennens aufgenommen werden könnte. Sie nehmen Speziesals eine porretanische Hypostase. Dieses Seiende der dritten Art muss sich auf platonische Weise in irgendeine intelligible Materie in der menschlichen Seele eindrücken. Pechams folgende Argumentation legt dar, warum die Schule des zweiten Averroismus am materiellen Intellekt im Modus des universellen Hylemorphismus festhalten musste, also als Substanz.[[178]](#footnote-178) Die Speziesder dritten Art muss individuell aufgenommen werden, weil jeder Mensch für sich etwas erkennt. Pechams Auffassung der Einheit der modernen Person ist als „*totum virtuale*“gegeben (Kap. 4.2.2). Dann muss ein individueller rezeptiver und hypostasierter *intellectus possibilis* existieren. Da der Intellekt mithilfe der *materia spiritualis* individualisiert wird, ist er in allen Menschen numerisch unterschiedlich. Nach dem zweiten Averroismus gilt, dass die Individuation des Intellektes wegen der Universalität der univoken Speziesüber die individuelle oder durch die kosmische *materia prima* gehen muss. Dadurch entsteht der Dualismus der zwei Formen des rezeptiven Intellektes (des menschlichen und des kosmischen). Das Erkennen entsteht durch die Kopulation der beiden Formen des *intellectus possibilis*. Pecham legt Averroës‘ Lehre so aus, dass der Kommentator für die universelle Speziesangeblich nur einen immateriellen rezeptiven Intellekt als Substanz postuliert, um das immaterielle Erkennen der objektiv gegebenen Spezieszu gewährleisten. Der Anonyme ist grundsätzlich gegen eine solche Lösung und weist den Gegner auf den Irrtum im Falle der Rezeption der universellen Spezieshin. Der Opponent unterscheidet nicht zwischen dem Akt der individuellen Synthese des Intellektes (*subiective*) und dem resultierenden Produkt des Intellektes (*obiective*).

Die Anonyms Unterscheidung „*subiective—obiective*“ missversteht das Grundargument von CMDA. Aegidius als Autor dieser Schrift wurde von Boethius von Dacia (Anonymus Giele) in dieser Frage klar belehrt. Die Erklärung der individuellen Erkenntnis wird mit ihrem universellen Produkt vermischt (*species est similitudo plurium, sic es universalis*).[[179]](#footnote-179) Eine solche Definition ist entweder absichtlich sophistisch oder sie enthält oberflächlich die Schlussfolgerung von Sigers präziser Erklärung. Wenn es um die bloße *reportatio* des Studenten geht, dann kann diese unzureichende Zusammenfassung des Unterschiedes zwischen dem *tertium* und dem *quartum genus* nach CMDA verzeihen. Aber die Hermeneutik behauptet, dass es um Aegidius‘ Werk geht, welches in dem Moment entstand, da er die erste thomistische Präsentation Aquins anbetracht *De anima* konstituierte. Dann gilt, dass Aegidius Averroës‘ und Sigers Position absichtlich desinterpretiert, weil er deren Auslegung des CMDA sehr gut kennt (siehe die Auffassung „*subiective–obiective*“). He verwendet gegen Pecham die wichtigsten Argumente des Kommentars von Siger. Der Kommentar hat diese Bedeutung nicht in der existenziellen Auffassung Sigers, sondern nur in der rein formalen Bedeutung Aquins. Aegidius argumentiert im Stile des ersten Averroismus. Der individuelle Akt der Erkenntnis im Modus „*subiective*‒*obiective*“ reichte aus, um die Position Pechams zu widerlegen. Im Falle der universellen Bedeutung als immaterielle Erkenntnis im Modus „*inmixtus*“ ist der Modus der intellektuellen Rezeption (*intellectus possibilis*) derselbe wie der Modus der intellektuellen Produktion (*intellectus agens*). Das Erkennen vollzieht sich im immateriellen Modus, jedoch in den zwei Modi der Rezeption: im passiven und im aktiven Bereich. Die Rezeption verläuft aus den Sinnen auf dem Niveau des immateriellen *intellectus possibilis* und die Synthese der Erkenntnis kommt auf dem Niveau des *intellectus agens*. Beide Komponenten sind die individuelle Potenz der Seele und daher ist der universelle Hylemorphismus eine unnötige und unsinnige Lösung. Aus der vorausgegangenen Ablehnung der Materie als *tertium ens* wird klar, dass der Autor die Auffassung der „*magnitudo*“ als essenzieller Entität (*magnitudinis esse*) ablehnen muss. Diese Definition der objektiven Materie lässt sich nicht univok mit der aristotelischen Definition des hylemorphisch bestimmten Stoffes verbinden (*magnitudo*).[[180]](#footnote-180) Eine ähnliche, das Seiende der dritten Art ablehnende Analyse finden wir auch in der nächsten Frage (*Quaestiones* 3.8, p. 481). Pecham hingegen bezog nach Rufus‘ und Kilwardbys Vorbild den univoken Begriff der *magnitudo* auf die Materie neuplatonischen Seienden der dritten Art.[[181]](#footnote-181) Gleich auf derselben Seite unterscheidet sich der inkonsequente, vom Avicennismus inspirierte Anonyme indes vom ersten Averroismus. Er behauptet, dass der Intellekt im Stande ist, die Einzeldinge direkt zu erkennen, indem er sich des Unterschiedes zwischen beiden Modi des Erkennens bewusst wird (*intellectus ponit differentiam inter singulare et universale; ergo intellectus intelligit singulare*, p. 479.24‒26). Diese avicennische Position des autarken Intellektes in Gestalt des „fliegenden Mannes“ ist nicht kompatible mit seinen eigenen Prinzipien des Erkennens nach der Lehre des ersten Averroismus, sondern im Gegenteil mit der Auffassung der *Modernorum*. In den folgenden Kapiteln wird gezeigt, dass die Auffassung des Intellekts als hypostasierte Form auch von Aquin in der Schule des ersten Averroismus um 1270 vertreten wird. Er kritisiert auch die Position von Pecham. Dieser Modernist stellte diesen vielfachen Angriff aus der Position des ersten Averroismus (Aegidius, Aquin, Siger) nicht ein und musste ebenso wie vor ihm Rufus irgendwann im Jahre 1271 nach Oxford fliehen.

Die Ablehnung des zweiten Averroismus finden wir in der Polemik um das univoke Statut der Spezies. Abermals wird eine Unterscheidung zwischen dem Akt des Intellektes und dessen universellem Produkt vollzogen. Der Autor erinnert die Anhänger der Belichtung des Sinns des Seienden von hinten daran, dass das eine grundsätzlich falsche Auffassung sei. Der zweite Averroismus erschafft die Spezies, indem er ihr die Aktualität prädiziert, im Akt der direkten Anschauung aus Richtung der abgetrennten intelligiblen Formen. Bonaventura definierte diese Form als Exemplar, das in Gott als sein intentionales Objekt gegeben ist, d.h. in der Weise „*obiective*“. Der erste Averroismus bestreitet die autonome Existenz der hypostasierten Spezies, weil jede erkannte Universalie nur im Denken gegeben ist. Die intelligiblen Spezies entstehen durch Abstraktion aus Richtung realen Sachen und sie sind nur im Denken. Der Anonyme sagt klar, dass das Erkennen der realen Existenz der externen Sache als aristotelische *adaequatio* läuft. Das Erkennen der Realität hängt von der Mediation durch den Prozess der aristotelischen Abstraktion ab (*mediante specie*), welche in diesem Erkennungsakt eine intelligible Form produziert.[[182]](#footnote-182) Das Zitat legt dar, dass der Intellekt die Essenz der Sache im Prozess aristotelischen Abstraktion erkennt, aufgrund der Synthese der intelligiblen Spezies(*quidditatem rei mediante specie*). Dann gilt, dass die im Ding und im Denken gegebene Essenz nicht eine und dieselbe ist (*species rei et intellectus non sunt idem*). Das Primat der hypostasierten Spezies stützt sich beim Gegner auf die Abstraktion als *denudatio*. Nach der Einführung von *Oxfordian Fallacy* nimmt der Intellekt die objektiven Formen im direkten Anschauung wahr. Der Anonyme betont, dass in dieser fehlerhaften Auffassung der Akt des Intellektes und dessen Objekt dasselbe seien. Das kann der Anonyme jedoch nicht behaupten, da er die Lehre des ersten Averroismus verteidigt (*non est ita*). Der Intellekt als *tabula rasa* schließt jedwede eigene Aktualität des Intellektes in Gestalt irgendeiner Substanz der dritten Art aus. Der erste Akt der Intentionalität kommt zum Wesen der Sache, welche durch die abstrahierten, lediglich als intentionale Inhalte im Denken gegebenen Spezieserfasst werden (*intellectus intelligit primo et principaliter quidditatem rei mediante specie*). Erst im zweiten Schritt können die intentionalen Spezies zu einem eigenen Objekt der Reflexion werden, ebenso wie jedweder andere immaterielle, intentional gegebene Inhalt (*ex quadam relucentia intellectus*). In diesem Fall bezieht sich der Intellekt reflexiv auf die bereits synthetisierten Spezies der Sache (*intellectus intelligit speciem rei*). Dadurch wird das Statut der hypostasierten Spezies als eines objektiven Seienden der dritten Art aufgehoben, weil die intentionalen Objekte ihr Sein nur im Prozess der von den realen Dingen gegebenen Abstraktion haben. Dank der so geschaffenen *species intelligibilis* erschaffen wir lediglich im Denken gegebene Universalia. Dieser Unterschied zwischen dem Akt der Intentionalität und deren Objekt nach dem Muster der Blunds Schule wurde nach 1265 von Aquin und Siger ausgearbeitet; aber der Brabanter Magister begründet den Argument nach CMDA. Die Schrift *Anonymus Bazán* verteidigt thomistische Position des ersten Averroismus, die sich von Sigers Argumentation unterscheidet. Die Position der Modernen ist genau gegenteilig und begründet erste eidetische Anschauung der modernen Kartesianer. Pecham hält an Bonaventuras Differenz zwischen *species prima, secunda* und *innata* fest (Kap. 4.1.2). Wie wir aus den vorausgegangenen Analysen bereits wissen, repräsentiert die Theorie der univoken Spezies These von Rufus, Descartes und Husserl, welche die Aktualität des quasi-substanziellen Intellekts als selbstständiger Hypostase verkündet. Der Prozess des Erkennens vergleicht die individuelle Spezies in der Sache mit deren universellen, in der Schöpfung oder bei modernem Gott gegebenen Gestalt.[[183]](#footnote-183) Der Schluss wiederholt die Position, welche mit dem Vorgehen des dritten Teils des Oxforder Traktates übereinstimmt. Averroës‘ Position ist mit dem Monopsychismus verbunden und die Auslegung des CMDA wird für averroistisch gehalten. Der Autor identifiziert auf sophistische Weise Averroës‘ Position mit Themistios bzw. mit Alexander. Alle Passagen des CMDA, welche auf den Prozess der Individualisierung des Intellektes hinweisen, werden Aristoteles zugerechnet; Aquin wird als neuer Expositor des Aristoteles gesehen. Averroës wird als Averroist abgelehnt, weil er sich zur Theorie des abgeteilten Intellektes bekennt.[[184]](#footnote-184) Die gleiche Position nimmt Aegidius Romanus seit dem Verfassen des dritten Teils der Oxforder Handschrift bis die Redaktion der Schrift *De plurificatione* ein. Siehe den Schluss des vorausgegangenen Kapitels bezüglich der Autorenschaft und der Zeit der Entstehung der Münchener und der Oxforder Handschrift. Aegidius fasste die Grundwahrheiten des Aristotelismus zusammen und er kommentiert De *anima* aus der Position des Kenners, der sich innerhalb der komplizierten Debatte zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus befindet. Gewisse Nuancen im Hinblick auf den dritten Teil der Oxforder Handschrift würden sie nach der Entstehung von Schrift O III datierten, die zum Jahr 1268 entstand. Bazáns Anonymer verfügt über ein höheres Niveau der Argumentation nach dem ersten Averroismus als der dritte Teil der Oxforder Handschrift. Die Schfift wurde in den Jahren 1270–71 gleichzeitig mit der Herausgabe von Thomas‘ *De unitate intellectus* veröffentlicht. Das Ziel der Polemik ist, Pechams Schule des zweiten Averroismus an der Pariser Universität zu verurteilen. Aegidius verteidigt Aquins als neuen Expositor von Aristoteles‘ Korpus. Aegidius vefasste die Schrift *Anonymus Bazán* in den Jahren 1270–71 parallel zur Veröffentlichung von Thomas *De unitate intellectus* (1270). Ziel der Polemik ist es, Pechams Schule des zweiten Averroismus an der Universität von Paris zu verurteilen. Aegidius verteidigt Aquin als den neuen Ausleger des aristotelischen Korpus. Zweimal geschlagener Pecham kehrte nach Oxford zurück. Danach wurde das Dekret der Magister aus der Rue du Fouarre vom April 1272 veröffentlicht. Die Modernisten, Aquin und Aegidius wurden gemeinsam kritisiert, weil sie die Natur des wissenschaftlichen Beweises in Bezug auf die verschiedenen Gattungen der Forschung nicht respektierten, in Übereinstimmung mit der wissenschaftlichen *demonstatio* der *Zweiten Analytik*. Die Modernisten verbanden sich hierauf mit den Semiaverroisten wie Aquin und Aegidius zu einer feindlichen Front gegen Sigers Schule. Der autoritäre Angriff auf die von Sigers Partei verteidigte Position des ersten Averroismus (*pars Sigeri*) endete mit der Verurteilung dieser Schule im Jahre 1277. Albert folgte dem Slogan „*si tacuisses Philosophem mansisses*“ und bemühte sich, nicht in den Streit einzumischen, obwohl Siger ihn für die essentialistische Interpretation des Intellekts kritisierte.

Fassen wir nun die Auffassung des Traktates zusammen, welche Bazán als die Arbeit eines philosophischen Anfängers bezeichnet hatte. Sie wurde von keinem artistischen Bakkalaureus verfasst, ganz im Gegenteil. Der Autor weist sich durch eine hohe Kenntnis aller großen Themen bezüglich der Einheit des Intellektes aus und bezieht klare argumentative Positionen. Die philosophischen Trivialitäten und die Wiederholungen der bekannten Lehre müssen im Rahmen der *Quaestiones disputatae* auf dem niedrigen philosophischen Niveau von deren Opponenten gelesen werden, weil sie Aristoteles sophistisch oder aus Unkenntnis nicht begriffen haben. Der zweite Teil der Verwirrung betrifft den Stil der als Polemik angelegten *reportatio* oder une Polemik, von den Studenten verfasste, die angeblich die Lehre eines unbekannten Meisters zusammenfasst. Auch dies lässt sich wohl durch die persönliche Feindschaft zwischen Aegidius und Pecham erklären. Pecham war geradezu ein Lehrbuchbeispiel der Sophistik der *Modernorum*.[[185]](#footnote-185) Nach seiner Ankunft in Paris im Jahr 1269, Dominikaner Thomas von Aquin als Bettlermonch konnte oder wollte sicherlich keine Vorlesungen an der Fakultät der Modernisten unter der Regentschaft Pechams halten. Deshalb eilte Aegidius zu Hilfe Aquins als neuer Ausleger des Aristoteles gegen den Kommentator. Es war nicht die Position von Siger, der Averroës verteidigte. Aegidius verstand nicht oder wollte Sigers brillante Exegese von CMDA nicht verstehen. In diesem Punkt wiederholte er seine Position im Oxford-Manuskript. Aber er nahm in die polemischen *Quaestiones* *disputatae* die Schlüsselteile der Argumentation gegen die Modernisten aus Sigers Lehre über. Doch, er änderte sie im Geiste des von ihm gegründeten Thomismus. Die Verwendung der Termini „*obiective*“und „*obiectum*“ für die Beziehung zwischen Seele und Körper im Rahmen des Erkennens der *anima intellectiva* ist zwar im Geiste des ersten Averroismus Sigers gemeint, steht jedoch in Wirklichkeit dem Dualismus des zweiten Averroismus sehr nahe. Diese zweideutige Position der neuen Schule der *sophistae Latini* ist sehr wichtig, da sie die ursprüngliche Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit des Thomismus anzeigt. Aegidius als Anhänger von Aquin kann das phänomenologische Prinzip Sigers nicht akzeptieren, das mit der Einheit der Erkenntnis in der existierenden Person verbunden ist (kap. 4.4.2). Beim Schreiben von *Questiones* konvertierte er zur ersten Version des Thomismus, daher verteidigt er die Position von Aquin, die Siger ablehnte. Siehe Aquins Gestalt des Intellektes als hypostasierter Form im Terminus *qua2* (Kap. 4.5.2). Der Autor nimmt die *quidditas* alsAvicennas Essenz. Gleichzeit lehnt er nach dem Erkennungsschema des ersten Averroismus den Status der *quidditas* als eines Seienden der dritten Art ab. Siehe z. B. die Polemik hinsichtlich der Wahrheit (*Q.* 3.17, p. 502.46‒54). Auf der anderen Seite aber verteidigt er die avicennische Theorie der Komitation in der objektiven Version des zweiten Averroismus. Zitierte Schwankung zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus zeigen, dass der Anonyme in gewissen Punkten noch immer an der Lehre des zweiten Averroismus festhält. Die Hermeneutik erinnert besonders an die oben angeführte Ähnlichkeit mit der Oxforder Handschrift hinsichtlich der Existenz der Universalien in den Dingen (*universalia secundum quod sunt in rerum natura*). Die objektive „Exsistenz“ der Spezies als Seiendes der dritten Art ist mit der Belichtung der ersten Substanz von vorne, also mit Lehre nach dem ersten Averroismus kombiniert.[[186]](#footnote-186) Das ist typische Position von Aegidius Romanus um das Jahr 1270. Er wandelte sie dann in den modernen Dualismus um. Die Aufnahme von *Oxfordian Fallacy* erklärt das direkte Erkennen des Einzeldings im Intellekt. Dabei der Author lehnt Avicennas Prinzip der immanenten Aktualität des Intellektes ab, und er besteht auf dem aristotelischen Erkennen als *tabula rasa* in der rein rezeptiven Seele.

Der um 1268 verfasste Oxford-Kommentar von Aegidius und seine Kritik an Pecham aus dem Jahr 1270 erklären den komplexen Gedankengang der Semiaverroisten. Diese Denker stellten sich unter dem Banner von Aquin als dem *Expositor Novus* gegen die Partei von Siger in der Rue du Fouarre. Die ersten Thomisten lehnten den modernen Hylemorphismus und die Pluralität der Substanzen im Menschen in der Bonaventura-Schule und in Oxford grundlegend ab. Aegidius kannte die Argumentation von Siger, welche im brillanten Kommentar zu den QIIIDA gegeben ist. Aber er lehnte Sigers meisterhafte Interpretation des CMDA ab und begnügte sich mit Aquins Polemik gegen den zweiten Averroismus in der Schrift *De unitate intellectus* (1270). Aegidius verteidigt als Autor beider anonymen Schriften mit Sachkenntnis die Grundthesen des ersten Averroismus, stimmt den Schlüssen dieser Schule jedoch nicht ganz zu. Er kennt die wichtigsten Teile der Argumentation von CMDA. Er jedoch lehnt es aber prinzipiell ab, die existenziellen Akte des Intellektes im Modus *tertium genus* anzuerkennen. Seine Interpretation ist vom averroistischen Averroes der Toledo-Schule beeinflusst. Nach 1268 ersetzte Ägidius dieses Argument durch den Aristotelismus von Aquin und etablierte damit den Thomismus als objektive Version des zweiten Averroismus. Die sekularen Magister unter der Führung von Siger (*pars Sigeri*) übernahmen und vertieften dagegen die seit 1230 in Paris verbreitete Auslegung des Kommentators nach Michael Scotus. Schon Bischof Alvernus wusste sehr wohl, dass die Schrift *De anima* sich sowohl auf die problematische Art und Weise der *sequaces Aristotelis* als auch auf die Art des erhabensten Philosophen Averroës interpretieren lässt. Aegidius will die Einheit der Person gegenüber den Modernisten als Pecham und Bonaventura aufrechterhalten. Daher Aegidius, ein hervorragender Vertreter der modernistischen Schule *sophistate Latini*, übernahm grundlegende Schlussfolgerungen von CMDA und schrieb sie Aristoteles zu, entsprechend der Vorgehensweise des Thomas als *Expositor Novus*. Im vorherigen Oxford-Manuskript (O I–II) brauchte Aegidius noch die Erklärung von Averroes im Paradigma der Toledo-Schule nach Avicenna. Diese primitive Sophistik verschwand in den Jahren 1266–68 unter dem Einfluss der aristotelischen Exegese des neuen Expositors. Die Umwandlung wird im dritten Teil der Oxforder Handschrift (O III) und von *Anonymus Bazán* dargelegt. Gilles de Rome begründete die Schule des Thomismus in den Schriften *O III* und *Quaestiones disputatae* (1968–71) durch sein hervorragendes Niveau der Sophistik, welche die Lehre der „*pars Sigeri*“ genannten Schule pervertierte. Es ist offensichtlich, dass Aegidius, der durch den Mechanismus „Verkehrung ins Gegenteil“ forciert wurde, zu einem der größten Feinde dieser Schule wurde. Seine Rolle bei der Verurteilung von 1277 muss noch geklärt werden. Der Semiaverroismus Aquins und Aegidius‘ stellte für die Kenner des CMDA sicher eine aristotelische Sophistik dar, welche sich von der primitiven Interpretation der Modernisten unterschied. Aus diesem Grund wurde die Schrift *Anonymus Giele* um 1270 geschaffen. Boethius von Dacien erklärte den Thomisten die genaue Argumentation des ersten Averroismus der sizilianischen Schule, die in der Rue du Fouarre von der Gruppe namens „*pars Sigeri*“ verteidigt wurde. Die knappen Formulierungen, die zeitgenössische Interpreten der Schrift *Anonymus Giele* verwirren, sind durchaus verständlich. Im Gegensatz zu den Modernisten waren diese gelehrten Aristoteliker beider Strömungen (Thomismus, erster Averroismus) mit den grundlegenden Argumenten von *De anima* und CMDA gut vertraut. Aegidius hingegen musste auf direkte Polemik und vereinfachende Argumentation gegen die Schule von Pecham in *Anonymus* *Bazán* zurückgreifen. Die gebildeten säkularen Magister in der Rue du Fouarre kannten nach der Herausgabe von Sigers Kommentaren zu *De anima* I–III genau*,* dass Aristoteles im Originaltext *De anima* nur eine die unvollständige Lösung bezüglich der Einheit der Person gab.

Leider, viele Studenten in Paris akzeptierten die Argumentation von Siger nicht, die sicherlich schon 1266 nach der Veröffentlichung von QIIIDA bekannt war, und beschuldigten Averroes hartnäckig des Averroismus. Dies galt vor allem für die Studenten der Ordensschulen, wie Aegidius und Aquinas. Viele der Bettelmönche standen den weltlichen Magistern in Rue du Fouarre seit 1255 feindselig gegenüber. Der Vorwurf des Averroismus wurde bereits 1252–53 von Bonaventura offiziell erhoben. Die Hauptrepräsentanten dieser semiaverroistischen Gruppe waren in den Jahren 1268–70 eben Aegidius und Aquin. Diese Tatsache wurde explizit nach Thomas‘ Ankunft in Paris in der Schrift *De unitate intellectus* belegt. Daher wurde er von Siger dauerhaft wegen der unvollständigen Klärung der Einheit der Person kritisiert. Siger war und ist der größte Kenner des Averroës aller Zeiten (Kap. 4.5.3). Die Schrift *Anonymus Bazán* besteht darauf, dass Averroës ein Averroist sei, ebenso wie es auch von Aquin behauptet wird. Der Hauptgegner von Aegidius in Schrift *Anonymus Bazán* ist der Franziskaner Pecham, so wie er es für Aquin bei der Abfassung von *De unitate intellectus* im Jahr 1270 war. Der Modernist Pecham wurde von den säkularen Aristotelikern um Siger heftig kritisiert, und Aegidius startete seinen ersten Angriff auf den Modernisten Pecham im Manuscript O III um das Jahr 1268. Im Jahr 1270 schlossen sich der Kritik die Schrift *Anonymus Bazán* an, und zur gleichen Zeit kam Aquins Angriff auf die Pecham-Schule, also kurz nach Aquins Ankunft in Paris im Frühjahr 1270. Deshalb hatte Pecham ebenso wie Rufus und Kilwardby in Paris keinen Bestand und musste ins modernistische Oxford zurückkehren. Die Schrift *Questiones disputatae* wird während dieser Streitigkeiten verfasst und verteidigt Aquins Position, nicht Sigers. Alle Schlussfolgerungen von CMDA, die sich auf den personalisierten Intellekt beziehen, werden Aristoteles zugeschrieben. Oder Aquin hat sie als *Expositur Novus* interpretiert, anstelle des Kommentators. Diese Position charakterisiert sowohl die Oxforder Handschrift in der Auslegung des dritten Teils von *De anima* als auch Anonymen Bazán. Diese Auffassung korrespondiert um das Jahr 1270 mit der sophistischen Position des Aegidius Romanus. Dieser erste und damit bedeutendste Thomist aus der Schule der *sophistae Latini* vollführte einen akademischen Slalom zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Seine Schrift *Questiones disputatae* wird zur selben Zeit geschrieben wie Aquins Schrift *De unitate intellectus*. Aegidius geht von der gleichen Argumentationsposition aus und er hat die gleichen Gegner aus der Schule des zweiten Averroismus. Ziel von Aegidius‘ Kritik ist die von Pecham repräsentierte Schule des zweiten Averroismus. In der Argumentierung nutzt Aegidius sophistisch die Position der Anhänger von Siger und er kritisiert sie deswegen in diesem Traktat nicht. Die Gruppe „*pars Sigeri*“ war in diesem Streit auf seine Seite gegen die Schule den zweiten Averroismus. Aegidius will durch die direkte Polemik mit Pecham Aquin bei dessen Kritik an der Schule des zweiten Averroismus beistehen, wahrscheinlich gleich nach Aquins Ankunft in Paris. Es war für ihn kein Problem, weil er Aquins Argumentation aus Italien kannte. Darüber, Thomas‘ Auslegung von Aristoteles war in Paris unverändert geblieben. Aegidius nahm die Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung nach dem CMDA nicht an, weil er aus Averroës einen Averroisten gemacht hatte. Er lehnte es jedoch ab, die Metaphysik auf Avicennas Auffassung des Seienden als *tertium ens* zu errichten. Er verwarf auch die neuplatonische Auffassung des Erkennens durch die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten, aus der Welt der autonomen Formen. Deshalb nimmt *Anonymus Bazán* die gleiche Position, wie sie auch im dritten Teil der Oxforder Handschrift vertreten wird, welcher wohl im Jahr 1268 entstanden war. Der Unterschied in beiden Schriften besteht in der unterschiedlichen Ausrichtung der Schriften. Im Falle des Oxforder Kommentars handelte es sich um ein neutrales universitäres Traktat; im zweiten Falle geht es um eine Disputation gegen die Schule des zweiten Averroismus. In der ersten Phase schwankt Aegidius zwischen der Auffassung der Abstraktion als aristotelischer *abstractio* nach dem ersten Averroismus und der avicennischen *denudatio*. Es war unmöglich, den Thomismus auf die Abstraktion als *denudatio* zu gründen, daher kommt die Darstellung des Sinns des Seienden von der sinnlichen Erfahrung. Nachdem Aegidius jedoch Averroës′ Theorie der Wahrheit als *proportio* verworfen hatte, schlug er sich unweigerlich auf die Gegenseite des ersten Averroismus. Anonymer Bazán bereitet diese Veränderung vor, indem er die *Oxfordian Fallacy* verteidigt, welche mit der Auffassung des Erkennens gemäß dem ersten Averroismus der Sizilianischen Schule unvereinbar ist. Nach der Verurteilung von 1277 war es kein Problem mehr, die gesamte Theorie des ersten Averroismus zu verwerfen und das Modell der objektiven Auffassung des Seienden zu nehmen. Aegidius geht nach dem Verfassen beider Kommentare zu *De anima* (ms. Oxford, ms. Bazán) schließlich zur objektivistischen Position, wie wir sie auch bei Henry von Gent finden. Die Objektivisten aus der Schule des zweiten Averroismus übernahmen formal die Auffassung des Erkennens und der Person nach Aquins Version des ersten Averroismus; aber deren Auffassung der Metaphysik ist augustinisch und avicennistisch. Nach der Verurteilung von 1277 lehnten die Semiaverroisten und Thomisten wie Aegidius Romanus die Schule des *augustinisme avicennisant* ab und sie predigten einen objektiven Aristotelismus, der Averroes kritisch gegenüberstand. Nach der Zerstörung der Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre, ging diese semiaverroistische Gruppe von Thomisten wie Aegidius zu den Modernisten wie Heinrich von Gent. Gemeinsam bildeten sie nach 1280 in Paris die Schule des objektiven Aristotelismus. Aegidius‘ Schrift *Quodlibet II* wird zu Ostern 1287 datiert. Sie beinhaltet eine komplette Zusammenstellung der objektiven Auffassung des Seienden, im Modus der avicennischen Denudation, die auf der Selbstreflexion des kartesianischen Intellektes basiert.[[187]](#footnote-187) Das Zitat bestätigt die Belichtung des Seienden von hinten, welches den Grund der zweifachen Abstraktion der *Modernorum* bildet. Die erste Intention des Erkennens geht lediglich zur im externen Ding aktualisieren Essenz, was den ersten Aspekt der Universalität bildet. Erst die zweite, durch Belichtung von hinten aus Richtung des autonomen aktiven Intellektes gegebene Intention begreift dieselbe Essenz in deren tatsächlicher außerhalb der realen Sache gestellter Universalität. Aber Aegidius‘ beide vorausgegangenen Kommentare zu *De anima* (ms. Oxford, ms. Bazán) verharren noch auf der mittleren semiaverroistischen Position, weil sie in den Jahren 1268–71 geschrieben worden sind. In dieser Zeit gipfelt der Streit zwischen den Interpretationen von CMDA seitens der Sizilianischen und der Toledischen Schule. Der Aristoteliker Aquin als *Expositor Novus* klinkte sich in den Jahren 1266–68 in diese Debatte ein.

Die vorliegende Interpretation der Objektivität betrachtet zwei unterschiedliche Streitigkeiten. Der erste Streit wird um die Einheit der Person auf der Grundlage der Aufnahme oder Ablehnung der Pluralität der Formen im Menschen geführt und vollzieht sich lediglich innerhalb der Schule des ersten Averroismus (Aquin und Aegidius versus Sigers Schule). Der zweite Streit betrifft die komplette Ablehnung der Modernisten in der Frage des Erkennens und der Pluralität der Substanzen im Menschen. In diesem Streit ist sich die komplette Schule des ersten Averroismus gegen die Schule des zweiten Averroismus einig. Wenn dieses Schema gilt, dann existiert kein anderer Kandidat auf die Autorenschaft beider Kommentare (Oxforder Handschrift, Anonymus Bazán) als Aegidius Romanus. Beide Kommentare entstanden in den Jahren 1268–71 und repräsentieren dessen einzigartige Position in diesem zweifachen Streit. In diesem Zusammenhang müssen noch die frühen Schriften Henrys von Gent erforscht werden, weil die vorliegenden Analysen erst mit dessen nach dem Jahr 1280 verfassten Schriften einsetzen. Aber Augustinismus von Gandavus bleibt mit dem Avicennismus verbunden, was diesen Scholastiker in der Schule des zweiten Averroismus verortet. Nicht einer dieser zwei anonymen Kommentar entspricht der Linie des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule. Sie war in der Rue du Fouarre durch die Lehre der Modisten (*Modistae*) und die Ablehnung der Theologisierung der Philosophie vertreten. Die Vorherrschaft der Theologie über die Philosophie nach der Toledischen Schule wurde sowohl von Aquin als auch von Aegidius vorangetrieben. Daran hat sich selbstverständlich auch Bonaventuras gesamte modernistische Schule beteiligt, welche die Stellung des Menschen im Geiste der biblischen Ontotheologie interpretierte. Die Magister aus der Rue du Fouarre hingegen lehnten diese Sophistik durch das Dekret vom Jahr 1272 ab, weil diese Lehre die aristotelische Auffassung der Wissenschaft aufhob. Aquin und Aegidius verorteten den Kommentar zu *De anima* außerhalb des modernen Pluralismus der Substanzen im Menschen und hielten mit Aristoteles an der durch die Pluralität der Formen gegebenen Auslegung. Namentlich der immaterielle Intellekt ist eine ewige Forme, welche die Ewigkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sicherstellt. Die Verurteilung von 1277 wurde von Akademikern aus dem Kreis der Schule der *sophistae Latini* verfasst, in der sich Thomisten und Modernisten zusammengeschlossen hatten. Ihre Absicht war es, die Schule des ersten Averroismus um jeden Preis zu zerstören. Die Schule von Siger verteidigte Einheit der Person. Sie gingen verloren, so dass die modernen Sophisten aller Art gewinnen konnten. Deswegen wurde auch die Verurteilung von 1277 ausgesprochen, welche die Verwirrungen der Modernisten hinsichtlich der Einheit des Intellektes im beschriebenen Verteidigungsmodus *Verkehrung ins Gegenteil* auf das Konto der Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre setzten. Auf diese sophistische und demagogische Position einigten sich voll und ganz sowohl die Semiaverroisten wie Aquin und Aegidius als auch die Modernisten in Schule Bonaventuras. Ein weiterer Einigungspunkt beider Ordensschulen, welche gegen Sigers Artisten in der Rue du Fouarre auffuhren, war die Ablehnung des Kommentators als averroistischen Häretikers. Dies konnte die Schule des ersten Averroismus selbstverständlich nicht tun, da sie gemäß der *Zweiten Analytik* die generische Unterschiedlichkeit der wissenschaftlichen Erforschung von Theologie und Philosophie postulierte. Die Auffassung der einen Wahrheit stellte die heilige Wissenschaft über die philosophische Spekulation. Die Philosophie ist für die Semiaverroisten Aquin und Aegidius nur eine Dienerin der Theologie. Aber die unitären Theologen und Aristoteliker Aegidius und Aquin lehnten den primitiven Aristotelismus der *Modernorum* bei der Auslegung von *De anima* ab. Diese Schrift wurde an der Rue du Fouarre bereits seit einer ganzen Generation (seit dem Jahr 1255) laut der Interpretation von CMDA in der Sizilianischen Schule kommentiert. Daher nahmen die neuen Expositoren des Aristoteles das Model der Einheit des Intellektes gemäß der in der Rue du Fouarre gegebenen Auslegung dvon CMDA an; doch, sie lehnten aber deren Verteidigung des Averroës und auch die Separation der Theologie und Philosophie ab. Das Ergebnis war eine neue Figur des averroistischen Averroës, im Modus von Aquins und Aegidius‘ thomistischem Semiaverroismus verfasst. Bazáns Anonymer und der dritte Teil der Oxforder Handschrift legen alle diese widersprüchlichen Charakteristiken des beginnenden Thomismus im Modus der ursprünglichen *Lichtung* von Wahrheit und Unwahrheit dieser Schule dar. So ein fähiger und sophistischer Author aus der Schule des ersten Averroismus war zu jener Zeit außer Thomas von Aquin nur Aegidius Romanus. Dieser Monch aus dem Orden der Augustinianer (*Ordo Eremitarum Sancti Augustini*) war ein guter Kenner Sigers von Brabant und Thomas von Aquin. Aegidius stand zu dieser Zeit außerhalb von Bonaventuras Schule und auch außerhalb der aristotelischen Artisten in der Rue du Fouarre. Erst nach deren Vertreibung im Jahre 1277 konnten die Thomisten und die Modernisten die artistische Fakultät besetzen. Dann begannen die Repräsentanten der *sophistae Latini* under die Führung der akademischen Furien siegreich über *via Modernorum* schreiten. Diese semiaverroistische Mittelposition, welche sophistisch zwischen den Schulen des ersten und des zweiten Averroismus balancierte, wird klar in beiden anonymen Schriften belegt. Die erste Schrift bemüht sich um eine sophistische Trennung von Sigers Interpretation von *De anima*. Im ersten und zweiten Teil der Handschrift O blieb Aegidius ein Averroist im porretanischen Modell der toledischen Schule. Der Bruch in seiner Position wird im dritten Teil der Handschrift O datiert, wobei er spätestens im Jahr 1268 nach Aquins Auslegung des Aristoteles zu einem Semiaverroisten wurde. Dessen Position verteidigte er um das Jahr 1269–70 nach der Ankunft Aquins in Paris gegen Pecham, was *Anonymus Bazán* darlegt. Die Hermeneutik zeigte die Anknüpfung von beiden Traktaten im Kontext der damaligen Streitigkeiten um das Jahr 1270 und erklärte darüber hinaus die Übergangsphase zwischen beiden Handschriften (O I–II und III). Aegidius verteidigte den resultierenden modernistischen Dualismus am Ende seiner akademischen Laufbahn, nach der definitiven Auflösung der Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre. Aegidius Romanus, der excellente lateinische Sophist und der erste Thomist, ist der einzige mögliche Autor der anonymen Schriften, welche in den Jahren 1266–68 (O I–II) und dann in den Jahren 1268–70 (O III und *Anonymus Bazán*) entstanden sind.

## 4.4 Synthese des ersten Averroismus (Siger von Brabant)

Magister Siger von Brabant befand sich nicht in der komfortablen Lage des Dominikaners Albert des Großen, der Bischof von Regensburg wurde und dem von ihm gegründeten *studium generale* in Köln vorstand. Er war auch nicht in der Situation Thomas‘ von Aquin, welcher Ende 1269 aus dem päpstlichen Rom an die Pariser Universität kam und von der päpstlichen Autorität und dem Dominikanerorden geschützt war. Der brillante Philosoph, Logiker, Metaphysiker und weltliche Priester musste mit den lateinischen Sophisten lange als Magister der artistischen Künste debattieren, weil sie an den Pariser Schulen der Bettelorden tätig waren. Er dozierte an der wichtigsten philosophischen Fakultät des lateinischen Westens und wurde dort auch zum Rektor der Pariser Artisten. Die Modernisten erhielten den Lehrstuhl an der Pariser Universität im Jahre 1255 und zur Zeit Sigers gewannen sie schon einen beträchtlichen Einfluss. Nach der Edition von *De intellectu et intelligibili* (ca. 1257) und während der Herausgabe der Kommentare zum aristotelischen Korpus, Albert lehnte eine Diskussion mit den Anhängern des zweiten Averroismus ab, weil er ihre Argumente für lächerlich hielt. Er wollte nicht um das Jahr 1270 nach Paris reisen, um die Schlichtung des dortigen Streites zwischen den Vertretern des ersten und des zweiten Averroismus zu unternehmen. Diese undankbare Rolle zufiel seiner besten Studenten, Thomas von Aquin. Aber die philosophische Geschichte des Westens wurde damals in Paris, und nicht in Köln geschrieben. Das wurde fatal für Siger persönlich und für die westliche Philosophie im Allgemeinen. In der Philosophie hatte sich bezüglich Sigers Reputation indes schon so manches geändert.[[188]](#footnote-188) Die schon zitierte Studie von Gauthier leistete den wichtigsten Beitrag, weil sie akademische Position Sigers an der artistischen Fakultät rehabilitierte (Gauthier 1983, 1984). Dieser kritische Kenner des Mittelalters machte den ersten Schritt zur Rehabilitierung der Philosophen des ersten Averroismus, die von Étienne Gilson eingeleitet wurde. Er untersuchte, ob die beschuldigten „Averroisten“ wie Siger überhaupt die Theorie der zweifachen Wahrheit verteidigten (Gilson 1921, 51‒69). Sigers Auslegung der Schrift *De anima* stand sowohl gegen die objektive Ontotheologie (Bonaventura, Pecham) als auch gegen die halbherzige Lösung der Anhänger des ersten Averroismus (Albert, Aquin, Aegidius).

Sigers Rolle bei der Ablehnung der lateinischen Sophisten und der Modernisten entspricht der Einordnung des Brabanter Magisters in der *Göttlichen Komödie* in die Gruppe der Hauptrepräsentanten des ersten Averroismus. Der Weg der vierten Sonnensphäre folgt der Logik, welche durch das Primat der Philosophie Sigers gegebenen wird. Die Zeitachse würdigt berühmte Theologen der Kirche (Gratian, Petrus Lombardus, Boethius, Bede der Ehrwürdige und Richard von St. Victor). Anbetracht der Gegewart, Dante trennte zuerst die Theologen Albert und Aquin (*Paradiso* 10.64–99) deutlich von Siger als dem einzigen Philosophen. Er schloss den gesamten Abschnitt als der Beste von allen (vv. 136–38). Dante war ein wahrer Dichter im Modus der göttlichen *alétheia*, geleitet von den göttlichen Musen und nicht von den objektiv gebildeten Furien. Die Untersuchung der Philosophie von Siger muss Dantes Laudatio vollständig rechtfertigen. Die Struktur der Verse und ihr Inhalt beweisen eindeutig, dass der Titel *Expositor Novus* nicht an Aquin, sondern an Siger vergeben wurde. Zunächst müssen wir finden, in welchen Punkten sich Siger als Philosoph von gepriesenen Theologen wie Aquin und Albert unterscheidet. Daher ist es nötig, sachliche Gründe anzuführen, warum dieser von der musischen Wahrheit geführte Dichter Siger in der *Göttlichen Komödie* als den größten Philosophen seiner Zeit schätzte und warum er diesen Titel nicht Aquin gab. Dante charakterisierte Sigers unsterbliche Verdienste genau im Geiste des bescheidenen und unauffälligen Magisters, also lakonisch knapp und absolut klar.[[189]](#footnote-189) Der zitierte Vers hebt den grundlegenden Charakterzug von Sigers Denken hervor, welches fähig ist, auf klare und demonstrative Art und Weise beneidenswerte Wahrheiten darzureichen (*silogizzò invidïosi veri*). Der Verb „*silogizzò*“ angewandt nur für Siger ist überaus wichtig, wenn man die Deklaration der Magister in Rue du Fouarre im Jahre 1272 betrachtet (kap. 4.3.3). Es handelt sich nicht um Lob der „Logiker“ Siger, man gewöhnlich annimmt, sondern um Lob der „*pars Sigeri*“ als der besten Ausleger der Schrift *Zweiten Analytik*. Nur die Gruppe der ersten Averroismus geleitet von Siger trennte die Theologie von der generisch unterschiedlichen Philosophie. Aus diesem Grund ist Siger der einzige Philosoph, der sich von Theologen wie Albert und Aquin unterscheidet. Sie haben die Separation der Wissenschaften innerhalb des deduktiven Syllogismus, der den wissenschaftlichen Beweis (*demonstratio*) erbringt, nicht korrekt vorgenommen. Dante wusste genau, was der wahre Grund für die Kontroverse um 1270 und die Verurteilung im Jahr 1277 war. Diese „unangenehmen“ (*invidïosi*) philosophischen Wahrheiten erweckten indes den Unwillen der kritisierten Repräsentanten des Semiaverroismus (Aegidius, Aquin, Albert) und vor allem Intrigen und Zorn der abgelehnten Repräsentanten des zweiten Averroismus (Bonaventura, Pecham, Kilwardby). Das ist die zweite Bedeutung des Terminus „*invidïosi*“, welche Dante nicht zu betonen vergaß, da er Sigers akademischen Fall brachte. Aus diesem Grund ist Dantes Form der poetischen und philosophischen Lichtung, in der er das Wesen der Kontroverse von 1270–77 mit musikalischer Wahrheit erfasst, grundsätzlich zu würdigen. Siger hat gegenüber den Modernisten und lateinischen Sophisten den Machtkampf zwar verloren (Dante wusste das zu gut), aber sicher nicht die philosophische Wahrheit. Die musische Hermeneutik der Objektivität bestätigt eindeutig das Lob von Dante, das sich in der pythischen Bestimmung „*invidiosus*“ versteckt. Die Hermeneutik der Objektivität bestätigt eindeutig die Charakteristik Dantes und verleiht Siger den scholastischen Ehrentitel „*Doctor Invidiosus*“mit allen musischen Konnotationen, welche zu diesem Titel gehören. Siger ist ein „*invidiosus*“ Philosopher, den man bewundern und beneiden muss, denn er war und ist der größte Averroes-Kenner aller Zeiten. Er war der einzige Philosoph der Spätscholastik, der die „Meta-Physik“ des Kommentators von der Metaphysik Avicennas im Grund trennte. Zum Hass der akademischen Furien (*invidïosi*) gesellte sich die mit der Verdrängung von Sigers Metaphysik gepaarte modernistische *damnatio memoriae* im Modus der *Verkehrung ins Gegenteil*. Die archaische Hermeneutik folgt grundsätzlich dem Einfluss der Musen, welche eine neue Form der göttlichen Komödie erschaffen. Dante repräsentiert der Sprecher der Musen im Modus der musischen Wahrheit. Dantes Pantheon symbolisiert wahrheitsgemäß die denkerischen Verdienste der Hauptakteure des ersten Averroismus. Der weltliche Priester und Philosoph Siger steht über Albert und Aquin, den wichtigsten Denkern des Predigerordens. Als letzter Denker in der Reihe vollendet er die philosophische Reise der Sonne durch die brillante Korrektion von Alberts und Aquins Haltung in der Frage der Einheit der Person und des Intellektes. Dante bestätigt die zeitgenössische Charakteristik des Brabanter Magisters als des ersten Intellektuellen des Westens, für den die Philosophie zu einer auf sokratische Weise undankbaren Berufung wurde.

Die Hermeneutik erforscht Sigers Philosophie in der vorliegenden Linie Dantes. Er war Sigers philosophischer Schüler, wenngleich sie sich wahrscheinlich nie begegneten. Der hervorragende Kenner der philosophischen und politischen Streitigkeiten der damaligen Zeit beatifizierte Siger durch die Ansiedlung im Paradies, was in der katholischen Kirche bislang nicht an der Tagesordnung ist. Die kirchliche Beatifikation erlebten Bonaventura, Albert und Aquin; aber die Dichter sind häufig Propheten neuer Zeiten. Dantes Begleiter Vergilius durfte ebenfalls nicht mit Dante ins christliche Paradies einziehen. Sigers Kampf gegen die objektivistische Konstruktion der Metaphysik und für die Einheit der Person blieb ganze Jahrhunderte lang unverstanden, ebenso wie Dantes Bewertung Sigers in der *Göttlichen Komödie*. Die Hermeneutik der Objektivität folgt der verborgenen Wirkung der *a/létheia* bei der Entstehung der Objektivität im Modus des epochalen Irrtums*.* Deswegen müssen wir Sigers Philosophie mit Rücksicht auf dessen brillante Interpretation des Averroës in der aristotelischen Linie deuten. Siger lehnte den Averroismus aller Art ab, weil er eine authentische Auslegung des Averroës in der aristotelischen Linie von *De anima* deformierte. Der syllogistisch argumentierende Magister legte phänomenologische Analyse des Denkens im Rahmen der vollen Einheit der Person dar. Seine brillante Interpretation von CMDA stoppte etwa für ein Jahrzehnt das siegreiche Vorgehen der Modernisten in Paris. Die Moderne weiß, dass Wissen nicht wahr sein muss, aber es muss mächtig sein. Deshalb vergisst sie nie ihre verlorene Gigantomachie um Substanz, wenn sie ihre *damnatio memoriae* über sie verhängt. Modernisten müssen die Niederlagen unter dem Einfluss der Furien zu ihrem eigenen Vorteil manipulieren (Verkehrung ins Gegenteil). Die Hermeneutik ist aus Sigers Werk vor allem an denjenigen Themen interessiert, welche für die Entstehung der Objektivität bedeutend sind. Die Auslegung muss der angedeuteten Linie Dantes folgen. Wie verteidigt Sigers Traktat *Quaestiones in tertium De anima (*QIIIDA, ca. 1265) die Linie des ersten Averroismus und gegen wen? Warum kritisiert Siger explizit Albert den Großen und Thomas von Aquin in seinem zweiten Werk *De anima intellectiva*? Warum haben diese beiden in der Philosophie herausragenden Persönlichkeiten (*precipui viri in philosophia*) keine vollständige Lösung der Einheit der Person? Zugleich an zwei Fronten zu kämpfen zahlt sich nicht aus, schon gar nicht in der bewegten Zeit 1270–77. Siger behauptet, dass Albert und Thomas in der entscheidenden Frage der Einheit der Person versagten und nicht im Stande waren, alle Antinomien hinsichtlich des menschlichen Intellektes und der Seele wahrheitsgemäß zu synthetisieren. Der Originalbeitrag Sigers, welcher die Fehler des ersten und des zweiten Averroismus ablehnte, endete notwendigerweise in der Seinsvergessenheit der Moderne. Die objektive Metaphysik folgt nicht der Wahrheit als Unverborgenheit (*a/létheia*). Dante war sicher nicht ein Objektivist, als er die göttliche Komödie der Modernisten beobachtete. Das sophistische Simulakrum Sigers ist durch die westliche Objektivität gegeben, welche von der negativen Bewertung von Sigers „Averroismus“ und heute nur mehr des „Semiaverroismus“ beeinflusst ist. Sigers Auffassung der Einheit der Person determiniert jedoch auf verborgene Weise durch Dantes Werk das zeitgenössische Irrenhaus des westlichen Denkens („Irre“), indem sie die wahre und vergassene Gestalt des europäischen Humanismus begründete (Kap. 6.2). Siger verlor Gigantomachie um die Person als völlig einheitliche hyparchische Substanz. Er war der letzte authentische Aristoteliker (und Rektor) der Universität von Paris und schloss die Reihe herausragender Persönlichkeiten wie Johanne Blund, William von Auvergne, Guillelmus de Sancto Amore. Da das akademische Paris die Stunde ihrer Wahrheit nicht erkannte, folgten der Zerfall der Person und der Zerfall der Pariser Universität. Der Niedergang dieser Universität in der Epoche der Aufklärung stellt die historische Konsequenz der Niederlage der kritischen Philosophie im Jahre 1277 dar. Abelards ursprüngliche, in die Kathedralschule *École de Paris* umgestaltete Schule hatte diese christliche Einheit der Person zum ersten um das Jahr 1200 in Blunds Schule erschaffen. Ihre modernen Nachfolger lehnten es ab, diese existenzielle Definition einer Person auf originelle Weise im Modus „*augere*“ zu bewahren. Aufgrund des Niedergangs der „*auctoritas*“ der Universität auf dem Gebiet der authentischen Philosophie gab es keinen Akt des „*tradere*“ mehr in Bezug auf die Einheit der Person. Es war das Ende der wahren christlichen Version des authentischen Aristotelismus, weil die kritische Philosophie, die auf deduktiven Beweisen beruhte, streng von der Theologie getrennt war. Mit dem Verschwinden der Person und letztendlich des modernen Gottes ist das von Falsafa begründete Phänomen der humanistischen Vereinigung von Gott und Mensch (*religio*) auch verschwunden (OBJ I, Kap. 2.4.3). Durch die Zerstörung des kritischen Denkens destruierte die Moderne die grundlegende Triade „*auctoritas–religio–traditio*“ (Arendt 1961, 91–142), welche die historische Identität des Westens schuf. Daher sagt Arendt zurecht durch Zitierung des Dichters René Char, dass der Moderne kein Testament vorausging.[[190]](#footnote-190) Die Musen sprachen durch Dante im poetischen Modus der *alétheia*, um den Nihilismus der objektiven Moderne und Postmoderne zu demaskieren.

### 4.4.1 Streit um die zweifache Wahrheit

Die Hermeneutik geht von Gauthiers oben angeführter These aus, wonach die Schrift *Quaestiones in tertium De anima* (im Weiteren nur QIIIDA) etwa in den Jahren 1265–66 und ziemlich bald nach der Eröffnung von Sigers Lehrtätigkeit an der Pariser Universität geschrieben worden ist (Gauthier 1983, 201). Zu dieser Zeit weilte Aquin noch in Italien. Siger reagiert in dieser Schrift unter anderem auch auf Aquins Auffassung des Intellektes vor dessen zweiter Ankunft in Paris in der zweiten Hälfte des Jahres 1269. Sigers Deutung der Einheit der personalen Existenz und des Intellektes geht sowohl von Averroës‘ als auch von Avicennas Deutung des Aristoteles aus. Die Logik von Sigers Argumentation in seinem wichtigsten Traktates ist nicht zufällig. Die Aufteilung der QIIIDA in vier Fragenkreise ist sehr wichtig und folgt der grundlegenden Argumentationslinie des CMDA, welche im Modus der Sizilianischen Schule gegeben ist. Der Unterschied zwischen dem Intellekt und den übrigen Fähigkeiten der Seele (1) führt zur Analyse über das Wesen des Intellektes (2). Die Definition des Intellektes ist durch den personalen Erkennungsakt gegeben (3), welcher eine allgemein gegebene humanistische Definition des Menschen als denkenden Wesens im Rahmen seiner spezifischen Stellung in der intelligiblen Struktur des gesamten Kosmos darreicht (4). Siger definiert die Stellung des Menschen im Rahmen eines ganzheitlich gegebenen Humanismus, der sich auf die volle Einheit der Person stützt. Dante hat diese Linie in seinem Traktat *De Monarchia* übernommen. Die Hermeneutik der Objektivität muss die Theorie des Intellektes ebenso exakt und aufmerksam deuten wie dieser brillante Kenner des Aristoteles und des Averroës. Die Deutung der Fähigkeiten der Seele beginnt bei den naturwissenschaftlichen Schriften des Korpus. Dies ist ein Charakteristikum der Sizilianischen Schule und ihrer Interpretation „*ad mentem Averrois*“. Aristoteles löst im Werk über die Entstehung der animalischen Lebewesen (*De generatione animalium*) die Frage der drei Potenzen der Seele (nutritive, sensitive, rationale). Diese Fähigkeiten des einzigartigen Organismus sind konzeptuell im Samen als dessen Potenz gegeben, existieren jedoch aktuell lediglich im beseelten Individuum oder oder in der Person mit ihren somatischen und intellektuellen Fähigkeiten (*De gen. anim*. 736b14). Der Akt des Gehens hängt von den Beinen als körperlichem Organ ab. Daher gilt, dass die körperlichen Potenzen nicht als äußerliches Prinzip zum Akt des Lebens treten können (ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν; 736b24). Diese hyparchische Bestimmung der leiblichen Potenzen bestimmt Sigers Definition der somatischen Seele. Die Einheit der Existenz wird auf dem Niveau des körperlichen Aktes des Lebens (ἐνέργεια σωματική, 736b22). Der Ausgangspunkt von Sigers Definition des menschlichen Intellekts ist die erste unteilbare Substanz, welche sowohl körperlich als auch seelisch und Intellektuell durch den so gegebenen Akt der individuellen Seele existiert (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12). Rufen wir uns die zentrale Bedeutung des Adjektivs „*ipse*“ (τοιαύτης) in Erinnerung, welche im Streit zwischen Siger und Aquin um die Ipseität von Person Seele und Intellekt aufscheint (*homo ipse intelligit*). Der Körper ist die erste Substanz (*hoc aliquid*), welche hyparchische Aktivitäten in Bezug auf verschiedene psychische Potenzen und Fähigkeiten entfaltet. Die Person ist Träger des einzigartigen Aktes des Lebens und dessen sinnlicher Funktionen.

Eine andere Situation herrscht hinsichtlich des Intellektes, der einer immateriellen Natur ist. Aristoteles konstatiert im selben Teil der Schrift, dass der Intellekt dank der einzigartigen göttlichen Natur (θεῖον εἶναι μόνον) im Hinblick auf die körperlichen Funktionen als einzige Aktivität der Seele (τὸν νοῦν μόνον) begriffen werden, welche von außen zu den körperlichen Potenzen gelangt ist (θύραθεν ἐπεισιέναι). Die Tätigkeit des Intellektes hat keine Verbindung mit irgendeinem körperlichen Organ (οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ ἡ σωματικὴ ἐνέργεια, 736b26‒28). Siger zitiert den Ausspruch aus Aristoteles‘ Werk *De generatione animalium* II.3, nach welchem einzig und allein der Intellekt von außen in die Seele gelangt (νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, 736b27). Der Kommentar führt dieses Zitat gleich in der Einleitung an (*solus intellectus est ab extrinseco*;QIIIDA, q. 1, p. 3.48‒49). Siger definiert durch die Interpretation von *De generatione animalium* II.3 zwei grundlegende Gegebenheiten, an welche sich die wahre philosophische Lehre über die Seele und den Intellekt nach Aristoteles halten muss. Der Intellekt existiert als seelische Erscheinung lediglich im Akt der Existenz der Person als eine hylemorphische Substanz im Modus *simpliciter* und *actualiter*. Zugleich gilt jedoch im Hinblick auf die immaterielle und abgeteilte Natur des Intellektes, dass der Intellekt kein Bestandteil der körperlichen Funktion des Organismus ist. Der Intellekt bedarf zu seiner Funktion keines Sinnesorganes, und sein Akt bezieht sich auf die existenziell gegebene Seele als belebender Form des einzigartigen Körpers. Der Intellekt wird durch seinen Akt von der somatischen Funktion der Seele getrennt, aber keineswegs vom Akt der Subsistenz der ersten Substanz. Beide Phänomene, die Siger untersucht, machen grundlegende Erfahrungen eines jeden von uns. Die Tätigkeit und das Wesen des Intellekts sind immateriell; dabei der Intellekt ist an die hylemorphisch gegebene erste Substanz als seinen persönlichen Wirkungsakt gebunden. Die erste Quästion, welche die Natur der Seele traktiert, umfasst beide Antinomien im ausgesprochenen Gegensatz zum zweiten Averroismus. Die Moderne definiert die Seele als Kollektion der Hypostasen, oder *simpliciter* gegebenen objektiven Substanzen. Siger verteidigt prinzipiell die substanzielle Einheit der Person, welche im Hinblick auf die immaterielle Natur des Intellektes gegeben ist.

„Es muss gesagt werden, dass das intellektuelle Erkennen in der Seele nicht zusammen mit deren vegetativen und animalischen Funktionen begründet ist (*non radicantur*), welche in der realen ersten Substanz gegeben sind (*in eadem simplici*). Der Intellekt ist mit diesen Funktionen in einer und derselben im Körper gegebenen Seele verbunden (*in eadem anima composita*). Da der Intellekt immateriell einfach ist, knüpft er nach seiner Entstehung an die vegetativen und animalischen Fähigkeiten der Seele an. Diese Verbindung erschafft nicht die einfache Seele, sondern die zusammengesetzte (*non faciunt animam simplicem, sed compositam*).“ [[191]](#footnote-191)

Die Spannung ist zwischen der Natur der sinnlichen Seele (*animam simplicem*) und dem Akt der intellektuellen Seele (*animam compositam*) gegeben. Die menschliche Seele ist deswegen ein formal gegebenes Kompositum, weil sie das materielle sinnliche und immaterielle intelligible Erkennen beinhaltet. Der immaterielle Intellekt ist nicht auf die gleiche Weise an die Seele gebunden wie die materiell gegebene nutritive und sensitive Komponente der Seele (*intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo*). Diese sinnlich bestimmten Potenzen existieren durch die Körperorgane und bilden daher mit dem hylemorphischen Wesen der ersten Substanz eine *simpliciter* gegebene Einheit. Der Intellekt ist im Hinblick auf diese körperlichen Akte der Seele einfach und immateriell (*intellectus simplex sit*). Deshalb kommt der Intellekt im Hinblick auf das Sein der Sinne von außen (Aristoteles θύραθεν, Sigers *ab extrinseco*) und dockt am ursprünglichen Akt der Existenz der *simplex* auf gegebenen Seele an, die aus beider sinnlicher Komponenten besteht. Die durch den materiellen Akt der sinnlichen Existenz gegebene Identität verwandelt sich in eine durch den intellektuellen Akt der Existenz gegebene Ipseität. Zur Umwandlung in der Auffassung der Seele beim Menschen kommt es dadurch, dass die Ankunft des immateriellen Intellektes aus der *simpliciter* gegebenen Seele ein neues *compositum* macht (*radicatur cum ipsis in eadem anima composita*). Durch die Verbindung der sinnlichen und der intelligiblen Fähigkeiten wird in der Seele eine neue Art der beseelten Existenz geschaffen. Durch die Ankunft des Intellektes wandelt sich der Akt der sinnlichen Subsistenz in den Akt der verstandesmäßigen Existenz (*in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo*). Die menschliche Existenz weist eine besondere Art und Weise der Integrität des Körpers aus (Aristoteles‘ τοιαύτης, Sigers *ipse*). Beide sinnlichen Komponenten der Seele und des immateriellen Intellektes verbinden sich in der Person als einer durch die zusammengesetzte Seele als Form des Körpers belebten Substanz. Der nächste Satz definiert diese Lehre als authentische Auslegung des Kommentators, welcher auf neue Weise Aristoteles‘ Lehre interpretiert hat. Siger weiß genau, was im Originaltext von *De anima* gegeben ist und worin die geniale Interpretation der Einheit der Person im CMDA besteht.

„Daher behauptete Averroes, dass nach Aristoteles die vegetativen, sinnlichen und intellektuellen Komponenten eine Seele in einem gemeinsamen Substrat (unam animam in subiecto) bilden. Das ist richtig: Sie schaffen eine zusammengesetzte Seele (unam compositam), keineswegs eine einfache Seele.“ [[192]](#footnote-192)

Der erste Teil spricht von der substanziellen Einheit der drei Potenzen der einen Seele (*vegetativum, sensitivum et intellectivum*), welche im Rahmen des individuellen Aktes der Seele auf einem hylemorphischen Substrat verbunden sind (*unam animam in subiecto*). Die *subiective* im Körper als Substrat der seelischen Tätigkeiten gegebene Seele existiert *simpliciter*, also als aktuelle Form der hylemorphisch gegebenen ersten Substanz (ἁπλῶς τὴν οὐσίαν, *Anal. Post*. 90a10). Aber der Akt des Intellektes ist auf andere Weise an den körperlichen Akt des Lebens gebunden als das sinnliche Erkennen. Im Hinblick auf die besondere Stellung des Intellektes als immaterieller Fähigkeit gilt, dass die existente menschliche Seele ein einheitliches Kompositum ist (*unam compositam*), welches sich von den organischen Fähigkeiten der Seele unterscheiden, die *simpliciter* auf dem körperlichen Substrat gegeben sind (*non autem unam simplicem*). Dieser Unterschied wurde in den anonymen Schriften im letzten Kapitel durch den Unterschied zwischen dem immateriellen und daher äußerlichen Akt des von den sinnlichen Fähigkeiten der Seele getrennten Intellektes gedeutet. Der Intellekt ist in der Person „*subiective*“ gegeben und wird „*obiective*“durch die aktuellen Phantasmen aktualisiert, welche zum Erkennen des Intellektes vonnöten sind. Der Intellekt, wie er von Siger definiert wird, ist weder eine Hypostase des Porretans noch eine avicennische Substanz, sondern hat den vollen Charakter einer eigenständigen Aktivität der körperlichen Seele (*inmixtus*). Sonst gäbe es nicht die von den Philosophen postulierte Unsterblichkeit der Seele und den göttlichen Charakter des Intellekts. Der Intellekt ist vom Standpunkt seiner Tätigkeit aus vom leiblichen Dasein als sinnlich gegebene hylemorphische Substanz getrennt. Diese Argumentation bildet die Definition zwischen Intellekt und Körper im Modus *subiective* und *obiective*. Diese Definition von „*subiective–obiective*“ nach Siger und Averroës geschaffen, sie ist nur in den Schriften *Anonymus Giele* und in der *Münchener Handschrift* zu finden. Die beiden semiaverroistischen Schriften des Aegidius enthalten diese Lehre nur formal (*Manuskript Oxford, Anonymus Bazán*), da sie keine Verbindung zur Schrift CMDA und zu der Lehre der sizilianischen Schule haben. Das Zitat fasst unter Hinweis auf beide klassischen Autoritäten den vorausgegangenen Teil der Auslegung als authentische Lehre des ersten Averroismus zusammen. Siger schätzt die Interpretationsleistung des Averroës hoch. Dieser hatte unklare Stellen in Aristoteles‘ Lehre über die Seele und den Intellekt modifiziert. Aquin und Aegidius lehnten eine solche Interpretation ab (Kap. 4.4.2). Anders als Alberts Auslegung des *intellectus speculativus*, die er bereits um 1242 gegeben hatte, wollten sie die Tätigkeit des Intellekts nicht nach CMDA definieren. Sigers Version des ersten Averroismus zeigte gleich am Anfang des Traktates die Besonderheit des Menschen und dessen besondere existenzielle Einheit. Die Seele ist als Form dank der unterschiedlichen Natur des immateriellen Intellektes zusammengesetzt und auf dem einen hylemorphischen Substrat gegeben (*subiectum*). Die Einleitung hat darüber hinaus dargelegt, dass der beneidenswerte Magister im Unterschied zu den modernen Sophisten und Averroisten den Wert des klaren Denkens und die genaue Bedeutung der Worte im Geiste von Dantes „*silogizzò invidïosi veri*“*.* Alle seine Ausdrücke sind mit den genau gegebenen logischen und metaphysischen Bedeutungen, welche man richtig unterscheiden und interpretieren muss. Es ist kein Wunder, dass die vom Motiv des intellektuellen Neides und der autoritären Intrigen getriebenen lateinischen Sophisten aus Siger einen Averroisten machten.

Die einleitende Quästion reichte die Phänomenologie der seelischen Akte des Menschen dar, welche durch spezifische Wirkung des Intellektes gegeben sind. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Akten der Seele gaben zwei grundlegende Richtungen vor. Erstens: Der Mensch existiert nur in einer Substanz und eine Pluralität der Substanzen ist ausgeschlossen. Zweitens: Der Intellekt ist als universelle immaterielle Potenz und gemäß *De generatione animalium* II.3 gegenüber der sinnlichen Seele und dem organischen Körper von außen gegeben. Beide Punkte bilden eine beobachtete Erscheinung, in einer realen Substanz gegeben, welche jeder von uns persönlich erfahren kann. In Einklang mit CMDA existiert jeder Akt des Denkens lediglich im Rahmen des personalen Aktes der Existenz auf einem hylemorphischen Substrat des im Modus „*ipse*“ erfahrenen Körpers (*homo ipse intelligit*). Diese Tätigkeit des personalen Intellektes determiniert die Belichtung von vorne, aus Richtung der Sinne. Das Erkennen verläuft dank der körperlichen Existenz der Person. Der menschliche Intellekt tritt an die *simpliciter* gegebene Seele als Form im sinnlichen Akt heran, um sie in ein besonderes *compositum* umzuwandeln. Desewegen ist der Intellekt als „*inmixtus*“ nur „*obiective*“ auf den Körper gebunden (*ab extrinseco*); doch, er ist „*subiective*“ als spezifische Fähigkeit in der Seele gegeben, die eine einzige Form des Körpers ausmacht. Da sich das Vermögen des Intellekts auf sinnliche Handlungen im Modus „*obiective*“ bezieht, verwandelt der Intellekt die Seele in einen neuen Zustand, der „*anima intellectiva*“ genannt wird und der bereits eine besondere Art von zusammengesetzten Tätigkeiten (*compositum*) darstellt. Der immaterielle Intellekt im Menschen ist weder eine selbstständige Form wie im Semiaverroismus noch eine Substanz wie im zweiten Averroismus. Die zweite Quästion hat daher kein Problem mit der Ablehnung der göttlichen Natur des menschlichen Intellektes, welchen einige antike Philosophen univok mit der Ersten Ursache begriffen. Dank der objektiven Verbindung verschiedener Fähigkeiten basiert der menschliche Intellekt auf sinnlichen Phantasmen; daher kann er nicht den Charakter eines getrennten aktiven Intellekts haben.

„(…) der Intellekt des Ersten Bewegers ist schließlich und endlich Güte, Einfachheit und Vollkommenheit. Unser Intellekt ist jedoch nicht Güte, Einfachheit und Vollkommenheit, da ihm auch eine bestimmte Potenz zugeordnet wird. Unser Intellekt steht in der Potenz gegenüber jedem Verständnis offen, und er versteht deshalb durch sinnliche Vorstellungen (*intelligit cum phantasmate*).“ [[193]](#footnote-193)

Im Gegensatz zum tätigen schöpferischen Intellekt (*Primum Agens*) stellt der menschliche Intellekt ein Kompositum aus Potenz und Aktualität (*sit ei admixta potentia*). Der zusammengesetzte Charakter der Seele wird durch die Belichtung des Intellektes von vorne determiniert. Der rezeptive Intellekt befindet sich im Hinblick auf das Erkennen lediglich in der Potenz (*potentia unumquodque intelligibilium*) und erkennt nur durch die sinnlichen Phantasmen (*intelligit cum phantasmate*). Die Getrenntheit des menschlichen Intellektes ist dadurch gegeben, dass die durch das Objekt des Denkens primäre Aktualisierung außerhalb des Intellektes im sinnlichen Erkennen gegeben sein muss. Daher ist der Intellekt keine hypostasierte Spezies oder ein Habitus der avicennischen Selbstreflexion, welche im substanziellen und immer aktuellen Intellekt des „fliegenden Mannes“ gegeben ist. Die grundlegende Eigenschaft des menschlichen Intellekts geht von der unmittelbaren Erkenntnis des Körpers aus, die wir direkt und kausal (*ex inmediatis*) erfahren. Die zusammengesetzte und individuelle Seelenform ist nicht substanziell mit Hilfe der *ad hoc* gebildeten Materie der dritten Art gegeben, wie es im zweiten Averroismus der Fall ist. Siger lehnt jedwede Substanzialisierung des menschlichen Intellektes ausdrücklich ab, inklusive der spirituellen Materie von Rufus und Bonaventura (*dicitur a Quibusdam quod duplex est materia*).[[194]](#footnote-194) Die mathematische Abstraktion wird von der Materie in deren sinnlich wahrgenommenem hylemorphischem Sein abgeleitet (*ad suum esse est sensibilis*). Daher verfügen deren Konzepte über keine eigenständige Existenz außerhalb des die mathematischen Bedeutungen aus dem sinnlichen Erkennen abstrahierenden Denkens (*in mathematicis sit materia sensibilis intelligibilis*). Damit wurde die Möglichkeit der numerischen Individualisierung des Intellektes unsinnig. Der Intellekt ist real, da er in der Art „*subiective*“ existiert, das heißt in der entelechischen Seele, die als immaterielle Form des Körpers gegeben ist. Die Komposition der intellektuellen Seele ist auf dem Niveau der Fähigkeiten des Intellektes gegeben, welche durch die Vermischung von Potenz und Aktualität im Prozess der immateriellen Art und Weise des Erkennens entstanden sind. Der Vorteil der immateriellen Natur des potentiellen Intellektes liegt darin, dass er über einen universell rezeptiven Charakter im Hinblick auf alle erkennbaren Formen verfügt. Die Betonung auf der Potenzialität des von vorne belichteten Intellektes gewährleistete die Erfüllung von Aristoteles‘ Grundthese (*De anima* 431b21), dass die Seele potenziell alles sein muss, um alles zu erkennen (*anima est quodammodo omnia*). Die immaterielle Seele ist die Form für die Fähigkeit des immateriellen Intellektes, welcher im Hinblick auf das durch die Sinne weitergegebene aktuelle Erkennen als universelle Potenz funktioniert. Daher ist der rezeptive Intellekt im Hinblick auf das Erkennen wirklich alles. Die Deutung zeigt, dass die zweite Quästion den methodologischen Charakter der prinzipiellen Bedeutung besitzt. Die brillante Deutung des Erkennens lehnte nicht nur die schizophrene Bestimmung der Person ab, sondern auch die unitäre Ontotheologie, auf welcher diese problematische Lehre der *Modernorum* steht. Die Ablehnung der durch Abstraktion aus der realen Materie gegebenen und daher nur in der Seele existenten mathematischen Entitäten lehnte auch jedwede numerische Definition von Intellekt und Seele ab.

Die Erforschung der Seele umfasst in sich die philosophische und theologische Frage der Ewigkeit von Welt und Seele, worin die beiden Hauptthemen der Streitigkeiten von 1270–77 bestanden. Siger verteidigt ebenso wie Averroës grundsätzlich die Argumentation aus Aristoteles‘ *Physik* und *Metaphysik*, weil nur diese den wahren metaphysischen Rahmen der Lehre der Seele bildet. Da das *compositum* der Seele dank dem Intellekt nicht materieller Natur ist, konnte die intellektuelle Seele nicht gemäß Aristoteles‘ *Physik* entstehen, also in einer an die Verwandlung und die Bewegung des Körpers gebundenen Zeit (*transmutatio*).[[195]](#footnote-195) Intellekt und Seele sind immaterieller Natur. Jedwede in der Form des subsistenten Seins gegebene Form der Materie ist ausgeschlossen, weil sie eine Veränderung der materiellen Substanz in der durch Bewegung und Wandel gegebenen Seit voraussetzt. Der immaterielle Intellekt und die Seele schließen indes nicht die Erschaffung *ex nihilo* aus. Die Erschaffung der Seele indiziert allerdings in der Philosophie die Frage der Wandlung des Zustands und die Bewegung vor der Erschaffung bzw. die Frage der Erschaffung der Seele oder des Intellektes in der Ewigkeit oder deren ewiger Dauer.[[196]](#footnote-196) Das zitierte *inconveniens* liegt laut Siger darin, dass die Erschaffung der Seele oder des Intellektes eine durch den Übergang vom Nichtsein zum Sein gegebene Änderung an der Ewigkeit vollführen würde (*transmutatio*).[[197]](#footnote-197) Das ist laut Aristoteles im Hinblick auf die Natur des ersten Intellektes als des Unbeweglichen Bewegers inakzeptabel. Die Erschaffung der Seele für die Ewigkeit setzt eine Veränderung im göttlichen Sein voraus (*sua actio esset nova et transmutaretur, si aliquid faceret de novo*). Die Seele ist nach Aristoteles eine dauerhafte kosmische Form, welche in der Zeit der durch die intellektuelle Bewegung des Denkens gegebenen ewigen Dauer existiert (*quoddam est tempus quod est mensura motus continui;* QIIIDA, q. 3, p. 9.39). Diese rein formale Potenz der Seele ist lediglich in der Reihe der formalen und ewigen „jetzt“ gegeben, welche durch die Bewegung des immateriellen Intellektes als reiner kosmischer Form konstituiert werden (*tale tempus non componitur ex ipsis nunc*; ibid, p. 9.40). Siger ergänzt, dass die Schaffung auch dieser dauerhaften Form gemäß der christlichen Lehre nicht behindert würde. Die Seele wurde wie alle mit einem gewissen Maß an Potenz ausgestatteten Dinge erschaffen und existiert im formalen und zeitlosen *nunc*. Diese zeitlose Existenz der *anima intellectiva* ist in der ewigen Dauer der immateriellen kosmischen Intelligenzen gegeben, was nicht im Widerspruch zur göttlichen schöpferischen Ewigkeit steht, welche gänzlich von der Schöpfung getrennt ist. In keinem Fall ist eine Definition der Seele als einer Spezies der dritten Art im universellen Hylemorphismus der *Modernorum* möglich. Die Schöpfung dieser Spezieswürde eine durch die Entstehung der Materie gegebene physikalische Veränderung voraussetzen, was die Aufhebung der Immaterialität der Seele und des Intellektes bedeuten würde. Ähnlich argumentiert die Schrift *De aeternitate mundi* (1272). Die Ewigkeit der Menschheit als Ganzheit kann nicht ebenso wie bei den immateriellen kosmischen Intelligenzen gegeben sein.[[198]](#footnote-198) Der Mensch wird zufällig aus dem Menschen geboren und seine sekundäre Bestimmung im Intellekt ist an das kontingente Vorkommen des materiellen Individuums gebunden. Es ist nicht der Fall in den astralen Sphären, welche notwendigerweise und ewig außerhalb der Materie gegeben sind. Eine ewige Spezies *humana* gemäß dem zweiten Averroismus und den *Nominales* zu postulieren stellt einen Unsinn von geradezu kosmischen Ausmaßen dar. Gott erschüfe ein absolut überflüssiges ewiges Seiendes, welches außerhalb des Vorkommens des Menschen als erster Substanz gegeben wäre. Dieses unnütze Seiende würde im Kosmos als überflüssige, als Verhöhnung aller schöpferischer Rationalität gegebene Spezies existieren (*frivola ratione decepti; De aeternitate mundi*, p. 120.57). Die Menschheit als Art ist nur eine lediglich in unserem Denken in Gestalt von Averroës‘ *quartum genus* im CMDA gegeben. Der kritische Siger trennte die intelligible Spezies und den menschlichen Intellekt von den subsistenten kosmischen Formen. Der Ausschluss der als Exemplaria im göttlichen Denken gegebenen ewigen Speziesveränderte grundsätzlich die Beziehung des ersten Averroismus zur Schöpfung, welche keine ontotheologische Form der Objektivität nach der biblischen Version der in Bonaventuras Schule gegebenen *Oxfordian Fallacy* produzieren. Siger lehnte alle ontotheologischen Spekulationen der Moderne, welche direkt in die göttliche Essenz hineinsehen. Der Grund der Schöpfung oder der Ewigkeit der Seele in der formalen Reihe des *nunc* liegt lediglich im göttlichen Willen selbst. Aus der Sicht der Philosophie lässt sich dazu nichts mehr sagen. Was und wie dieser göttliche Wille bei sich selbst und aus sich selbst gibt, ist absolut gegeben und für uns nur mehr gänzlich unerkennbar. Die ontotheologische Spekulation im Rahmen der *potentia divina* oder der Exemplaria sind im Bereich des natürlichen philosophischen Erkennens inakzeptabel. Die Schrift *Zweite Analytik* postuliert für den wissenschaftlichen Beweis nur das durch die kausale Wirkung der existenten ersten Substanzen determiniertes Erkennen. Der menschliche Intellekt und der Wille sind kein göttlicher schöpferischer Intellekt und auch nicht dessen Willen. Dessen schöpferische Kausalität und Regel kann nicht analogisch, objektiv oder anthropomorph erkennen, wie wir es bei Bonaventuras Moderne finden. Das Erkennen Gottes ist lediglich aus den kausal in der Schöpfung gegebenen sekundären Wirkungen wahr. Das hat Averroës‘ Terminus „Beweis“ (*dalā'il*) dargelegt, welchen Siger und Aquin im Geiste der *Zweiten Analytik* lediglich als Weg in Richtung zur abgetrennten Existenz Gottes definierten (OBJ I, Kap. 2.4.1). Durch die Einführung des zweifachen Weges zu Gott gemäß der Theologie und der Philosophie wurde das Grundargument der ontotheologischen Konstruktion der univok gegebenen Moderne hinfällig. Die Art und Weise, wie Gott die Welt oder die Seele erschaffen hat, gehört nicht in die Philosophie. Gottes Handeln und Denken stehen außerhalb des natürlichen Erkennens des menschlichen Intellektes. Eine Anthropologisierung Gottes à la Bonaventuras zweigeschossigem System der Regeln ist nicht möglich, woran Sigers Kommentar zu *De anima I-II* in der Münchener Handschrift erinnert (Kap. 4.3.2). Achten wir auf die Veränderung der Bezeichnung Gottes als des ersten Bewegers (*Agens Primus*) im Geiste von Averroës‘ Metaphysik, was um das Jahr 1268 von Aquin in der Auffassung der kausalen Wege zur ersten Ursache kanonisiert wird (ST I, q. 2, a. 3).

„Wenn [der erste Beweger] von der Ewigkeit wollte, dass der Intellekt ewig würde, dann ist der Intellekt auch ewig geworden, weil nach der Form des göttlichen Willens kein anderer Gegenstand seines Wollens hätte entstehen können. Wer wissen wollte, ob der Intellekt am Anfang als endlicher oder ewiger erschaffen wurde, der müsste die Form des Willens des Ersten Bewegers erforschen. Aber wer vermöchte ihn zu erforschen?“ [[199]](#footnote-199)

Die Philosophie ist im Stande, sowohl die unbegrenzte Dauer des im Modus der Ewigkeit entstandenen menschlichen Intellektes rational zu belegen (*ab aeterno intellectum fieri aeternum, intellectus factus est aeternus*). Ob Gott dies oder jenes außerhalb der Zeit durch den Akt des absolut abgetrennten und gänzlich souveränen Willens – d. h. die unbegrenzte Dauer oder die tatsächliche Ewigkeit der Seele – erschaffen hat, das ist Sache des Gottes außerhalb des philosophischen Denkens. Der letzte Satz legt dar, warum der Streit um die zweifache Wahrheit bereits um das Jahr 1266 entbrannt ist. Das angeführte Zitat lehnt die unüberlegten Spekulationen des zweiten Averroismus klar ab. Alle ontotheologischen Spekulationen basieren auf der irrtümlichen Voraussetzung, dass der Mensch die Art und Weise des Seins des göttlichen Willens erforschen kann (*opportet eum investigare formam voluntatis Primi*). Die abschließende rhetorische Frage deutet an, dass eine solche Sache nur von einem völligen Wahnsinnigen vollführt werden kann. Abermals wurde Bacons Ablehnung der Modernisten bestätigt, welche gegen die Wahrheit delirieren. Siger will mit dem Gott der *Modernorum* nach der Philosophie von Bonaventura und Pecham nichts zu schaffen haben, dessen Begräbnis von Nietzsche veranlasst wurde. Die philosophische Moderne und nach ihr die Postmoderne wollten ihre mythopoetischen Vorstellungen über die vor der Erschaffung der Welt gegebene göttliche Psychologie nicht aufgeben. Sigers späterer Kommentar zum Buch *De causis* erweitert diese Ablehnung der spekulativen Ontotheologie der Moderne. In Gott kann es keine Potenzialität der in Richtung zur Schöpfung gegebenen schöpferischen Ideen geben. Dadurch würde sowohl das Prinzip der entweder durch das Sein oder Nichtsein der erschaffenen Sache gegebenen Wahrheit als auch das Prinzip der vollen Aktualität des Seins in der ersten Causa aufgehoben.[[200]](#footnote-200) Siger bestätigte die Lehre des ausgeschlossenen Dritten gegen das *tertium ens* des zweiten Averroismus und hob den zweigeschossigen ontotheologischen Bau Bonaventuras auf, welcher die moderne Objektivität begründet hatte (Kap. 4.1.2). Siger sagt im Kommentar zu *De causis* klar, dass die *creatio ex nihilo* ohne jedweden Widerspruch für die Gesamtheit der Schöpfung in der Ordnung der aristotelischen Metaphysik der ewigen Bewegung und der Formen postuliert werden kann. Die erste Ursache würde die *creatio ex nihilo* vor der von Aristoteles postulierten ewigen Dauer der Welt ins Leben rufen (*Quaestiones super Librum de causis*, p. 87.104‒107). Die spätere Entwicklung Sigers bestätigt die Qualität und die argumentative Festigkeit der Grundhaltung der QIIIDA hinsichtlich der lateinischen Sophisten. Die Lösungen wurden bereits um 1265 ausgearbeitet. Siger nimmt den intelligenten göttlichen Willen als eine für den beschränkten menschlichen Verstand nicht weiter zu erforschende Erscheinung, im Gegensatz zur spekulativen Ontotheologie Bonaventuras und Scotus‘ moderner Metaphysik. Die Modernisten machten aus Aristoteles‘ Metaphysik eine moderne Ontotheologie und hatten daher keine Hemmungen, siehe den folgenden Autoritätsstreit von 1277. Das vorausgegangene Zitat aus den QIIIDA fährt daher damit fort, dass es die aristotelische Lehre der Modisten aus der Rue du Fouarre gegenüber der unitären Ontotheologie der Modernisten verteidigt.

„Wenn du erforschst, ob Gott einen ewigen Intellekt erschaffen will und warum er das mehr wollte als die Schöpfung des Intellektes in der Zeit, dann antworte ich, dass Gott das wollte, was er wollte (*dico quod sic voluit, quia voluit*). Sein Wille hängt nicht wie unser Wille von den Dingen ab. Dieser wird zwar nicht von der Gegebenheit der existenten Dinge gezwungen, wird jedoch gleichwohl durch die Dinge determiniert und angeregt (*trahitur et excitatur a rebus*). Aber der Wille des ersten Bewegers wird nicht von den erkannten Sachen determiniert.“ [[201]](#footnote-201)

Der weltliche Priester verteidigt den unergründlichen göttlichen Willen viel radikaler *(sic voluit, quia voluit*)als die damaligen von Bonaventura geführten Franziskaner. Der zweite Averroismus führte in den göttlichen Willen und Intellekt den Bereich der objektiv gegebenen Exemplaria ein, welche der Gegenstand der menschlichen Spekulation sind. Die *rationes exemplares* und *seminales* wurden zu einem Bestandteil der objektiven Metaphysik und durch Leibniz in die nihilistische postmoderne Philosophie übergingen. Dadurch wurde Gott der *Modernorum* zu einem objektiv notwendigen und psychologisch verständlichen Geschöpf, was seinen Tod verursachte. Der Text lehnt jedwede Spekulation im Hinblick auf den unerreichbaren Willen Gottes ab, dessen Form sich radikal von unserer unterscheidet. Der menschliche Wille hängt in seiner Form indirekt von den Dingen ab (*trahitur et excitatur a rebus*), der schöpferische Wille hingegen überhaupt nicht (*voluntas enim eius non dependet a rebus*). Siger bleibt bei der Verteidigung der beiden Typen des Willens (und somit auch des Intellekts) ein kritischer Aristoteliker und trennt die beiden Modi des Erkennens und des Seins ganz klar voneinander. Gegenüber den lateinischen Sophisten verteidigt er die Theorie des zweifachen Erkennens, des göttlichen und des menschlichen. Im Unterschied zu den anthropologisierenden *Modernorum* lässt er Gott Gott sein und macht aus ihm keine ontotheologische, demiurgisch nach dem menschlichen Bild geschaffene Götze. Die Moderne verteidigt die objektive Auffassung der neuplatonischen Materie der dritten Art und des Körpers außerhalb der physikalischen Bewegung. Im demiurgischen Szenarium der *Modernorum* ist Gott der Garant für die neue Schattenwelt des Geistes (*mundus imaginalis;* OBJ I, Kap. 2.3.3). Der neue Diakosmos der modernen Scholastiker wird durch das objektive Sein der Exemplaria im göttlichen Denken erschaffen. Beide metaphysische Voraussetzungen der *Modernorum* sind aus der Sicht des Aristotelismus unsinnig. Aristoteles‘ Version über die Ewigkeit der Welt und des Intellekts ist nur eine Hypothese, aber aus der Sicht der Philosophie viel wahrscheinlicher als die auf unsinnigen Voraussetzungen errichtete Ontotheologie der *Modernorum*. Sie basiert auf der Bewegung in Gott von der Potenz zur Aktualität und auf der Festlegung des Anfangs der Bewegung des Körpers außerhalb der Zeit, welche gemäß Aristoteles‘ *Physik* nur in der Beziehung zur hylemorphischen Substanz definiert wird (OBJ I, Kap. 1.3.3). Die avicennischen Augustiner sind nicht im Stande, die grundlegende, auf ihre Spekulationen gerichtete *Vor‑blickbahn* kritisch wahrzunehmen. Siger erklärt den ersten Anhängern der Moderne sachlich, dass deren ontotheologische Konstruktion hinsichtlich der Ewigkeit der Welt und der Speziesphilosophisch völlig durcheinander sind.

„Ich behaupte, dass Aristoteles‘ Position in dieser Sache an und für sich nicht notwendig ist, wie oben dargelegt worden ist. Dennoch ist sie viel wahrscheinlicher als die Position Augustinus‘. Wir können die erschaffene Entstehung oder die Ewigkeit nämlich nicht aus Richtung des göttlichen Willens erforschen, da wir nicht fähig sind, über die Form seines Willens nachzudenken.“ [[202]](#footnote-202)

Siger lehnt die ontotheologischen Spekulationen des neuplatonischen Augustinus mit Hinweis auf Aristoteles und in der logischen Form der Disjunktion ab. Die zweite Quästion schließt auf der Grundlage formaler und metaphysischer Gründe die Gültigkeit von Augustinus‘ Auffassung des Intellektes ab. Nach dieser wird der Intellekt *de novo* von Gott außerhalb der Schöpfungszeit erschaffen. Diese Theorie setzt einen ontotheologischen Einblick in die göttliche Intelligenz und den göttlichen Willen voraus, was aus der Sicht des natürlichen Verstandes Unsinn ist. Laut Siger ist Aristoteles‘ These aus philosophischer Sicht viel vorteilhafter, welche besagt, dass der Intellekt in der ewigen Dauer der formalen Reihe *nunc* gegeben ist, welche die Bewegung der kosmischen Formen und Intelligenzen traktieren. Aristoteles‘ Version der ewigen Dauer von Welt und Intellekt schließt eine vor dieser Dauer in der reinen Ewigkeit gegebene Schöpfung *ex nihilo* nicht aus, sondern macht sie aus der Sicht der Philosophie sehr problematisch (*inconveniens*). Die modernistische Theorie setzt laut Augustinus sowohl die *transmutatio* in der Ordnung des göttlichen Seins als auch den menschlichen Einblick in dieses Geschehen voraus. Beides ist aus philosophischer Sicht Unsinn. Siger lehnte den neuplatonischen Augustinismus, welcher in Bonaventuras Schule die zwei analog verbundenen Etagen des demiurgischen Willens und der Intelligenz postulierte, grundsätzlich ab. Das Erkennen und der Wille des Menschen und Gottes unterscheiden sich absolut auf grundsätzliche Art und Weise. Mit dem philosophischen Verstand können wir Gott nur indirekt erforschen, d. h. durch wissenschaftliche Deduktion aus den kausalen Wirkungen, welche durch die *causa prima* in der real gegebenen Schöpfung gegeben ist. Aber der Einblick in die Sphäre der ersten Intelligenzen in deren reiner Immaterialität und in der Kausalität der aktuellen ersten Substanzen ist für uns prinzipiell unzugänglich. Das durch die Sinne eingeschränkte Erkennen erkennt auf wissenschaftlichem Wege lediglich die reale Kausalität der physikalischen Körper. Die dogmatisch gegebene Ontotheologie erschafft ein unitäres Konzept Gottes und des Seienden der dritten Art, und in dieser Dunkelheit des modernen Verstandes sind dann alle Katzen ähnlich objektiv schwarz. Siger stellte sich gegen die Ontotheologie, um die Wahrheit des kritischen und somit unterscheidenden Verstandes zu verteidigen. Dieser Kenner des Averroës gehört mit Albert und Bacon zu den ersten Denkern des lateinischen Westens, für welche die philosophische Verteidigung der Wahrheit gegenüber der Schule der *Modernorum* zu einer Lebensberufung wurde. Die ersten professionellen Philosophen des Westens waren nicht die mythologisierenden Modernisten, sondern die aristotelisch wahren Denker. Die entscheidende Kriegserklärung gegen den zweiten Averroismus bezüglich der Theorie der zweifachen Wahrheit, welche ab dem Jahr 1266 Sigers Schule unterstellt wurde, ist im folgenden Ausspruch gegeben, welcher in der logischen Form des *argumentum a contrario* formuliert ist. Der Beweisführung mittels Berufung auf das Gegenteil sieht folgendermaßen aus.

„Wenn wir den Intellekt in der ihm eigenen Natur nehmen, dann ist er ewig und wurde geschaffen (*factum aeternum et de novo*). Deshalb ist die Position des Aristoteles wahrscheinlicher als die des Augustinus. Wer der Position des Aristoteles glaubt, der kann Augustinus‘ Position nicht akzeptieren. Wenn man der Position des Augustinus glaubt, gilt das Gleiche.“ [[203]](#footnote-203)

Das Zitat fasst die Debatte bezüglich der Schöpfung der Seele und des Intellektes zusammen, indem es das prinzipielle Dilemma in Gestalt der logischen Kontrarität Ausdruck verleiht: entweder Aristoteles oder Augustinus (*si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino*). Auf dem Spiel stand die Ablehnung von Bonaventuras gesamter Ontotheologie, die auf *Oxfordian Fallacy* beruht und an die mystische Versenkung in das göttliche Denken gebunden ist. Es gibt keine Möglichkeit einer univoken Spekulation über den Zustand der Welt vor und nach der Schöpfung; keinen vorherbestimmten schöpferischen Willen Gottes, der durch die Ordnung von Exemplars und ewigen Wahrheiten gebildet wird. Die gleiche Kritik betrifft viele andere mythologische Spekulationen der Modernisten. Alle diese Punkte hängen mit dem ontotheologischen Einblick in den göttlichen Willen und in den göttlichen Intellekt zusammen. Siger schloss den ontotheologischen Anspruch des avicennistischen Augustinismus aus der Philosophie aus, weil diese Lehre mit der aristotelischen Metaphysik unvereinbar ist. Siger äußert sich überhaupt nicht zur Frage der offenbarten, von der Theologie erforschten Wahrheiten. Er konstatiert lediglich, welche dieser Wahrheiten mehr oder weniger mit dieser oder jener philosophischen Schule (Aristoteles, Augustinus) kompatibel seien und warum beide Schulen in ihren denkerischen Voraussetzungen einander ausschließen. Siger behauptet nicht dogmatisch wie die allwissenden Sophisten im Modus der einen Wahrheit, dass dieser Philosoph Recht habe und der andere ein Häretiker sei. Siger begründet philosophisch, warum Aristoteles und Augustinus nicht beider zugleich Recht haben können. Der Verstand schließt das *tertium ens* aus. Das ist eine brillante und gänzlich minimalistische philosophische Argumentation, welche sowohl damals wie heute in der Ordnung der natürlichen Vernunft zu verteidigen ist. Beide an den Streit um die Ewigkeit der Welt gebundenen Auffassungen der Entstehung der Seele sind nicht miteinander kompatibel, weil es um zwei verschiedene Wahrheitstypen geht. Das ist einer der prinzipiellen Gründe, warum in den folgenden fünf Jahren in den Mendikantenorden, welche den modernen Augustinismus und den Avicennismus verteidigten, eine grundsätzliche Krise hinsichtlich der Ewigkeit von Schöpfung und Seele ausbrach. Die Modernisten mussten auf diese brillante Position reagieren, welche die gattungsmäßige Erforschung der Theologie von der Philosophie unterschied. Siehe die Fragen, welche der General der Dominikaner im Jahre 1271 bezüglich der Auslegung von Aristoteles‘ *De animalibus* und der Kosmologie an die Hauptintellektuellen des Ordens gerichtete (Kap. 4.5.3). Sigers Haltung wurde im Jahre 1272 in Paris von der philosophischen Fakultät verteidigt, indem diese die Magister und die Studenten auf die grundsätzliche Trennung von Philosophie und Theologie hinwies (Kap. 4.1.2). Der in den Vorlesungen gelehrte und im Werk QIIIDA zusammengefasste brillante Standpunkt übte gewiss einen grundsätzlichen Einfluss darauf aus, dass er im Jahre 1271 von einem großen Teil der Magister (*pars Sigeri*) zum Rektor der artistischen Fakultät gegen den Neuplatoniker Aubry von Reims gewählt wurde. Somit wurde aus Siger der offizielle *Doctor Invidiosus*, was in der anschließenden Historie des Streites an der Pariser Universität dargelegt wurde. Der brillante Aristoteliker Siger wurde nach dem Jahre 1266 zum Sprecher der Pariser Artisten. Diese ersten beruflichen Philosophen waren in der Schule des ersten Averroismus gemäß der Sizilianischen Schule versammelt. Sie haben sowohl den Avicennismus der *Modernorum* als auch Aquinatus‘ und teilweise auch Alberts Aristotelismus abgelehnt. Nach der integralen Herausgabe von Sigers Kommentar zu *De anima* (Münchener Handschrift für DA I–II und QIIIDA) kam es zu einem Grundsatzstreit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Es wurde öffentlich die Frage der durch göttliche Offenbarung und den natürlichen Verstand gegebenen Wahrheit debattiert, welche die Definition des Menschen, das Statut der Seele sowie das Erkennen betraf. Die zweite *questio* von QIIIDA stellt den ausgewogenen Text des gläubigen Denkers vor, welcher der Philosophie zwar einen minimalen, aber voll autonomen Forschungsbereich einräumt. Dieser ist außerhalb der Wahrheit des Glaubens errichtet. Seine Auffassung steht in keinem Fall im Gegensatz zu diesen Wahrheiten, weil die ihnen nicht widerspricht. Aus der Sicht des wissenschaftlichen Erkennens gemäß der *Zweiten Analytik* gehört die Theologie in die gattungsmäßig unterschiedliche Forschungssphäre.

Sigers kritische Philosophie unterscheidet genau zwischen den offenbarten Wahrheiten und dem kritischen Projekt der Philosophie, welches die Welt mit dem natürlichen Licht des Verstandes erforscht. Die Auffassung des Intellektes, der Seele, der Spezies, der Schöpfung usw. nach den lateinischen Sophisten ist philosophisch absolut unsinnig, weil sie auf dem objektiven Seienden der dritten Art basiert. Die Sophismen der Modernisten bauten eine dogmatische Mythologie in der Linie des Dialogs *Timaios* auf, welche Scotus in die objektive Metaphysik des Westens verwandelte. Siger sieht die Philosophie und die Theologie nicht als gegenläufige Wissenschaften. Er verbindet sie auch nicht zu einer ontotheologischen Dogmatik wie Augustinus im Falle der Erbsünde (Ricoeur 1969) und nach ihm Bonaventura zum zweigeschossigen Bau des Natürlichen und des Übernatürlichen (Kap. 4.1.1). Die Hermeneutik bestätigt Gilsons Behauptung, dass wir um das Jahr 1277 keine Lehre der zweifachen Wahrheit belegt finden (Gilson 1921, 63). Die Theorie der zweifachen Wahrheit existiert nicht, weil die aristotelische Metaphysik einen solchen Unsinn nicht zulässt. Es gibt zwei generisch unterschiedliche Wissenschaften, aber nur eine Wahrheit als Entsprechung von Intellekt und Realität, denn wir leben in einer einzigen realen Welt. Gott ist eins, und die in der Realität existierende erste Substanz ist auch nur eine. Die Wahrheit kann als aristotelische Übereinstimmung von Ding und Intellekt im Modus des Erkennens gemäß dem CMDA nicht zweifach sein, weil sie sonst nicht wahr wäre. Es existiert aber die zweifache Auslegung der *Zweiten Analytik*, welche entweder aristotelisch „*ad mentem Averrois*“oder gemäß von *Oxfordian Fallacy* gegeben ist. Das Argument der so genannten „doppelten Wahrheit“ existierte nur als Grund für den Angriff von Modernisten aller Art, die sich in den Schulen der *sophistae Latini* versammelten. Der zweite Averroismus deutete die Einheit der Theologie und der Philosophie gemäß der ontotheologischen Version von *Oxfordian Fallacy*, welche 1277 von den beiden verwirrten Dekreten in Paris und in Oxford verteidigt wurde. Siehe die Einleitung zu Etiennes Verurteilung, welche die Theorie zweier fiktiver Wahrheiten verurteilte, welche damals niemand verkündigte (*quasi sint due contrarie veritates;* *Chartularium* No. 473, p. 543). Die im Dekret erwähnte zweifache Wahrheit wurde von den Sophisten vorgeschlagen. Sie begründeten gerade die Moderne und hatten mit Aristotelikern und Averroes-Kennern wie Siger zu kämpfen. Der Streit beinhaltet gar nicht die Theorie der„*duplex veritas*“, welche Siger und andere Magister niemals verkündet hatten, sondern die gesuchte „*unité du savoir*“ oder die „*unicité de la verité*“ (Bianchi 2008, 17). Der zweite Averroismus begriff die Wahrheit absolut univok und ontotheologisch im seit Rufus gegebenen verworrenen Synkretismus der modernen Philosophie und Theologie (*coaequatio*; OBJ II, Kap. 3.3.2). Die vorausgegangenen Auslegungen haben in Anknüpfung an die eine ähnliche Debatte in der Falsafa (OBJ I, Kap. 2.5) gezeigt, dass die Aristoteliker einen zweifachen Weg zur einen Wahrheit zur Verfügung haben und daher an den zwei gattungsmäßig unterschiedlichen Wissenschaften über die erste Wahrheit, an die Philosophie und die Theologie, festhielten. Ein Übergang zwischen ihnen ist nicht möglich, weil die eine Wissenschaft als *causa prima* zu Gott kommt und die zweite das erforscht, was Gott direkt und unmittelbar im Modus der offenbarten Wahrheiten als Schöpfer und Erlöser von sich gibt. Beide Formen des Wissens haben einen unterschiedlichen formalen Gegenstand des Erkennens; daher ist es notwendig, den Weg des wissenschaftlichen Beweises gemäß der *Zweiten Analytik* zu beschreiten. Aus dieser Gruppe, welche die Einheit der Person verteidigte und die Grenzen des rationalen Erkennens nach dem ersten Averroismus festlegte, machte die spätere objektive Historie die Schule der Averroisten (Gauthier 1984). Der zweite Averroismus der modernen Illuminaten erstellte durch die Ontotheologie der *Modernorum*. Sie schufen die erste Version der *metaphysica generalis*, die die objektiv gedachte Theologie in den Bereich der allgemeinen objektiven Metaphysik einordnete. Diese objektive Ontotheologie der einen Wahrheit wurde nach dem Tod des Gottes der *Modernorum* von der zeitgenössischen nihilistischen Phase der Metaphysik aufgehoben. Nach seinem Tod ist alles im Bereich der Metaphern und Analogien erlaubt, die durch die von Grosseteste begründete moderne dämonische Logik kraft des Wissens als Macht zusammengehalten werden. Die Beerdigung des modernen Denkens fand der Anstrengung der zeitgenössischen avicennischen Augustiner zum Trotz in der Schule der *Reformed Epistemology* statt, welche eine postmoderne Version der Theologie erstellten, die auf *Oxfordian Fallacy* begründet wird. Wir leben im tragikomischen Nachklang der göttlichen Komödie, die Dante für seine Zeit skizziert hat. Eine Vermischung der objektivistischen Logik der *Nominales*, des neuplatonischen Aristotelismus und der spekulativen Theologie à la Bonaventura war für den ersten Averroismus inakzeptabel.

Siger sagte bei der Eröffnung der akademischen Vorlesungen in der Rue du Fouarre klar, welche Möglichkeiten der *demonstratio* der theologischen Wahrheiten mit Aristoteles‘ Metaphysik kompatibel und welche nicht kompatibel seien und warum. Aber die Modernisten lesen Aristoteles nicht, wie Averroës zurecht an die Adresse der neuplatonischen Zeitgenossen um den objektiven Avicenna bemerkte (*moderni dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I,Kap. 2.5). Sigers letztes großes Werk, der Kommentar zu Aristoteles‘ *Metaphysik*, stellt sich klar hinter Averroës‘ Primat der ersten Substanz, welches durch den Sinn des Seienden nach Avicenna im Rahmen der sekundären metaphysischen Abstraktion Ausdruck findet. Die Auffassung des „*ens inquantum ens*“gehört lediglich zur abstrakten Definition der ersten Substanz. Aber dieser abstrakte Sinn lässt sich nicht im kategorialen Modus *per prius* verleihen, weil er nicht aktuell begründet ist. Nur der Fall der auf die existente erste Substanz bezogenen Einheit des metaphysischen Wissens schafft es. Diese Auffassung der einen Metaphysik der ersten Substanz und der zwei Ansätze zum Sinn des Seienden findet sich in Alberts Lehre. Nachdem Aquin seine avicennistischen Periode überwunden hatte, akzeptierte auch er diese Lehre. Seine avicennistische Periode wurde beendet, indem er die Traktate *Expositio super librum Boethii De trinitate* und das Werk *Summa contra Gentiles* veröffentlichte. Das Alberts Methodologie gewidmete Kapitel hat dargelegt, dass es die Erforschung der Seele in einen „*simpliciter*“gegebenen Ansatz und einen „*quoad nos*“ gegebenen Weg teilt (OBJ II, Kap. 2.4.1). Albert lehnte es im Anschluss an den Kommentator ab, Avicennas formalen, *simpliciter* gegebenen Ansatz ans Erkennen mit Hinweis auf die *Zweite Analytik* als Grundlage des wissenschaftlichen Beweisens zu nehmen. Die gleiche realistische Position nimmt auch Siger ein. Das Erkennen hat in der Ordnung der verstandesmäßigen Abstraktion zwei Komponenten (*duplex est universale*). Der Intellekt kann die eigenen Inhalte ohne Rücksicht auf deren Referenz auf die realen Dinge erkennen oder verfügt über das kategoriale Erkennen der Dinge im Rahmen der univok auf die hylemorphische Zusammensetzung bezogenen Prädikation.[[204]](#footnote-204) Die Methode der Erforschung der ersten Wissenschaft muss laut Siger in der Ordnung *per prius* einzig und allein zur kausal gegebenen Substanz und nicht zur durch eine Definition im Denken gegebenen Essenz kommen. Da wir die kausale Wirkung der Substanzen erkennen, können wir auch über die erste Causa nachdenken. Wenn die Essenz laut den modernen *Nominales* in der Ordnung *per prius* gegeben ist, dann ist die Metaphysik kein vollumfängliches wissenschaftliches Erkennen, sondern lediglich ein analoges Erkennen im Rahmen der Abstraktion durch Mathematik, Logik und Geometrie. Siger lehnte den neuplatonischen Sinn des Seienden ab, welchen *de facto* die Verurteilung von 1277 verteidigte. Der Kenner des Averroës stimmt der Kritik des Kommentators an Avicenna zu, welche aus der Sicht der grundsätzlichen metaphysischen *obscurity* gegeben ist (OBJ I, Kap 2.4.1). Avicenna bildete die neuplatonische Prädikation „*ad unum*“, worin er auf irrtümliche Weise zwei unterschiedliche Prädikationen der Einheit des Seienden zu einem univoken Konzept verband. Zitieren wir den wichtigsten Teil des letzten bekannten Werkes von Siger, das natürlich der Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles ist. Siger hat den verrückten Weg („Irre“) des modernen Denkens klar erkannt und zurückgewiesen.

„Wenn, wie schon gesagt, die logische Essenz als die metaphysische zweite Substanz aufgefasst wird, dann prädiziert man keineswegs eine metaphysische Imposition, die von einem realen Substanz ausgeht (*non praedicat dispositionem additam ipsi enti*); die logisch bestimmte Existenz im Modus *per se* wird im Modus der [metaphysisch falschen] konvertiblen Eindeutigkeit genommen und ist somit durch die abstrakt gegebene Supposition des Sinnes (*convertibile existens cum eo in suppositis*) bestimmt. Die durch den numerisch gegebenen Grund prädizierte Einheit des Seins steht in Beziehung zu den Eigenschaften, die der realen Substanz durch die so bestimmte Abstraktion hinzugefügt werden (*principium numeri significat dispositionem additam rei substantiae*), weil sie sich auf das numerisch bestimmte Maß des Seienden beziehen. Aber jede numerische Bestimmung des Daseins ist im Modus der Quantität gegeben, wie es im Buch X der *Metaphysik* heißt. Dann ist es klar, dass die kategoriale Bestimmung [von Aristoteles und Averroes] des Seienden, die durch metaphysische Imposition gegeben ist, nicht dasselbe ist wie die wesentliche Bestimmung [von Avicenna], die durch logische Imposition gegeben wird.“ [[205]](#footnote-205)

Der fatale Irrtum der gesamten späteren *metaphysica generalis* beruht darin, dass die nur im abstrahierenden Denken gegebene abstrakte numerische Einheit univok mit der *simpliciter* auf dem Niveau der hylemorphischen ersten Substanzen gegebenen Einheit prädiziert wird (*unum istud non est convertibile cum ente in suppositis*). Die Einheit, die im Modus „*ens inquantum ens*“ gegeben ist, beruht auf der wesentlichen Abstraktion, die das Sein in seiner logischen Einfachheit als solches betrachtet. Wir haben die gesamte Debatte über die Entstehung des analytischen Fehlschlusses analysiert, indem wir die Bedeutung der logischen und metaphysischen Abstraktion (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12) untersucht haben, die *Oxfordian Fallacy* begründet hat (OBJ II, Kap. 3.1.1). Die kategoriale Prädikation folgt dem metaphysischen Dativ und gibt die "Meta-Physik" der „Substanz *qua* Substanz“ in Bezug auf das hyparchische Sein der ersten Substanz an. Das Zitat trennt im Geiste der zweifachen Art und Weise der Prädikation *ad unum* die kategoriale Prädikation laut Averroës von der transzendentalen Prädikation laut Avicenna. Durch diese Unterscheidung trennt sich Siger auf grundsätzliche Art und Weise von der avicennistischen Moderne und von deren metaphysischem *Irrtum*. Doch, Siger zeigte bereits um das Jahr 1266 der jungen Generation von Philosophen wie Aegidius Romanus die Mangelhaftigkeit von Avicennas Metaphysik. Diese Semiaverroisten glaubten jedoch an die Mythologie der Toledischen Schule und lehnten Sigers brillante Interpretation ab. Aegidius und Aquin fielen in der Falle des Averroismus, welcher gemäß der essenziellen Abstraktion des Intellektes als einer hypostasierten Form gegeben war. Abermals ist die hyparchische Stellung der ersten Substanz im Spiel, welche mit dem Schema der Belichtung von vorne verbunden ist. Schlüsselhaft ist die einleitende Passage der Interpretation der *Met.* IV, wo Siger für eine integrale „Meta-Physik“ gemäß Averroës im Modus der Substanz *qua* Substanz optiert.[[206]](#footnote-206) Avicenna schuf die neuplatonische Prädikation „*ad unum*“, in der er fälschlicherweise zwei verschiedene Prädikationen der Einheit des Seins zu einem eindeutigen Begriff zusammenfasste. Die erste gesuchte Wissenschaft über das Seiende als Seiendes (*scientia ista considerat ens inquantum ens*) muss in sich die Causae und die Bestimmungen der ersten Substanz umfassen (*considerat causas primas et prima principia*), welche einen integralen Sinn der Suche nach der ersten Wissenschaft über das Seiende als Seiendes verleihen. Siger lehnte das Primat der Metaphysik *ens inquantum ens* als ungenügend ab. Avicenna überging die Prädikation der kategorialen Einheit des Seienden im Hinblick auf die Kausalität der ersten Substanz.[[207]](#footnote-207) Die richtige Reihenfolge der metaphysischen Form von „*resolutio*“ ist absolut wesentlich. Die erste Wissenschafte muss im Modus *per prius* von der ersten realen Substanz *qua* zweiter kategorialer Substanz ausgehen (Averroes); dann geht man *per posterius* zur Einheit des Seinenden als Seinenden (Avicenna). So erhalten wir die ganze Struktur der aristotelischen Metaphysik. Siger begriff als einziger Denker seiner Epoche genau, worin jene „*obscurity*“lag, welche Averroës in Avicennas Metaphysik kritisierte (OBJ I, Kap. 2.4.1). Wir wollen nun den Schlüsselteil von Sigers *Quaestiones in Metaphysicam* zitieren, welche das tiefste Begreifen der philosophischen Kontroversen seiner Zeit darlegt.

„Wenn das Seiende und Eine über andere Seiende prädiziert wird, dann sagt es lediglich über deren Wesen aus. Daraus geht hervor, dass es um eine substanzielle Prädikation im Hinblick auf das Seiende geht (*substantialia praedicata de entibus*). In der Einleitung zu diesem Werk wurde dargelegt, dass Avicenna das Gegenteil dessen behauptet, was in dieser Sache der Kommentator behauptet (*Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*). Der tiefste Grund für Avicennas Irrtum lag darin, dass er nicht zwischen der auf dem Niveau des existenten Seienden gegebenen Einheit (*unum quod convertitur cum ente*) und der als numerisches Prinzip gegebenen Einheit (*unum quod est principium numeri*). Beide Einheiten unterscheiden sich in beträchtlicher Weise voneinander (*multum differant*).“ [[208]](#footnote-208)

Das Zitat beginnt mit Hinweis auf die Einleitung zum vierten Buch der *Metaphysik*, wo Siger den grundlegenden Mangel in Avicennas Projekt der ersten Wissenschaft begründet. Die Modernisten sind nicht im Stande, den Unterschied zwischen der tatsächlichen metaphysischen Abstraktion, welche integral von Averroës verteidigt wird, und dem univoken Projekt der Metaphysik Avicennas zu unterscheiden. Dieses Projekt begründeten sie darüber hinaus auf der univok aufgefassten Essenz durch die *Oxfordian Fallacy* sowie auf der mathematischen Abstraktion. Die Einheit der Essenz ist nur im Denken gegeben und unterscheidet sich somit grundsätzlich von der aktuellen Einheit der realen ersten Substanz. Die Modernisten verbanden die Erforschung der Essenz und die Kausalität der ersten Substanzen nach Avicenna zur *metaphysica generalis*. Siger ist grundsätzlich dagegen, weil die Einheit von Essenz und Substanz auf grundsätzliche voneinander unterscheiden (*multum differant*). Es gibt keine zweifache Bestimmung des Seienden und somit auch des Menschen, weil real nur ein Seiendes existiert: das, welches real und aktuell als hyparchische erste Substanz existiert. Die Metaphysik muss die Wissenschaft über die realen Ursachen sein, somit auch über die ersten Substanzen und keineswegs über die modernen Abstraktionen. Die adäquate Metaphysik ist die erste Wissenschaft über das Seiende, welches seiend und somit auch in der Ordnung *per prius* als Seiendes (*ousía*) erkennbar ist. Die lateinischen Sophisten überführten Avicennas Verfinsterung der ersten Substanz in die nächsten Jahrhunderte durch die *via Modernorum*. In dieser *epoché* des modernen Verstandes machten sie aus Siger notwendigerweise einen Averroisten. Die Philosophen Siger und Bacon waren die einzigen Denker ihrer Generation, welche den epochalen Sinn des Streites zwischen Averroës und Avicenna für die Entwicklung der Metaphysik kannten. Die Theologen Aquin und Albert nahmen in der Frage der Einheit des Intellektes Avicennas Ausgangspunkte der Metaphysik an, weil sie die metaphysische *resolutio* in der Schlüsselfrage vertauschten. Diese Schlüsselfrage erforscht die Art und Weise, wie wir erkennen die Welt. Aquin begann mit der Erforschung der Person als erster Substanz durch Avicennas Abstraktion, d. h. gemäß Averroës im Modus *per posterius* anstelle der kategorialen Prädikation von der hyparchisch gegebenen ersten Substanz im Modus *per prius*. Dann aber konnte er die Einheit des Menschen nicht in der vollen Breite verteidigen, weil er die integrale Interpretation des Averroës ablehnte.

Als einziger Vertreter des ersten Averroismus vollzog Siger die volle Integration des von ihm kritisierten Avicenna in die „Meta-Physik“ des Averroës (*Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*). Da er den grundlegenden metaphysischen Irrtum Avicennas begriffen hatte, konnte er ihn auf gebührende Weise korrigieren und dessen abstrakter Auffassung des *ens inquantum ens* den rechten Platz bis nach Averroës‘ Projekt zuweisen. Albert hatte bereits in *De homine* eine korrekte Deutung der Einheit der Person gemäß dem CMDA vollzogen, die Einheit beider Projekte der Metaphysik jedoch nicht auf so präzise Weise wie Siger errichtet. Albert bedurfte ebenso wie vor ihm Bischof Alvernus der Sicherstellung der übernatürlichen Erleuchtung der Seele direkt von Gott im System der Metaphysik und auch der Unsterblichkeit der Seele. Daher postuliert Albert *per prius* die ontotheologisch gegebene Essenz der Sache und fügt diese anschließend den existenten kausal gegebenen aktuellen Seienden hinzu (*per dispositionem additam essentiae suae*).[[209]](#footnote-209) Die Kritik an Albert umfasst den schwierigen Teil in Sigers Einleitung in die *Metaphysik*. Die brillante Argumentation im Gefolge des CMDA untersucht die Person als autonome, in der *Zweiten Analytik* erste Substanz (*esse hominis*) und trennt sie von der Suche nach den metaphysischen ersten Ursachen dieser Substanz (*esse enim hominis est ex alio, ut ex Primo*). Sigers Einblick in die erste Substanz umfasst auch die formale Auffassung Avicennas, aber im genauen, gemäß der klassischen Wissenschaft der *Kategorien* gegebenen Stellenwert des metaphysischen Dativs. Wenn der Akt des Denkens in der ersten Substanz etabliert wird, dann ist es möglich, die Essenz der so gegebenen ersten Substanz aus der Sicht der *causa prima* zu erforschen (*differt homo et esse hominis*). Diese Polemik ist wichtig hinsichtlich der Grundbestimmung des Menschen im westlichen Humanismus, welche in sich inhärent dieses oder jenes Projekt der Metaphysik beinhaltet. Dante wusste sehr gut, warum Siger der beste Philosoph seiner Zeit war. Durch die Integration von Avicennas Metaphysik in Averroës‘ Projekt der Metaphysik im Rahmen der Einheit der Person, der Seele und des Intellektes ist heute die vergessene Synthese der Falsafa und der christlichen Philosophie entstanden. Sie schuf die Einheit der ersten Wissenschaft und fand die Bestimmung des Menschen als einheitlicher Substanz. Aquin versuchte das Gleiche im Werk *Summa contra Gentiles* zu tun, jedoch aus Position, die Averroës als Averroisten kritisierte. Der Thomismus lehnte das Projekt von Averroës‘ Metaphysik in deren von Siger verteidigter integraler Gestalt ab. Auf die gleiche exklusive Weise ging auch Duns Scotus vor, welcher in Avicennas Metaphysik darüber hinaus den im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* gegebenen Aristotelismus der Porretaner und der *Nominales* integrierte.

### 4.4.2 Phänomenologie des Intellektes

Das vorausgegangene Kapitel hat dargelegt, dass Sigers Metaphysik die erste Wissenschaft darstellt, welche auf die im Modus des metaphysischen Dativs erkannten realen Substanz bezogen ist. Averroës beginnt mit der Erforschung der Metaphysik zunächst anhand der Physik, um phänomenologische Beschreibung der durch die kausale Wirkung der ersten Substanzen gegebenen Wirkungen zu schaffen. Dann macht er mit der Beschreibung der Wahrnehmung und des Erkennens aller Lebewesen weiter, zu welchen verständlicherweise auch der Mensch gehört. Siger, welcher die Wissenschaft über die Seele gemäß der Sizilianischen Schule methodisch aufbaut, kann nicht anders vorgehen, wenn er Anspruch auf die wissenschaftliche Wahrheit im Rahmen der *Zweiten Analytik* erhebt. Durch die brillante Verteidigung von Averroës‘ Konzept der „Meta-Physik“ wurde unter anderem die Grundthese des ersten Averroismus begründet: Der Mensch existiert lediglich in der einen Substanz und eine Pluralität der Substanzen ist ausgeschlossen. Der zweite Schritt in Sigers Phänomenologie des Erkennens ist nicht minder bindend, weil er das Verständnis seiner Polemik mit den eminenten Vertretern des ersten Averroismus, Albert und Aquin, ermöglicht. Die Eingangsfrage stellte fest, was Aristoteles mit der These meinte, dass der Intellekt von außen zu uns kommt. Aristoteles‘ oben erwähntes Zitat aus dem Werk *De generatione animalium* II.3 beschreibt den Akt der ersten unteilbaren Substanz, welche sowohl körperlich als auch seelisch und intellektuell durch den Akt der individuellen Seele existiert (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12). Aristoteles‘ zitierte Schrift hat dargelegt, dass das Erkennen von Seele und Intellekt auf dem Niveau des körperlichen Aktes des Lebens (ἐνέργεια σωματική) beginnt, also im Rahmen der kausalen Aktivität der ersten unteilbaren Substanz. Nun ist es vonnöten, das besondere Wesen des intellektuellen Aktes aus dem Akt der Existenz im Modus der existenziellen Ipseität und nicht aus der objektiven Identität zu erforschen, was eine typische averroistische Position der Moderne ist. Die verteidigte Immaterialität und Unveränderlichkeit des Intellektes (QIIIDA, qq. 2, 3) beziehen sich auf den extern gegebenen Intellekt (*ab extrinseco*), welcher real in der personalen Existenz erfahren wird. Die vierte Quästion von QIIIDA setzt der ersten Lehre des Intellektes von außen ein weiteres phänomenologisches Forschungsprinzip hinzu, welches direkt dem CMDA entnommen ist. Die hermeneutische Frage, „wie“ wir im aktuellen Akt der in der ersten Person gegebenen Existenz erkennen, wird für Siger zu einer Grundfrage. Der phänomenologisch gegebene Stellenwert der Forschung im Rahmen der Metaphysik der kausal wirkenden ersten Substanz ist für Aristoteles und Averroës absolut grundsätzlicher Natur und somit auch für Siger (*ecce ratio quae potuit Aristotelem movere*;QIIIDA, q. 4,p. 12.67). Die vierte Quästion befasst sich mit der Frage, ob der menschliche Intellekt sinnlich-materieller Natur ist (*si est generabilis,* p. 12.70). Das behauptete Alexander und nach ihm die modernen und postmodernen Alexandriner. Sie definierten den an die Sinne gebundenen *intellectus materialis* und trennten dann die immaterielle Komponente außerhalb des modernen Individuums, welche sie im Modus der *copulatio* mit dem Körper verbanden. In Anlehnung an CMDA lehnte Siger eine solche unsinnige Lösung ab. Er hält mit Aristoteles an der Immaterialität des menschlichen Intellektes im Modus *ingenerabilis* fest, welcher von außen zu den animalischen Fähigkeiten der Seele kommt. Die intellektuelle Komponente der Seele kann nicht über das gleiche Prinzip des Erkennens wie die Sinne verfügen, weil der Intellekt *inmixtus* und *extrinsece* im Hinblick auf das sinnliche Erkennen gegeben ist. Aber gegenüber dem Dualismus der modernen Alexandriner muss die ursprüngliche Einheit des Intellektes dergestalt gefunden werden, dass sie den wissenschaftlichen Ansprüchen der *Zweiten Analytik*. Der Deduktivbeweis beruht auf der Kausalität der ersten Substanzen, die das mittlere Glied des Syllogismus einbezieht. Das Vorgehen von QIIIDA in der Frage des Erkennens der Welt ist strikt anti-cartesianisch. Siger glaubt grundsätzlich an die Sinne, weil der Intellekt nur durch das sinnliche Erkennen aktualisiert wird. Der erste Modernist Rufus glaubt nicht an die „ungehorsame Materie“ (*inoboedientia materiae;* OBJ II, Kap. 3.3.2), was von den Postmodernen Descartes und Husserl wiederholt wird. Sigers Meditation über die Art und Weise des Erkennens geht genau umgekehrt vor als die Avicennisten. Die Moderne betrachtet das Denken als essenzielle Tätigkeit, die somit außerhalb der Kausalität der ersten Substanzen steht. In dieser fehlerhaften Auffassung wird der Intellekt dem Körper objektiv von außen gegeben. Dieser Dualismus bestimmt den Weg des Oxfordschen Irrtums, der im kartesianischen Dualismus der Person endet. Die Einleitung zu Sigers Schrift behauptete hingegen, dass das Erkennen bei den Sinnen beginnt und ein unteilbarer Akt der Person ist. Daher existiert kein direkter Einblick in das Wesen der Seele, weil diese im reinen Zustand an und für sich nicht erkennbar ist. Darüber hinaus gilt, dass die wahre allgemeine Erkenntnis von was auch immer das Ergebnis des wissenschaftlichen Urteils ist, welches die reale Kausalität der ersten Substanzen untersucht, was somit auch für die Seele gilt. Für den wissenschaftlichen Beweis der menschlichen Seele muss diese Grundthese des wissenschaftlichen Vorgehens kompromisslos wahr sein. Die Philosophie erforscht wissenschaftlich das einzige Wesen, das die Wissenschaft produziert; daher muss die Untersuchung der „*anima intellectiva*“ methodisch absolut gültig sein. Die Modernisten und Postmodernen, welche die Welt unter dem Einfluss von *Oxfordian Fallacy* betrachten, gehen genau umgekehrt vor als Siger. Die porretanische Moderne und der postmoderne Descartes suchen nach den nicht existierenden Hypostasen, die die ersten Prinzipien der Erkenntnis gründen. Sie erkennen diese hypostasierten und nicht existierenden Entitäten in einer direkten Anschauung. Die moderne „Wissenschaft“ schaut sein eigenes *scibile* an, die in der Realität nicht existiert. Es macht dem modernen paranoischen Subjekt nicht aus, weil das moderne Individuum nur an sich selbst als Fundament des Erkennens glaubt (Ge-Stell). Siger weiß, dass die Moderne mit der spekulativ gegebenen Substanz der Seele (*scibile*) beginnt, die in die mythologische Ontotheologie eingefügt wird. In einem zweiten Schritt leiten die Modernisten den Intellekt als hypostasierte Eigenschaft oder gar als Substanz aus dieser imaginären objektiven Welt deduktiv ab (*deducere*). Die moderne Definition der „*anima intellectiva*“ ist also völlig paranoid, sie steht außerhalb der klassischen wissenschaftlichen Vorgehensweise der Zweiten Analytiker, und diese kolossale Dummheit begründet das moderne Konzept des Menschen als schizophrenes Individuum. Siger erforscht in den historisch ersten Meditationen über die Philosophie im lateinischen Westen gemäß dem CMDA die tatsächliche „*operatio*“des Intellektes. Der Akt des intellektuellen Erkennens zeigt, dass die hylemorphische Person als erste Substanz eine spezifische Kausalität besitzt, welche die Tätigkeiten des Intellektes betrifft. Der wissenschaftlich vorgehende Siger sucht nach dem Vorbild von Averroës‘ Metaphysik zuerst die grundlegende *Vor‑blickbahn*, in welcher sich der Gesamtsinn des durch den Intellekt erkannten Seienden ergibt. Die Auslegung der Art und Weise des Erkennens folgt der gleichen Methodik und den gleichen Prinzipien wie der CMDA. Daher trennte Siger sich sowohl von der dogmatischen und philosophischen Mythologie der *Modernorum*, als auch vom ersten Averroismus Alberts und Aquins, welche in der Frage der Einheit des Intellektes vom Avicennismus der Toledischen Schule beeinflusst waren.

Die vierte Quästion setzte einen neuen phänomenologischen Ausgangspunkt fest, durch welchen sie den Verlauf des Erkennens erhellte. Der phänomenal gegebene Intellekt existiert im Modus *per prius* durch die beobachteten und erfahrenen Tätigkeiten der Seele. Der Brabanter Magister geht vom von Aristoteles beobachteten Faktum aus, dass das Wesen der Seele nicht gleich offenbar wird (οὐδέν πω φανερόν, *De anima* 413b25). Averroes geht in seinem brillanten CMDA-Kommentar erneut auf die hermeneutische Art und Weise ein, „wie“ die Erkenntnis in der menschlichen Seele gegeben ist, entsprechend der in *De anima* (πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, De anima 439a13) gestellten Grundfrage. Der Intellekt ist abgetrennt von den sinnlichen Eigenschaften der Seele, welche in den verschiedenen Körperorganen lokalisiert sind. Die auf den realen Auswirkungen der ersten Substanz errichtete Metaphysik untersucht das essenzielle „Wie“, welches die phänomenologische und hermeneutische Perspektive der Erkenntnis der Seele bestimmt. Sigers Auslegung folgt der Schlüsselargumentation von CMDA II.1, wo das fundamentale hermeneutische „Wie“ (πῶς, *quomodo*) thematisiert wird.[[210]](#footnote-210) Es bestimmt Averroës‘ methodisches Vorgehen beim Erkennen des Intellektes. Diese Stelle trennte den Originaltext von *De anima* von der genialen Interpretation des Kommentators. Aquin lehnte dies ab, wie wir später sehen werden. Mit dieser Frage beginnt die Schrift CMDA die Analyse des realen Verlaufs der Erkenntnis. Averroes eröffnet mit dieser Frage den Kommentar zu DA III, der die wichtigste Analyse des Intellekts als *tertium genus* darlegt (OBJ I, Kap. 2.4.3). Siger und nach ihm erst Heidegger haben Averroës‘ Fragestellung wieder aufgenommen. Zum Ausgangspunkt der Erforschung des Intellektes wird der zitierte Teil aus CMDA III.1, mit dessen Hilfe das Wesen von Seele und Intellekt geklärt wird. Das Zitat aus CMDA präsentiert das Vorgehen von den Wirkungen zu den Ursachen und bestimmt die gesamte Vorgehensweise von Sigers Metaphysik und der Deutung des Erkennens.

„Der Kommentator sagt in der Auslegung des dritten Buchs von *De anima*, dass ‚wir die Seele primär im Hinblick auf uns nach ihren Aktivitäten und nicht nach der Substanz erkennen‘. Daher gilt, dass die Tätigkeit des Intellektes uns das Erkennen der Substanz der Seele ermöglicht (*actio intellectus facit nos scire substantiam eius*). So ist es möglich, eine Antwort auf die Frage zu suchen, ob die Seele erschaffen oder nicht erschaffen ist.“ [[211]](#footnote-211)

Die Seele erkennen wir durch ihre Tätigkeit (*actio intellectus*), weil nur diese in der Ordnung der prädizierten Kausalität gegeben sind. Das Erkennen der Seele muss von der gesamten Architektur des Aktes der seelischen Tätigkeiten ausgehen (*scire actiones animae prius est apud nos*). Sekundär schließen wir aufgrund der seelischen Tätigkeiten auf das Wesen der Seele mithilfe des wissenschaftlichen Urteils. Dank der bewiesenen und prädizierten Kausalität der Seele ist ein Erkennen der Seele im Hinblick auf deren Essenz möglich (*scire eius substantiam*). Der Intellekt manifestiert sich durch seine Aktivität, und gemäß diesen Wirkungen können wir auf dessen Wesen schließen (*actio intellectus facit nos scire substantiam eius*). Wir sind selbst in uns und daher auch im Akt der eigenen körperlichen Existenz (und keineswegs der augustinischen oder avicennischen Selbstreflexion) im Stande, die Denkart auszuweisen und zu erkennen. Dann können wir von den Folgen zu den Ursachen, von der Empirie zur Metaphysik gehen und nach der Wesensbestimmung des Intellektes fragen, welches durch den allgemeinen Begriff im wahren Erkennungsurteil Ausdruck findet (*scire eius substantiam*). Die Vorgehensweise in der Forschung trennte sich von der objektivistischen Position von *Oxfordian Fallacy*, welche die *anima intellectiva* objektiv als Essenz definierte. Die Moderne deduziert dann aus dieser Essenz die Eigenschaften des Intellektes im neuplatonischen Modus gemäß dem *Liber de causis*, wobei die Aktivität der höheren Form die niederen Tätigkeiten prägt (*operatio sequitur formam*). Im Gegenteil, Siger erforscht wissenschaftlich die Natur des Intellekts nach der *Zweiten Analytik*. Die Wirkungen der verborgenen Seele als Ursache der Kausalität durchlaufen die geistigen Aktivitäten nach dem klassischen Motto „*operatio sequitur esse*“. Es ist nötig, den Terminus „*esse*“ nicht avicennistisch-objektiv im Modus *ens inquantum ens*, sondern gemäß Averroës‘ Metaphysik der Substanz *qua* Substanz zu begreifen. Siger ist kein Modernist des Typs Rufus, Kilwardby und Bonaventura, um an den direkten Einblick in die Essenzen zu glauben. Aquin begann bei der Erforschung des Intellektes als Form und ging zu dessen Wirkungen (Kap. 4.5.2). Das Gleiche kann man auch bei der Definition der Seele tun und aus dem so definierten hypostasierten Sein lassen sich dann die Wirkungen deduzieren. Das ist jedoch nach Siger eine falsche, im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* gegebene Vorgehensweise. Dann erhalten wir lediglich eine formale Definition dieser Frage, „was“ der Intellekt durch die Belichtung von hinten aus Richtung der nominal gegebenen Essenz ist. Die Prädikation des Intellekts als Essenz erfolgt von der nominell gegebenen Bedeutung des avicenischen Seins, indem der Intellekt von hinten beleuchtet wird. Der so erforschte Intellekt ist für das Erkennen lediglich im Modus *obiective* gegeben, also lediglich als objektive Hypostase, subsistente Forme cartesianische *res* oder sogar als Substanz der dritten Art im Modus des universellen Hylemorphismus. Laut der vorausgegangenen Interpretation von *De generatione animalium* (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, 736b12) gilt, dass der Körper das *subiectum* der intellektuellen Fähigkeiten der Seele darstellt. Das Sein der Person ist im Modus *actus essendi* an die Existenz der hylemorphischen ersten Substanz gebunden. Die zugehörige *operatio* des *ab extrinsece* gegebenen Intellektes muss aufgrund der obengenannten Tatsachen in den Wirkungen der ersten hylemorphischen Substanz kausal nachweisbar sein. Das Sein des Intellektes oder der Seele ist nicht aus sich selbst heraus, sondern aus dem erfahrenen sinnlichen Erkennen offenkundig. Deshalb lässt sich das Erkennen nicht *per prius* durch irgendeine *ad hoc* postulierte Essenz oder Hypostase definieren, wie es in der Moderne und der Postmoderne der Fall ist. Wir haben gesehen, dass Siger bereit war, diese Position in der Erforschung des ersten und des zweiten Teils von *De anima* anzuerkennen, was wir im Münchener Manuskript finden (Kap. 4.3.2). In dritten Teils von *De anima* ist der objektive und essenzielle Ansatz ausgeschlossen. Die Schrift QIIIDA würde damit Averroës‘ wichtigste hermeneutische Frage aufheben, wie der Intellekt als existentiell gegebene Potenz der Seele im realen Menschen wirkt. Siger stellte die Perspektive des Einblicks in den Intellekt nach der Intention der in der Optik des CMDA interpretierten Schrift *De anima* ein. Daher ist Siger zum ersten Phänomenologen der Scholastik und zum einzigen voll wahren Hermeneutiker des Averroës im lateinischen Westen geworden. Die von ihm begründete Definition der Person ist nicht identisch mit den Repräsentanten des von Aquin oder Albert verteidigten ersten Averroismus. Beide Aristoteliker blieben Avicennisten in diesem Punkt. Sie sahen nicht Avicennas fehlerhafte metaphysische Position, welche durch das Primat der essenziellen Definition gegeben ist. Das vorige Kapitel hat dargelegt, dass der Brabanter Meister aus diesem prinzipiellen Grund es ablehnte, Avicennas Metaphysik als erste Wissenschaft über das Seiende anzuerkennen, weil sie nicht die erste Wissenschaft über die Substanz war. So weit gingen in der Ablehnung niemals Aquin und Albert, welcher daher mit einem Bein auf der *via Modernorum* blieben.

Siger und nach ihm Heidegger definieren in der Frage nach Existenz und Erkenntnis nicht essentil, „was“ der Intellekt ist, sondern „wie“ die Existenz in der ersten Person erfahren wird. Nun wird klar, warum Siger der Ehrentitel *Doctor Invidiosus* zusteht. Kehren wir zum Zitat aus dem Werk *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον) zurück, welch letzteres den Ansatz der Sizilianischen Schule zur Einheit von Person und Intellekt charakterisiert. Der Akt der intelligiblen Existenz vollzieht sich in der physischen Person als erster Substanz, keineswegs im schizophrenen, vom Körper getrennten Bewusstsein der *Modernorum*. Die Pluralität der als neuplatonischer Körper und Seele oder als *res extensa* und *res cogitans* gegebenen Substanzen im Menschen widerspricht der Auffassung von Averroës, der die erste Wissenschaft auf der Kausalität erster Substanzen aufbautete. Siger postuliert gemäß dem CMDA eine Deutung der Phänomenologie von Seele und Intellekt im triadischen Modus: *per actiones intellectus – apud nos – ad substantiam intellectus*. Die Kausalität des Erkennens ist durch den Akt des Intellektes gegeben, welcher ein Bestandteil der Seele als deren immaterieller Fähigkeit im Modus *tertium genus* ist. Nach der Etablierung dieser Ebene des Mittelgliedes des deduktiven Syllogism (*medium*), kann Siger einen deduktiven allgemeinen Schluss über die Natur des Intellektes im Modus *quartum genus* herleiten. Dann wird der Intellekt als abstrakt im Modus *obiective*, also als potenzielles und universelles Konzept begriffen. Aber die essenzielle Gegebenheit des Intellektes hat dank der kompletten *demonstratio* einen wissenschaftlichen Charakter und ist daher keine bloße objektive Spekulation. Eine ähnliche Triade lenkt Heideggers Erforschung des *Daseins* im Rahmen der fundamentalen Ontologie. Bei Siger ist der dreifache Akt des existenziellen Verstehens durch eine komplette Beschreibung des Erkennungsaktes gegeben, d. h. der realen Art und Weise, wie wir erkennen. Das Ergebnis der „*ad mentem Averrois*“dargebrachten Phänomenologie ist die neue Faktizität des Erkennens. Sie weist auf aristotelische Grundweise hin, wie die wahre Erkenntnis das Sein des Seienden aneignet (*dativus possessivus*, Kap. 4). Sigers Kommentar zu *De anima* folgt nicht nur den objektiven Argumenten des CMDA, was im ersten Averroismus sachlich richtig von Albert und Bacon vollzogen wurde. Die vierte Quästion legt den grundlegenden Ausgangspunkt im Erkennen des Intellektes in der Erforschung der phänomenologischen Frage dar, „wie“ wir erkennen, weil Seele und Intellekt keine Substanz sein können. Der hermeneutische Ansatz Sigers etabliert zunächst die Richtung, von wo die Manifestation des Sinns ins Forschgungsfeld kommt. Im Modus von Heideggers Hermeneutik der Faktizität gesehen erkennt der Mensch durch den immateriellen und von den Sinnen getrennten Intellekt. Darauf einigen sich alle klassischen Philosophen (Gehaltsinn, Gefragtes). Die Frage lautet jedoch, „wie“ wir wirklich erkennen als einheitliche Person im Körper (Bezugssinn, Befragtes). Die eigene Erfahrung des Erkennens bildet das *medium* der wissenschaftlichen *demonstratio*. Die Auslegung geht im Rahmen der Deduktion dahin, „wie“ die intellektuelle Komponente der Seele gegeben ist, weil sie einen anderen Charakter als die Sinne besitzt Der deduktive Beweis kommt von den Eigenschaften „meines“ Denkens im Körper als erster Substanz. Erst im dritten Schritt gelangt die Auslegung bis zur metaphysischen Natur des Menschen, welcher die Fähigkeit des intelligiblen Erkennens der Welt besitzt (Vollzugssinn, Erfragtes). Weil der Intellekt und die Seele nicht „etwas“ auf die Art der Substanz ist (*hoc aliquid*), dann kann man beides nicht objektiv auf die Art des neuplatonischen Avicenna definieren. Daher ist es vonnöten, à la Averroës die *operatio* des Intellektes im Rahmen der animalischen Fähigkeiten der Seele zu erforschen, weil man durch dessen Tätigkeit in der Ordnung der *demonstratio* auch auf dessen Wesen schließen kann. Der phänomenologische Ansatz an die Einheit des Intellektes lässt sich als Differenz zwischen dem Terminus „*homo* *ipse intelligit*“ (Siger) und der Auffassung „*homo intelligit*“ (Aquin) ausdrücken. Darin unterscheidet sich die objektivistische Auslegung Aquins im Modus *veritas* von der Phänomenologie Sigers im Modus *alétheia*. Die Auffassung des Intellektes als „*ipse*“(*tertium genus*) oder als „*idem*“(*quartum genus*) ist aus der Sicht des wissenschaftlichen Beweises nicht gleich. Die Frage der metaphysischen Imposition des Sinns und der logischen Supposition der Bedeutung wird in der Schrift CMDA klar unterschieden. Der wissenschaftliche Beweis des Intellekts muss nach dem kanonischen Text der *Kategorien* (*Cat*. 2a14‒16) das korrekte Verfahren der kategorialen Prädikation behalten. In ersten Fall wird die *anima intellectiva* im Modus *simpliciter* und *actualiter* definiert, d. h. als Beschreibung der existenziellen Art und Weise, wie wir erkennen. Im zweiten Fall geht es nur im Modus *simpliciter* um eine Definition, wobei die Seele als abstrahierte Spezies und nur im Denken gegebene Universalie existiert. Erneut kommt die Vorgehensweise der Beweisführung gemäß der *Zweiten Analytik* zurück ins Spiel, wobei die Vorgehensweise gemäß der zweifachen metaphysischen Prädikation entweder der ersten Substanz oder der Essenz gegeben ist (*Anal. Post*. 84a11‒14). Diesen Unterschied zwischen beiden Ansätzen an den Intellekt sah der Aristoteliker Aquin nicht. Er machte aus Averroës einen Averroisten, was zuvor Bonaventuras Schule vollführt hatte. Die Schrift *De anima* beinhaltet diese Unterteilung in existenzielles und formales Erkennen der Seele nicht so explizit, sondern nur die kongeniale Deutung des Kommentators im Modus der Sizilianischen Schule. Einzig die Interpretation von CMDA ist authentisch „*ad mentem Aristotelis*“ gegeben, weil sie am Grundziel von seiner Metaphysik der „Substanz *qua* Substanz“ festhält. Die Ipseität der Person bedeutet viel mehr als nur die Identität des individuellen Aktes des Erkennens, welche auf der Grundlage der formalen Definition der Seele oder des Menschen gegeben ist.

Diese Unterscheidung bildet den grundlegenden Unterschied innerhalb des ersten Averroismus zwischen den Siger-Anhängern in der Rue du Fouarre (*pars Sigeri*) auf der einen und den Ordensvertretern des ersten Averroismus auf der anderen Seite. Zu ihnen gehörten seit 1268 Thomas von Aquin und Aegidius Romanus, während sie sich von „*pars Sigeri*“ trennten, um die neue Interpretation *De anima* von Thomas als *Expositor Novus* zu verteidigen. Ebenso kann die gegenwärtige analytische Moderne im Modus der objektivistischen *Oxfordian Fallacy* Heideggers Definition des *Daseins* nicht begreifen. Die Trennung des aristotelischen Heidegger vom avicennischen Husserl war ebenso unausweichlich wie die Trennung der aristotelischen Artisten in der Rue du Fouarre vom modernen Lehrstuhl der Mendikantenorden.[[212]](#footnote-212) Dadurch ging die Gigantomachie um die Substanz in eine neue Runde, welche an die aristotelische Exegese des Kommentators und Sigers von Brabant anknüpfte. Der zweite Averroismus stand gänzlich außerhalb der Debatte der Denker aus der Schule des ersten Averroismus, was die wiederholten Fluchten Rufus‘, Kilwardbys und Pechams von der Pariser Universität nach Oxford belegen. Die Modernisten boten die Natur des Intellektes auf grundsätzlich irrtümliche Weise im Geiste des an die Welt der nicht existenten Simulakren der dritten Art angelehnten Dualismus dar. Siger und Aquin lehnen jeden Dualismus à la Avicennas „fliegender Mann“ ab. Albert und Aquin sind jedoch nicht in der Lage, den Akt des Verstehens im Rahmen der Art und Weise, „wie“ wir im Rahmen der einen im Körper gegebenen Person erkennen, voll zu deuten. Averroës und Siger beschrieben phänomenologisch die Art und Weise, „wie“ das Denken im Modus *per prius* von der ipseitisch gegebenen Existenz der Person ausgeht (*scire actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*). Siger sah in der wissenschaftlichen Definition der Einheit der Person etwas anderes als die Toledische Moderne, weil er dem Weg der Sizilianischen Schule folgte. Die formale Analyse des Intellekts deckt nicht die gesamte Perspektive des CMDA ab. Sigers in den QIIIDA enthaltene Apologie des tatsächlichen Erkennens beinhaltet den Kern der späteren Polemik gegen Albert und Aquin, welche im Werk *De anima intellectiva* beschrieben ist. Im folgenden Kapitel werden wir uns näher mit ihr beschäftigen. Die Debatte Sigers mit den Modernisten kehrt zur älteren Polemik zwischen Alvernus‘ Schule und dem zweiten Averroismus zurück. Die Grundfrage betrifft den Status der Spezies, welche wir im aktuellen Erkennen erleben. Das Traktat muss untersuchen, wie die universelle Form der immateriellen Natur erkannt wird (*quod forma, qua acceptionem universalem fieri in nobis experimur, non sit materialis*; QIIIDA, q. 4, p. 13.93‒94). Im Spiel ist die nächste Frage des Streites zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus, also der unterschiedliche Status derSpezies *intelligibilis*. Hat die Spezieshypostatischen und univoken Charakter oder ist sie ein reines Produkt des Intellektes?

Siger geht nach der *Zweiten Analytik* vor, welche das metaphysische Primat der aktuellen ersten Substanz verteidigt. Die Belichtung von vorne aus Richtung der durch die Sinne erkannten ersten Substanz determiniert die rezeptive und daher rein potenzielle Komponente des immateriellen Intellektes. Intellekt produziert immaterielle Spezies, was ihre sinnlich gegebene Materialität ausschließt. Damit ist die Univozität der Spezies mit der Realität der ersten Substanz fällt damit aus, um die in CMDA gegebene Übereinstimmungstheorie durch die Termini *proportio* und *consimilitudo* aufrechtenzuhalten. Unterschiedliche Auffassung der Spezies führt zu einer Analyse des Erkennungsaktes, wo diese Frage ihren Ursprung hat. Die Wahrheit als Übereinstimmung entsteht dank dem Unterschied zwischen den sinnlichen und intelligiblen Spezies, da der Intellekt aus Richtung der Sinne aktualisiert wird. Der erste Intellektuelle des Lateinischen Westens nach Alfarabi als dem Zweiten Meister beginnt mit einer genauen Definition der universellen Spezies und bestimmt deren Status im Hinblick auf die Sinne und auf den Intellekt.

„Die Wahrheit ist, was wir durch die durch sinnliche Abstraktion gegebenen intelligiblen Formen verstehen. Aber im Akt des Verstehens selbst braucht der Intellekt kein Sinnesorgan. Durch die sinnlichen Phantasmen nimmt der Intellekt die immateriellen Essenzen der Dinge, wozu weder die Einbildungskraft noch die Sinne im Stande sind.“ [[213]](#footnote-213)

Das Zitat definiert klar den Prozess der aus Richtung der Sinne gegebenen und daher materiell definierten sinnlichen Abstraktion (*cum phantasmate abstractione*). Dieser körperliche Vorgang ist vom immateriellen Akt des Intellekts getrennt (*intelligimus…formae intelligibilis*). Der nächste Satz hebt die Grundthese des zweiten Averroismus auf und bestreitet den univoken Status der Spezies. Siger verteidigt Averroës‘ Auffassung der Wahrheit als *proportio* der Sinne und des Intellektes und keineswegs die durch Anselms *rectitudo* gegebene Wahrheit der Moderne. Das hermeneutische Prinzip, „wie“ wir erkennen, sagt, dass wir das Erkennen im realen Akt der in der hylemorphischen ersten Substanz gegebenen Existenz erfahren. Der Intellekt nimmt die universelle und folglich immaterielle Quiddität der Dinge (*intellectus accipit quidditates rerum insensibiles*) durch die sinnliche Einbildung (*sub phantasmatibus sensibilibus*)an. Aegidius Romanus lehnte im Oxforder Manuskript eine Erforschung dieser paradoxen Verbindung ab und machte aus Averroës einen Averroisten (Kap. 4.3.2). Siger geht von einem wahren Verständnis des CMDA aus und legt den realen Verlauf des Erkennens dar. Die Mediation über die erste Philosophie entfaltet die Phänomenologie des Verstehens (*tu quaeres*), welche im Rahmen der hermeneutischen Art und Weise, wie wir erkennen (*qualiter*), gegeben ist.

„Du suchst, wie in uns selbst die Aufnahme der vom intellektuellen Erkennen gegebenen universellen Formen erfahren? Wie ist die eigene Tätigkeit des Intellektes? Ich behaupte, dass der Intellekt seine eigene, auf eine gewisse Weise gegebene Tätigkeit (*quodammodo*) besitzt, und ich behaupte auch, dass wir im Stande sind, sie zu erfahren (*dico quod hoc experimur*). Das ist deswegen so, weil der Intellekt auf gewisse Weise (*quodammodo*) dergestalt gegeben ist, als ob er irgendeine Zusammensetzung aus Materie und Form sei (*sicut aliquid compositum*). In der Ganzheit seiner Fähigkeiten nimmt der Intellekt die Tätigkeit wahr, welche durch die Form geprägt ist. Von dort ist der Intellekt eine Form; weiter ist er eine Tätigkeit, welche durch die Materie geprägt ist, und von dort ist der Intellekt eine Art der Materie.“ [[214]](#footnote-214)

Die Frage nach dem Charakter der Spezieswird völlig anders gestellt als in der Moderne und der Postmoderne, welche gegenüber dem hermeneutischen Erkennen der Person im Modus *alétheia* objektiv blind ist. Siger fragt nicht, „was“ dieSpezies ist, sondern stellt eine andere Frage: Wie erleben wir in uns selbst die Entstehung der universalen Bedeutung? Die Erkenntnis im Körper schafft universelles Wissen durch die persönliche Ausübung des Intellekts (*in nobis fieri ab intellectu*). Das objektive *factum* ist nicht dasselbe wie das hermeneutische *fieri*. Der nach Averroës erste lateinische Phänomenologe der Person fragt auf der Ebene der Existenz (Bezugssinn, Befragtes), wie real und kausal sich die Rezeption der erkannten Form vollzieht (*qualiter ergo experimur acceptionem formae communis*). Im Akt des eigenen Erkennungsaktes erfahren wir (*experimur*) die Spezies durch die kompositäre Eigenschaft des sowohl sinnlich als auch intelligibel gegebenen Intellektes. Der Intellekt ähnelt einer hylemorphischen Komposition (*intellectus noster est quodammodo* *sicut aliquid compositum ex materia*). Aber jedwede Messallianz mit Bonaventuras Quasi-Materie ist ausgeschlossen, siehe die vorausgegangene These über den von der Materie getrennten Intellekt (*ab extrinseco*). Unsere direkte Erfahrung weist das Erkennen sowohl aus Richtung der materiell gegebenen Sinne (*debetur materiae unde materia est*) als auch aus Richtung des abstrahierenden und synthetisierenden Intellektes aus (*debetur formae unde forma est*). Der Schluss des Zitates behauptet, dass wir im Stande sind, im gesamtheitlichen Akt des Intellekts beide Richtungen oder Arten und Weisen zu erfahren (*in toto enim potentia percipitur operatio*). Vergleichen wir Sigers nach der *Zweiten Analytik* durch Notwendigkeit gegebene „*debetur*“mit den dogmatischen und sophistischen Formulierungen des zweiten Averroismus, namentlich der Oxforder analytischen Schule (*subiectum debet esse tale*; Kap. 4.3.2). Siger definierte die Notwendigkeit des Erkennens gemäß der realen Kausalität des Mittelgliedes des Syllogismus, so wie es die *Zweite Analytik* für das wissenschaftliche Erkennen erfordert. Abermals gilt Aristoteles‘ und Averroës‘ Grundthese, dass die Universalien nur im Intellekt existieren. Allen aristotelischen Magistern in Paris war klar, dass Siger die Metaphysik „*ad mentem Averrois*“gemäß CMDA verteidigte und den verborgenen Dualismus in der Originalschrift *De anima* korrigierte. Siger zeigte im hermeneutischen Modus, „wie“ der tatsächliche Verlauf des Erkennens vonstattengeht. Um das Jahr 1266 legte er eine Deutung des Intellektes gemäß dem wissenschaftlichen Urteil der *Zweiten Analytik* und in völliger Übereinstimmung mit Letter und Geist des CMDA vor. Seine brillante Auslegung sortierte die *Oxfordian Fallacy* aus dem Erkennen aus, indem sie die Demonstration aus Richtung des nachweisbaren Mittelgliedes des Urteils ansetzte, welches jeder von uns persönlich erfährt, wenn er alles erkennt. Der Brabanter Magister synthetisierte das neue Subjekt des Erkennens im Modus der an die sinnliche Erfahrung angelehnten anti-cartesianischen Evidenz. Zitieren wir seine Antwort auf die Frage, wie der Intellekt die allgemeine Form auf Grundlage des sinnlichen Erkennens synthetisiert.

„Wir uns der Tätigkeit des Intellektes (*nos conscii sumus intellectum*) dank den körperlichen Fähigkeiten (*ex virtutibus corporis*) bewusst. Das Geschehen, welches in uns gegeben ist oder abläuft, entsteht durch die so definierten Fähigkeiten von Körper und Materie. Auf ähnliche Weise (*similiter*) nehmen wir das Geschehen wahr, das in und durch den Intellekt abläuft. Es ist unser eigener Intellekt (*ipse est intellectus noster*), durch welchen wir die Aufnahme der universellen Erkenntnis erfahren (*per quem experimur*), welches in uns entsteht (*fieri in nobis*). Unser Intellekt erfährt sich selbst im Akt der eigenen Tätigkeit (*apprehendit se ipsum sicut operari*). Wenn wir diese Voraussetzungen annehmen, geht aus ihnen die Auffassung des Intellektes als immateriell und somit nicht geboren hervor.“ [[215]](#footnote-215)

Kehren wir zur Frage nach dem Akt des Denkens zurück, welches wir in der ersten Person erleben. Der erste Satz hebt den Mythos des cartesianischen *cogito* auf, welches als abgetrennte Substanz gegenüber dem Körper als anderer Substanz funktioniert. Da der Intellekt aus Richtung der Sinne aktualisiert wird (*ex virtutibus corporis*), erhalten wir sowohl das Wissen von den Sinnen als auch das Wissen unseres Wissens (*nos conscii sumus*). Die Erkenntnis des Intellekts als Faktum des Wissens ist zunächst physisch und sinnlich gegeben (*conscii sumus…intellectum*). Diese Stelle bildet den Kern der damals eingeführten Theorie *„subiective*‒*obiective*“, welche wir im Träger des Intellektes ist die immaterielle Fähigkeit der kompositären *anima intellectiva*, welche in diesem intellektuellen Modus *inmixtus* den eignen Körper als erkannten Gegenstand (*obiective*) erfährt. Die intellektuelle Fähigkeit der Seele wird im existenziellen Modus durch den sinnlichen Körper als substanzielles Subjekt der *anima intellectiva* (*subiective*) aktualisiert. Das Erkennen ist durch unseren eigenen Intellekt gegeben (*ipse est intellectus noster*), durch welchen wir die Aufnahme einer universellen Erkenntnis erfahren (*per quem experimur*). Sigers Lehre über den zweifachen Charakter des intellektuellen Erkennens im Modus „*subiective–obiective*“übernahmen die Magister in der Rue du Fouarre, was Gieles von Boethius von Dacien geschriebene Anonyme bestätigt (Kap. 4.3.1). Diese Argumentation verwendeten auch die objektiven Semiaverroisten wie Aegidius, welche indes deren existenziell-phänomenologischen Sinn nicht begriffen oder ablehnten. Den Intellekt erkennen wir in der ersten Person dergestalt, dass wir auf diese Weise den Akt des Erkennens auf universellem Niveau (*acceptionem universalem fieri in nobis*) erfahren (*experimur huiusmodi*). Der Intellekt wird von vorne belichtet, und gleichzeigt vollzieht sich dieser Akt ipseitisch, da wir selbst das Mittelglied des Erkennens im Sinne der einzigartigen Kausalität sind. Der Akt des Denkens liegt voll in unserer Macht, weil wir denken, wenn wir es selbst wollen. Zunächst etablierte Singer die Vermittlungen der Kognition (*experimur…conscii sumus*) auf der Ebene der direkten Kausalität, die im Körper und im Geist gegeben ist (*tertium genus*). Als er den deduktiven Beweis vervollständigte, zog er eine endgültige Schlussfolgerung, die als universeller Begriff des Intellekts (*quartum genus*) formuliert werden kann. Erst der Schluss schafft den Intellekt als Essenz. Dann tritt der Intellekt als Essenz im Akt der cartesianischen oder augustinischen Selbstreflexion auf (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Diese Auffassung ist jedoch bei Siger erst als Schlussfolgerung des deduktiven Urteils gegeben, welches vollumfänglich die kausale Tätigkeit des Intellektes prädiziert. Das Zitat legt dar, dass der reflektierte und erkannte Intellekt als Gegenstand unseres Erkennens kein objektives *scibile* des zweiten Averroismus mehr ist, sondern ein allgemeines Begriff im Modus *quartum genus* laut CMDA. Dieser abstrahierte Begriff des Intellektes denkt weder noch erkennt, weil wir das Denken nur in der ersten Person erfahren (*tertium genus*). Dann gilt auch die Immaterialität des Intellektes, welcher im eigenen Denkakt von den Sinnen getrennt ist. Der Intellekt erkennt, wenn wir es selber als Person wollen und dessen Erkennen im immateriellen Denkakt verläuft. Die Sinne müssen hingegen in dem Moment erkennen, da sie kausal durch eine Veränderung im rezeptiven Organ beeinflusst werden. Dieses Grundargument wird in der Schrift CMDA im Zusammenhang mit Themistios gegen die modernen Alexandriner verwendet, weil das Erkennen im Sinne der von uns erfahrenen Ipseität voll in unserer Macht liegt (OBJ I, Kap. 2.4.3). Wir erkennen in der ersten Person und im Körper und deswegen erkennen wir, wenn wir selbst wollen. Der wissenschaftlich vorgehende Philosoph lehnt eine Definition des Intellektes als porretanischer Hypostase ab, welche sich selbst im Akt der objektiven Illumination kontempliert. Siger synthetisierte die Arbeit der körperlichen Sinne und des Intellekts nach aristotelischer Wissenschaft. Die intellektuelle Erfahrung geht von sinnlich gegebener Erkenntnis aus (*experimur*); erst im zweiten Schritt kann dieser Akt ein augustinianisches oder avicennistisches selbstreflektierendes Bewusstsein hervorbringen, der mit bereits aktualisiertem Intellekt (*conscii sumus*) verbunden ist. Im Gegensatz zur Moderne definiert Siger den Intellekt durch die Kausalität einer physisch existierenden Person, weil die Kognition durch *species sensibilis* bestimmt wird, die in der Vorstellung synthetisiert werden. Der Unterschied zwischen der Wahrnehmung, die von den Sinnen erfahren wird, und der Wahrnehmung, die durch das Bewusstsein des getrennten Intellekts erfahren wird, begründet die neue Definition von Wissen. Der Intellekt befindet sich im Hinblick auf die Sinne in einer „*obiective*“gegebenenexternen Position, weil seine Tätigkeit über ein Sinnesorgan verfügt. Aber seine rezeptive Fähigkeit liegt in der einen immateriellen Potenz und muss daher aus Richtung der sinnlichen Spezies aktualisiert werden (*subiective*). Eine andere Aktualisierung kann dem *intellectus possibilis* nicht zuteilwerden, weil er sonst eine materielle oder immaterielle Substanz wäre. Die rezeptive Fähigkeit der Seele stellt im Modus des *intellectus possibilis* das Feld der Offenbarung des universellen Sinnes des Seienden in der neuen, universell und immateriell gegebenen Art des Wissens dar. Das Erkennen ist noch immer in der ersten Person gegeben, weil es ein körperlich und sinnlich bedingter Akt ist. Diese brillante Bestimmung des Selbstbewusstseins ist an die Existenz der physischen Person als der ersten Substanz gebunden. Es war völlig in Vergessenheit geraten, bis Heideggers „Analytik des Daseins“ eine neue Phänomenologie der Person als *tertium genus* schuf.

Siger fand die neue Form des *dativus auctoris* (Kap. 4). Der Brabanter Magister beschrieb phänomenologisch die Art und Weise, wie die existente Person die Welt erkennt. Das dualistische moderne Subjekt existiert nicht in der Einheit seines existenziellen Aktes und daher hat er die mythopoetische Welt der objektiven Seienden der dritten Art vor sich. Weitere Jahrhunderte des modernen Averroismus lang blieb lediglich das avicennistische Modell des selbstreflexiven Intellektes als cartesianischer Substanz der dritten Art (*res cogitans*). Der von Siger definierte und im Akt des persönlichen Erkennens erfahrenen Intellekt (*ipse est intellectus noster*) unterscheidet sich grundsätzlich im Modus „*subiective*“vom allgemeinen Begriff des Intellektes. Er ist am Ende des Erkennens als reine Abstraktion im Modus „*obiective*“ gegeben. Der Akt des existenziellen Erkennens (*tertium genus*) erschuf universelles Erkennen dessen, was der Intellekt als Universalie ist (*quartum genus*). Damit ist auch der *dativus finalis* des gesamten Prozesses des Erkennens gegeben, durch welchen die spezifische Universalität des Erkennens im Modus *quartum genus* auf dem Niveau der gesamten Menschheit gegeben ist. Dieser Typ des Intellektes existiert lediglich als Abstraktion im Denken in Form der universellen „*species humana*“. Diese Unterscheidung zwischen dem Intellekt als *tertium* und *quartum genus* konnten schon Aquin und die Moderne nicht sehen, da sie das wissenschaftliche Erkennen des Intellektes gemäß CMDA als averroistisch ablehnten. Durch die Verfinsterung der Person als erster Substanz entstand die objektive Herrschaft der univoken, „Intellekt“ oder „Seele“ genannten Hypostase, und diese Herrschaft des objektiven Intellektes der dritten Art eröffnete den epochalen *Irrtum* der neuen Metaphysik. Siger trennt die beiden Seiten des Intellekts nie vollständig, sondern unterscheidet sie genau, indem er die Belichtung des Intellekts von vorne, von der Richtung der realen Dinge, bestimmt. Sie existieren *simpliciter* und üben die wahre Kausalität aus. Diese Art von Notwendigkeit bildet die Grundlage für eine einheitliche und ganzheitliche Beschreibung der Tätigkeit des Intellekts in der realen Person. Die neue Bewusstseinsform, die mit Sigers „*subiectum*“verbunden ist, ist kein avicennistisches und kartesianisches *cogito*, das als fiktive erste Person gegeben ist. Sie ist vom Körper getrennt, zum Beispiel im Rahmen von Husserls transzendentaler Egologie. Sigers Definition des Subjektes ist als eine zweifache „*conscientia*“ gegeben. Sie subsistiert an der personalen entelechischen Seele, die als *compositum* der im materiellen Substrat aktualisierten Form gegeben ist. Den Modernisten entging gänzlich die fundamentale Nuance im CMDA, welche durch Sigers Unterschied zwischen dem *subiective* gegebenen Akt des Intellektes in der Seele und dem *obiective* synthetisierten Intellekt als Erkenntnis des persönlichen Aktes des Denkens gegeben ist. Dadurch ist sowohl die Einheit des Intellektes als „*homo ipse intelligit*“, als auch dessen Getrenntsein von den Sinnen gegeben. Das Wissen muss deswegen den *pluralis majesticus* haben, weil er eins, unteilbar, immateriell und von den Sinnen getrennt ist (*conscii sumus*). Die Rezeptivität im Rahmen des *intellectus possibilis* ist eine immaterielle Potenz der Seele, durch welche der Akt des Verstehens entsteht, welches auf dem Niveau der aktuellen ersten Substanz in der ersten Person gegeben ist, also als Akt der ganzheitlichen Person. Das Erkennen als *tertium genus* ist ein Akt unseres hylemorphischen Körpers im Modus der existenziell erfahrenen Kausalität, keineswegs irgendwelcher abgetrennten Substanz, welche wir aus der Höhe des modernen, vom Körper getrennten Geistes meditieren. Somit wird die These des zweiten Averroismus über die Pluralität der Substanzen im Menschen als gänzlich überflüssig und unsinnig abgelehnt. Es handelt sich um aristotelische Version des *dativus incommodi*. Die modernistische Version dieses Dativs ist völlig verrückt, weil sie die objektive Metaphysik ohne die erste Substanz und den nihilistischen Humanismus ohne eine existierende Person hervorhob.

Siger führte eine phänomenologische Zerstörung der Moderne durch, die Heideggers phänomenologischer „Destruktion“ der modernistischen Philosophie vorausging. Diese neue phänomenologische Interpretation von Aristoteles stammt aus dem Jahr 1922 und wurde im Werk *Sein und Zeit* (SZ, § 6) neu interpretiert. Deshalb lehnte die Schrift QIIIDA den Semiaverroismus in Aquins Auslegung von *De anima* ab, bei welcher der abgeteilte Intellekt als objektive Form betrachtet wird. Diese *ad mentem Aristotelis* gegebene hypostasierte Form belichtet und aktualisiert den Prozess des Erkennens von hinten durch ihre eigene Aktualität. Das entspricht zwar dem Letter von *De anima*, ist aber entschieden nicht der ursprüngliche Sinn des CMDA und der Einheit der *ad mentem Averrois* gegebenen Person. Dann würde die aktuelle Seele nach dem Vorbild des Neuplatonismus ein leitendes und abgetrenntes intellektuelles Prinzip des Typs des Schiffers und des Schiffs bilden (*sicut nauta navis*). Siger lehnt jedwede substanzielle Auffassung des immateriellen Intellektes grundsätzlich ab, was abermals seine gründliche Lektüre des CMDA belegt.

„Der Intellekt führt den Körper keineswegs durch seine Substanz zur Vollendung, sondern durch seine Potenz. Wenn er dies durch die Substanz täte, wäre er nicht mehr trennbar (*non esset separabilis*). Averroës hat im Kommentar zum zweiten Buch von *De anima* gesagt: Da der Intellekt den Körper nicht als Instrument benutzt, kann er sich selbst nicht als Substanz vollenden. Ebenso sagte Aristoteles im zweiten Buch, dass der Intellekt nicht im Akt im Hinblick auf irgendeinen Körper liegt. Das heißt, im Hinblick auf keinen Teil des Körpers, da er den Körper auf andere Weise benutzt.“ [[216]](#footnote-216)

Der menschliche Intellekt ist vom organischen Körper auf eine sehr spezifische Art und Weise getrennt (*separabilis*). Er ist die immateriell gegebene Perfektion des persönlichen Körpers im Rahmen der Person (*intellectus perficit corpus*). Der Intellekt vollendet trotzdem nicht die hylemorphisch gegebenen körperlichen Potenzen, da er dann eine weitere Substanz im Menschen wäre (*non per suam substantiam*). Der Intellekt ist *subiective* an den Körper gebunden, weil er keine weitere Substanz ist, sondern lediglich eine weitere und übergeordnete Fähigkeit der Seele als einer Form des Körpers bildet. Der Intellekt ist jedoch eine immaterielle Fähigkeit, welche in ihrem eigenen Denkakt von den Sinnen nicht zu trennen ist und daher die Fähigkeiten des Körper *obiective* vollendet. Die Getrenntheit des Intellektes ist aus der Sicht seines immateriellen Aktes (*separabilis*) metaphysisch unterschiedlich im Modus der Potenz vom modernen, als abgeteilte Substanz (*separatus*) gegebenen Intellektes. Aus der Sicht der Datierung und der Autorenschaft der Münchener Handschrift kommt dieser Unterscheidung des Intellektes im Modus *separabilis* eine Schlüsselbedeutung zu, da sie auf das zweite Buch von *De anima* hinweist.

Gemäß DA I–II, das von Siger in der Münchener Handschrift kommentiert wurde, ist es nämlich möglich einen objektiven Einblick in den Intellekt im Modus „*separatus*“ zuzulassen, wie wir es um das Jahr 1267 bei Aquin finden (*potest esse*, Kap. 4.3.2). Aber der richtige Einblick in den „*obiective*“gegebenen Intellekt ist nur dann möglich, wenn wir phänomenologisch richtig den existenziellen Akt des Denkens im Modus „*subiective*“ bestimmen. Siger schrieb den Kommentar zu den ersten zwei Teilen von *De anima* und schickte ihn Aquin nach Italien entweder einzeln oder zusammen mit dem bereits publizierten Kommentar zum dritten Teil (QIIIDA), was mit der Behauptung Agostino Nifos übereinstimmt. Daher hat Aegidius zu Sigers „objektiver“ Interpretation von DA I–II in der Münchener Handschrift eine positive Beziehung und verwendet ohne Hemmungen das Schema *subiective*‒*obiective*. Er begreift den Unterschied jedoch als Avicennist, da der Intellekt als objektive intellektuelle Form definiert ist. Demnach ist der Intellekt eine im Modus „*separatus*“gegebene Substanz der Modernisten. Deshalb lehnte Aegidius in der Oxforder Handschrift die Schrift QIIIDA ab, weil Siger den dritten Teil von *De anima* „*ad mentem Averrois*“verfasste. Aegidius ersetzte den Teil von DA III im Buch QIIIDA durch seine eigene „*ad mentem Aristotelis*“geschaffene Auslegung nach Aquin verfasst. Deswegen ist Aegidius′ Kompilation von Sigers Schrift QIIIDA historisch betrachtet die erste thomistische (also sophistische) Interpretation von *De anima*. Aegidius verfasste die erste thomistische Schrift nach Aquins Interpretation der Erkenntnis „*ad mentem Aristotelis*“ geschaffen. Siger lehnte die Auslegung von Aquin als unvollständige und deswegen als philosophisch falsche Erklärung ab (Kap. 4.5.3). Aquin und Aegidius, welche den averroistischen Averroës verkündigten, lehnten die Sigers Schlüssen im QIIIDA ab. Doch, die ganze Schule von „*pars Sigeri*“ in Rue du Fouarre stimmte der Auslegung Sigers zu, weil sie einfach genial war. Deswegen verteidigte Boethius von Dacien in *Anonymus Giele* Sigers Lehre im Namen der ganzen Schule des ersten Averroismus (Kap. 4.3.1). Aegidius als der Mitglied der Schule *sophistae Latini* konnte nicht behaupten, dass er diese klare Haltung der beiden artistischen Hauptmagister in der Rue du Fouarre nicht verstand. Daher wandte sich dieser Augustiner in den Jahren 1267–68 dem Semiaverroismus Aquins zu und er hat die Sigers Schule verlassen. Seine Kehre wird im dritten Teil der Oxforder Handschrift dargelegt. Dort wird die *Lichtung* des Thomismus als Aegidius‘ neuer Doktrin der siegesreichen Moderne in ihrer Wahrheit und Unwahrheit hervorgehoben. Die Schrift *Anonymus Bazán* bestätigt dann den neu entstandenen Thomismus durch Aegidius‘ Verteidigung Aquins gegen Pecham um das Jahr 1270. Siger hob in den QIIIDA jedwede Möglichkeit des Semiaverroismus als intellektuell fehlerhaft auf, weil der Intellekt keine subsistente Form im Menschen sein kann. Das war die ausdrückliche Position von Aquin, Aegidius und teilweise auch von Albert. Die Auslegung des dritten Buches von *De anima* gemäß dem CMDA erfüllt als einzige die Bedingungen der existenziellen Auslegung, welche für den wissenschaftlichen Beweis der immateriellen und abgeteilten Natur des Intellektes laut der *Zweiten Analytik* notwendig ist. Siger war und ist der tatsächliche *Expositor Novus*, da er den Sinn von Aristoteles‘ Metaphysik „*ad mentem Averrois*“ begriffen hat und aus dieser Position heraus die Schrift *De anima* gemäß der Schrift CMDA gedeutet hat. Andere Erklärungen der Einheit der Person, die auf körperlich definierten *anima intellectiva* beruhen, sind unzureichend. Sie gehen nur von der theoretisch bestimmten Essenz der *anima intellectiva* aus, das darüber auf der Grundlage des theologischen Postulats der Unsterblichkeit der Seele definiert ist. Die existenzielle hermeneutische Prädikation des Verstehens im Modus *separabilis*, welcher auf Averroës‘ Intellekt als des Aktes des individuellen Verstehens im Körper bezogen ist. He lehnte den hypostasierten Intellekt im objektiven Modus *separatus* ab. Dieser Intellekt kommt zur Person von außen. Moderner Intellekt ist eine neuplatonische abgetrennte Substanz (der zweite Averroismus) oder eine subsistente Form (Grosseteste, Aquin, Aegidius).

Thomas von Aquin musste Ostern 1272 aus Paris weggehen, weil die artistische Fakultät unter der Führung Sigers dessen aristotelische Auslegung nicht angenommen hatte. Aquin schaffte die volle Einheit der Person ab. Der klassische Aristotelismus von Aquin (und umso mehr der modernistische Thomismus von Aegidius) lehnten die Interpretation des CMDA ab und lieferten daher eine unzureichende Auslegung von *De anima* ab, welche den Dualismus der zwei subsistierenden Formen im Menschen beinhaltete. Dann erkennen wir jedoch nicht, wann wir wollen, weil der hypostasierte Intellekt im Modus *separatus* verbleibt. In diesem Modus kann die Seele nicht alles erkennen, weil ihr die universelle immaterielle Rezeptivität fehlt. Auch lässt sich in diesem Modus kein *intellectus possibilis* gemäß dem CMDA erschaffen, sondern der materielle Intellekt à la Themistios, Alexander und Bonaventura. Die Definition des Erkennens aus der Sicht des materiellen aktuellen Intellektes würde bedeuten, dass der Intellekt ebenso wie der Körper materieller Natur ist. Dann wäre er nicht im Modus *inmixtus* vom sinnlichen Erkennen abtrennbar (*si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis*). Der Intellekt gehört durch seine Tätigkeit nicht zum Körper, da er über kein Sinnesorgan verfügt. Auf der anderen Seite aber ist er keine hypostasierte Form, weil er dann im Modus *separatus* als Substanz abgeteilt wäre. Beide fehlerhaften Lösungen finden wir im Averroismus der cartesianischen *Modernorum*, welche die Person als Zusammensetzung zweiter inkompatibler Substanzen definieren (materiell, immateriell). Es kann auch sein, dass der Modernismus die irrtümliche Erklärung im Modus *separabilis* ablehnt und den Intellekt im Modus *intellectus materialis* auf einen Körperakt reduziert. Die Reduktion des Menschen auf das Tier und das Denken an Avicennas animalische *vis aestimativa* bedeutet, dass die Intentionalität des sinnlichen Erkennens zugeordnet wird. Es macht einen geläufigen Irrtum ganz am Ende der modernen Zeiten in der Zeit der Herrschaft der *cognitive sciences* als der voll nihilistischen Form der ersten Philosophie. In den letzten Tagen der Unvernunft (*apaideusía*), der Demiurg schuf einen künstlichen Intellekt nach seinem wahnsinnigen Image und er begann, ihn wie ein neues Idol anzubeten. Die Moderne nimmt die Person für einen spezifischen konkreten Leichnam oder einen materiellen Intellekt, der entweder tierisch oder künstlich ist. Der Hinweis auf Averroës und auf Aristoteles lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass die Äußerlichkeit des Intellektes im Hinblick auf den Körper in dessen Immaterialität als reiner Potenzialität beruht (*intellectus perficit corpus…per suam potentiam*). Die Potenz kann niemals im Aristotelismus eine Hypostase werden, weil sie nicht existiert. Deswegen ist *intellectus possibilis* weder die aktuelle Substanz der Avicennisten noch die eigenständige immaterielle Form der Semiaverroisten. Jede Person hat als mit Intellekt begabte hylemorphische erste Substanz die Möglichkeit, ihr eigenes Erkennen aus Richtung der Sinne zu aktualisieren. Das Erkennen ist als immaterieller Akt des intellektuellen Teils der Seele gegeben, welche wiederum im persönlich erlebten Körper gegeben ist. Wenn der Intellekt eine immaterielle und rein rezeptive Potenz der so zusammengesetzten Seele ist, dann können wir auf der völligen Unterschiedlichkeit des potenziellen und immateriellen Intellektes gegenüber dem aktuellen und materiellen sinnlichen Erkennen im Modus *inmixtus* und *separabilis* bestehen. Durch diese innerhalb der existenten Person gegebene neue Form des Dualismus wird das substanzielle Schema des zweiten Averroismus und der Moderne aufgehoben. Die Einleitung zu den QIIIDA bestand darauf, dass die menschliche Seele einen zusammengesetzten Charakter besitzt, da der Intellekt immateriell einfach ist und in dieser Gestalt an die vegetativen und animalischen Fähigkeiten der Seele anknüpft (*non faciunt animam simplicem, sed compositam*, Kap. 4.4.1). Siger gab dem Intellekt nach dem Vorbild des CMDA das Statut der immateriellen Potenz der Seele und schaffte damit den modernen Dualismus aus intellektueller Seele und sinnlichem Körper ab. Der Intellekt ergänzt die Existenz der Person im Körper als eine aktuelle materielle Substanz. Der Intellekt ist zwar von immateriellem Wesen, aber lediglich Potenz. Diese immaterielle Potenz ist abtrennbar (*separabilis*) aus der Sicht ihres spezifischen Aktes aus Richtung des aktuellen Körpers als materieller Substanz. Die Art und Weise, wie der Intellekt im Modus *separabilis* existiert, geht von der phänomenologischen Beschreibung dessen aus, wie wir tatsächlich erkennen. Wir erkennen deswegen objektiv (*obiective*) im Modus von CMDA, weil wir unseren eigenen Körper als intellektuell belebtes Objekt erkennen. Es kann niemals nur durch sinnliche Erkenntnis erreicht werden. Das intellektuelle Erkennen hängt vom sinnlichen Erkennen ab, unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von diesem. Die Seele wird *subiective* als neues Fundament (*subiectum*) der neuen Erkenntnis definiert, da die intellektuelle Erkenntnisfähigkeit von außen zur sinnlichen Erkenntnis kommt. Der aktuell gegebene intentionale Gegenstand (*species sensibilis*) wird in der Einbildungskraft als Gegenstand für die zweite Intentionalität des rezeptiven Intellektes genommen (*species intelligibilis*). Dieses Schema des „*intellectus in potencia*“ wurde zum ersten Mal vom Zweiten Meister thematisiert (*intellectum secundum*; OBJ I, Kap. 2.1.1). Das Erkennen des Intellektes verläuft dann im Modus *subiective*, welcher an die immaterielle Fähigkeit der *anima intellectiva* gebunden ist, die im Hinblick auf die Erkenntnis der Sinne im Modus *obiective* auftritt. Das sinnliche Erkennen ist hylemorphisch und aktuell im Rahmen der individuellen ersten Substanz gegeben; aber der Träger des Intellektes ist die immaterielle *anima intellectiva* und keineswegs der Körper. Da aber der Intellekt lediglich eine immaterielle Potenz der Seele ist, muss er aus Richtung der Sinne aktualisiert werden. Der Intellekt verfügt über kein anderes Objekt des Erkennens als über die sinnliche Intention, weil der an und für sich eine reine Potenz ist (*tabula rasa*). Die sinnlichen Erkenntnisse haben wiederum an und für sich keine Möglichkeit, universell zu sein, weil die immaterielle seelische Fähigkeit von außen zu ihnen tritt.

Die Phänomenologie der intellektuellen Erkenntnis ist im Modus der existentiell erlebten Einheit der intelligibel gegebenen Erkenntnis (*conscii sumus*) gegeben; sie unterscheidet sich also von dem auf der Ebene der Körpersinne gegebenen Modus des „*experimur*“. Aber der Intellekt im Modus *separabilis* hängt im Modus *subiective* vollständig von der Aktualisierung ab, die von den Sinnen kommt, weil er an sich nur eine Potentialität der Seele ist. Diese einzigartige Position des Sigers wurde weder von Modernisten noch von Semiaverroisten wie Aquinas und Aegidius anerkannt. Aber dieses geniale Denken wurde von Dante geschätzt, der Siger zu Recht als den besten Philosophen seiner Zeit bezeichnete. Der Mensch ist kein Tier, weil das animalische Erkennen der Seele durch keinen Akt im Modus „*ipse*“ und somit universelle, also zusammengesetzte *anima intellectiva* bestimmt ist (Aristoteles‘ τοιαύτης, Sigers *ipse*). Aber der Intellekt ist aud der intentionalen Ebene den schon aktualisierten Sinnen zugewandt und daher nur als Fähigkeit der Seele im Modus *separabilis* gegeben. Die Potenz zur Universalität liegt nur bei der immateriellen und abgetrennten Potenz der Seele, welcher dank der reinen Potenzialität grundsätzlich auf eine Aktualisierung aus Richtung der Sinne angewiesen ist. Beide Arten und Weisen des Erkennens müssen sich im Rahmen der gesuchten und im CMDA entworfenen Wahrheit als *proportio* zusammentun. Siger bewahrte reale Einheit der Person auf, welche die Welt und auch sich selbst auf verschiedenen Weisen erkennt. Der Unterschied zwischen der immateriellen Potenz des Intellektes (*separabilis*) und dem zurückgewiesenen Statut des Intellektes als aktueller kosmischer Substanz (*separatus*) sicherte Averroës‘ Auffassung der Wahrheit als *proportio*. Auf die Natur der Übereinstimmung zwischen den Sinnen und dem Intellekt wird QIIIDA, q. 9. eingegangen. Die Einleitung stellt die grundlegende phänomenologische Frage, „wie“ (*qualiter*) der abgeteilte Intellekt mit der hylemorphischen ersten Substanz verbunden ist (*qualiter intellectus nobis copulatur*).[[217]](#footnote-217) Wir wollen nun den Schlüsselteil des Traktates untersuchen, welch Siger die Beschuldigung des Averroismus einbrachte. Die Getrenntheit des Intellektes bedeutet vieles, was die vorausgegangenen Quästionen gezeigt haben. Entweder ist der Intellekt numerisch einer und aktuell in allen Menschen gleichermaßen und von außen gegeben (*unus intellectus in omnibus*) oder der Intellekt ist nur eine potenzielle immaterielle Fähigkeit der Seele welche von Körper und von den Sinnen von ihrem immateriellen Charakter im Modus *tertium genus* und *subiective* unterschieden wird. Dadurch ist der Intellekt aktuell in jedem Menschen im Modus der Ipseität vorhanden, weil er an den hylemorphischen Akt des Körpers als aktuell existierender erster Substanz gebunden ist (*separabilis*). Oder es gibt einen numerisch unterschiedlichen Intellekt, welche als externe Substanz gegeben ist (*hoc aliquid*). Oder es handelt sich um einen Intellekt, der als hypostasierte Form oder Essenz der Seele im Modus *separatus* definiert wird.

Siger zufolge kann der menschliche Intellekt auf keine dieser Weisen im Modus *separatus* existieren (Substanz, Form), weil er dann eine abgetrennte kosmische Substanz wäre, welche sich mit dem Menschen von außen verbindet. Diese Theorie der „*sequaces Aristotelis*“ wurde auf dem Boden der Universität von Bischof Alvernus strikt als häretisch abgelehnt (OBJ II, Kap. 2.3). Einen noch größeren Unsinn stellen der universelle Hylemorphismus und dessen Simulakrum des numerischen abgeteilten und durch Dinants *materia prima* individualisierte *intellectus possibilis* dar. Er kopuliert von außen mit dem im Menschen durch *intellectus materialis*, der durch *materia spiritualis* individualisiert wird. Diese Mythologie schrieben die Modernisten dem averroistischen Averroës zu. Wer die Theorie des numerisch individualisierten Intellektes ernst nimmt, der macht aus dem Intellekt eine abgetrennte Substanz, die noch dazu materialisiert werden muss. Das war und ist die Lösung aller modernen Alexandriner, welche bei der Schizophrenie der einen Person und der zwei gegensätzlichen, numerisch bestimmten Substanzen endeten. Das Erkennen hat als Potenz keine Materie, welche als einzige die hylemorphische Substanz individualisieren würde. Siger beginnt damit, dass er an das Getrenntsein und die laut CMDA gegebene Immaterialität des Intellektes erinnert.

„Der Kommentator gibt dazu die folgende Erklärung. Wenn der Intellekt in allen Menschen numerisch unterschiedlich wäre (*numaretur numeratione hominum*), dann wäre er im Körper angesiedelte Fähigkeit. Aber der Intellekt ist keine körperliche Fähigkeit. Daher kann es auf diese Weise nicht individualisiert werden.“ [[218]](#footnote-218)

Da der Intellekt nicht materieller Natur ist (*virtus in corpore*), ist jede Individualisierung auf die Art des materiellen physischen Körpers ausgeschlossen (*non numeratur numeratione hominum*). Für Siger und Averroës ist eine materielle Individuation des Intellektes unsinnig. Der immaterielle Intellekt ist lediglich eine Potenz von immaterieller Natur. Sonst wäre der Intellekt nämlich eine an den Körper gebundene materielle und aktuelle Fähigkeit (*intellectus esset virtus in corpore*). Der Intellekt, wurde schon als *separabilis* definiert, im Hinblick auf den Körper im Modus *inmixtus* und *obiective*. Siger begriff auf brillante Weise die Argumentation von CMDA gegen hylischen Intellekt von Themistius und Alexander. Die intellektuelle Tätigkeit der Seele ist immateriell und sitzt in keinen Sinnesorganen. Siger lehnt im Schlüsselteil der Argumentation die numerische Identität des Intellektes als falsches Problem an. Der Intellekt ist nicht im Modus des numerischen durch die Materie individualisierten *idem*, da er im Modus de existenziellen *ipse* *inmixtus* und *separabilis* ist. Das Problem der numerischen Einheit des Intellektes ist im objektiven Averroismus der modernen Alexandriner zu finden, aber keineswegs im kritischen Aristotelismus des Averroës und Sigers. Deshalb machten auch die modernen und postmodernen Objektivisten aus Siger einen Averroisten im Modus der identitären Theorie des als quasi-materielle Substanz der dritten Art gegebenen Intellektes (*intellectus materialis*). Die numerische Identität oder Möglichkeit des Intellektes ist aus der Sicht des CMDA und Sigers absoluter Unsinn. Der immaterielle individualisierte Intellekt müsste im Rahmen der mathematischen Abstraktion gegeben sein und wäre eine lediglich im Denken gegebene abstrakte Zahl. Oder der Intellekt wäre in der Materie individualisiert und würde aufhören, eine immaterielle Fähigkeit der Seele im Modus *extrinsece* zum sinnlichen Erkennen zu sein. Der *intellectus possibilis* und *agens* kann jedoch weder eine reine Abstraktion noch eine Substanz sein, weil wir das rezeptive Erkennen des Intellektes real in unserem Körper als einziger existenter Substanz erfahren (*conscii sumus*). Daher sind wir im Stande, auf der Grundlage der so erkannten existenziellen Kausalität auch die objektive Gestalt des Intellektes im Modus *quartum genus* zu synthetisieren. Siger wies radikal und grundsätzlich die numerische Natur des Intellektes zurück. Der numerisch geprägte Intellekt entstünde nur durch die Individualisierung irgendeiner Materie. Ein solcher Intellekt würde auf einen bloßen *intellectus materialis* reduziert und wäre nicht Averroës‘ *intellectus possibilis*.

„Aus dem Bisherigen wird der Schluss offensichtlich, dass der Intellekt, da er immateriell ist, nach seiner Natur nicht nach einer numerisch gegebenen Individualität geteilt werden kann.“ [[219]](#footnote-219)

Die Frage nach der numerischen Natur des Intellektes ist fundamental schlecht gestellt. Der Intellekt kann keine bloße mathematische Abstraktion sein, weil wir als hylemorphische Substanz in der ersten Person denken. Der Intellekt ist im Hinblick auf die Materie *extrinsece* gegeben, weswegen er sich nicht in die Vorgehensweisen der mathematischen Abstraktion pressen lässt (*in eius natura non est quod multiplicetur secundum numerum*). Sigers Intellekt ist ein Akt der Person. Daher ist er nicht Rufus‘ und Bonaventuras objektives porretanisches *individuum* und kann es nicht sein. Dieses identifiziert am Ende der durch die Teilung der universellen Bedeutungen gegebenen Reihe die *materia spiritualis*. Die Spekulation über die numerische Natur des Intellektes war und ist in das Denken des zweiten Averroismus mit der objektivistisch aufgefassten Materie als *tertium ens* eingefügt. Eine Individuation des Intellektes ist Unsinn, weil das Individuum keine existente Person, sondern nur ein im Denken gegebenen abstraktes Konzept ist. Konzepte denken nicht, weil sie dazu keinerlei Möglichkeit besitzen. Der abgeteilte substanzielle Intellekt der kosmischen Intelligenzen besitzt keine Materie; doch liegt er völlig außerhalb der menschlichen Existenz. Ein solcher Intellekt im Menschen wäre eine kartesianisch abgetrennte aktuelle Substanz (*hoc aliquid*, *res cogitans*). Der Intellekt der Avicennisten und Caresianer ist substanziell getrennt und wird durch die materiellen Akte des Körpers individualisiert, welchen er sich von außen im Modus der avicennistischen *coniunctio* oder der porretanischen *colligatio* anschließt. Siger erinnert daran, dass jedwede Bindung des materiell individualisierten Intellektes an den Körper die irrtümliche Lehre des Avicenna darstellt, welche von Averroës abgelehnt wurde.[[220]](#footnote-220) Das Traktat lehnte zusammen mit Aquin, Albert und Aegidius als Autor von *Anonymus Bazán* die fehlerhafte Lösung des zweiten Averroismus ab. Die Modernisten fügten dem Intellekt und der Seele die spirituelle Materie hinzu und schufen so eine objektive hylemorphische Substanz, der sie schlussendlich auch die numerische Individualisierung hinzurechneten. Die Individuation muss laut Aristoteles und Averroës anders verlaufen, siehe die oben erwähnte Phänomenologie des Existenzaktes in der zweiten und vierten Quästion im Modus *subiective*. Die Immaterialität garantiert die Einheit des Intellektes, welche der Substanz lediglich im Modus *quodammodo* ähnelt, siehe das oben angeführte Zitat (*intellectus noster est quodammodo sicut aliquid compositum ex materia et forma*, QIIIDA, q. 4). Der Intellekt bildet eine reine immaterielle Potenz der Seele als belebender Form des Körpers. Der Beweis dafür ist unsere eigene seelische Tätigkeit, in welcher der Akt des personalen Denkens universelle gedankliche Inhalte erzeugt (*ex quo intentionum imaginatarum est una ratio*).[[221]](#footnote-221) Der nächste Teil der neunten Quästion lehnt deshalb eine Erforschung des Intellektes als Substanz oder hypostasierter Form ab, was indes von Aquin während seines ersten Aufenthaltes in Paris und später in *De unitate intellectus* vollführt wurde. Siger muss zum im CMDA propagierten phänomenologischen Schlüsselprinzip *similiter* oder *consimile* zurückkehren. Der Akt des Intellektes ist *per prius* gegeben; seine Essenz erkennen wir *per posterius*. Siger beginnt beim spezifischen Akt des intellektuellen Erkennens, welches vom Erkennen der Sinne getrennt ist. Abermals werden zweierlei phänomenologische Weisen unterschieden, wie wir erkennen.

„Die Sinne sind mit uns durch denjenigen Teil der Person verbunden, welcher Materie ist. Der Intellekt aber verbindet sich mit uns durch denjenigen Teil der Person, welcher Form ist. Da die Sinne mit uns materiell verbunden sind, ist mit uns auch das verbunden, was durch die Sinne erfahren wird. Aber so ist es nicht im Falle des Intellektes, sondern gerade umgekehrt. Es ist nicht so, dass sich der Intellekt (*non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis*) oder die extern gegebenen Intelligibilia mit uns verbinden würden, sondern deswegen, weil wir selbst mit den Inhalten des Denkens verbunden sind (*sed quia intellecta copulantur nobis*).“ [[222]](#footnote-222)

Das sinnliche Erkennen ist substanziell gegeben, weil es sich im Körper als materiellem Substrat vollzieht (*sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia*). Die Sinnesorgane sind im Körper als Subjekt des sinnlichen Erkennens lokalisierbar. Der abgeteilte immaterielle Intellekt ist lediglich formal mit dem körperlichen Akt verbunden (*per partem eius quae est forma*). Die Art und Weise der Verbindung der Sinne mit Körper und Intellekt sowie des Intellektes mit dem Körper ist nicht im Modus der Kopulation gegeben, weil sie im Modus *subiective* und *obiective* gegeben ist. Daher existiert auch eine zweifache Art und Weise, wie wir erkennen. Das sinnliche Erkennen ist direkt an den Körper gebunden (*quia sensus copulatur nobis*) und wird dadurch aus der Sicht der sinnlichen Spezies individualisiert (*ideo sensata copulantur nobis*). Der immaterielle Intellekt kann nicht die gleiche Form der numerischen Individuation besitzen wie die Sinne; daher müssen wir umgekehrt vorgehen (*non sic de intellectu, sed e converso*). Der Intellekt erkennt den Körper als Objekt. Deshalb ist er nicht als irgendeine Quasi-Substanz oder ein Sinnesakt gegeben, welcher durch ein auf körperlichem Substrat angebrachtes Organ arbeitet (*non enim per hoc quod intellectus copulatur nobis*). Siger ist kein moderner Averroist und verfügt deswegen über keine Form der Kopulation des äußerlichen Intellektes mit der erkennenden Person. Der phänomenologische und wissenschaftliche Ansatz der *Zweiten Analytik* gebietet die Vorgehensweise von den realen Wirkungen zu den realen Ursachen und lässt erst dann eine universelle Definition der Essenz zu. Die Phänomenologie des Denkaktes weist alle modernen Alexandriner darauf hin, dass sich mit uns nicht irgendein hypostasierter Intellekt als Seiendes der dritten Art oder irgendeine kosmische eidetische Form verbindet. Wir nehmen die Denkakte als unsere eigenen wahr, weil wir nur diese direkt und somit subjektiv erfahren (*non quod intellectus copulatur nobis*). Der zitierte Teil hinsichtlich der Verbindung mit den erkannten Denkinhalten hat Schlüsselcharakter und blieb jahrhundertelang unverstanden. Der Intellekt kann mit uns nicht mythopoetisch kopulieren, weil er keine Substanz und mit uns existenziell verbunden ist (*subiective, tertium genus*). Der Intellekt existiert lediglich im Akt „*ipse homo intelligit*“, wessen Sigers Kritiker nicht fähig waren und noch nicht sind. Im externen Modus nehmen wir lediglich die Intelligibilien als erkannte Gegenständlichkeit wahr (*obiective*), weil wir sie als Ergebnis unseres existentiell erfahrenen Erkennungsaktes wahrnehmen (*subiective*). Im Modus „*copulatur*“ sind mit uns nur die „*intellecta*“ als Produkte des Denkens verbunden und keineswegs der „*intellectus*“, welcher eine Potenz der Seele bildet. Der Brabanter Magister lehnt prinzipiell die Idee ab, dass irgendein substanzieller Intellekt mit dem Körper auf die Art des im Körper gegebenen Sinnesorgans verbunden sei. Der Kommentar zum *Liber de causis*, Sigers letztes bekanntes Werk aus den Jahren 1275–76, fasst Sigers Haltung zur Deutung des Intellektes gemäß dem Kommentator zusammen und verteidigt das Prinzip der Ipseität des Menschen. Die Differenzierung des Intellektes kann nicht nur durch die Materie gegeben sein, weil dadurch die bloße Identität der Person entstünde. Der Mensch ist er selbst dank dem einzigartigen Akt und der intellektuell gegebenen und erfahrenen Existenz, was wiederum eine andere Differenzierung ist als durch die essenziell gegebene intellektuelle Form oder durch die *species intelligibilis*. All diese Reste des Avicennismus können nach gründlicher Lektüre von *De anima* gemäß dem CMDA nicht bestehen. Die Ablehnung der Spekulationen über die numerische Einheit oder Pluralität des Intellekts sind in dieser Passage der *Quaestiones super Librum de causis* enthalten.

„Wenn der menschliche Intellekt nach den individuellen Körpern geteilt würde, würde er gemäß der Materie individualisiert. Wie oben gesagt wurde, besteht der Unterschied in der numerischen Anzahl im Rahmen der einen Spezies lediglich durch die individuelle Materie (*in formis per materiam individuatis*). Dann aber hätte die im solchen rezeptiven Intellekt eine intelligible Spezieskein Träger des universellen Erkennens sein können, sondern lediglich das Erkennen aud der Ebene des Individuums. Somit unterschiede sich der Intellekt nicht von den Sinnen oder der Imagination. Alle diese Behauptungen sind fehlerhaft, sofern sie behaupten, dass der Intellekt nach den einzelnen menschlichen Körpern durch die Materie individualisiert wird und somit numerisch unterschiedlich ist.“ [[223]](#footnote-223)

Siger beendete damit die Debatte mit der damaligen und heutigen Moderne über die numerische Einheit oder Vielheit des Intellektes. Der persönlich erfahrene Intellekt ist kein Körperorgan im Sinne der lokalisierten Entität (*hoc aliquid*), welche mit Hilfe irgendeiner Materie oder irgendeines Organs individualisierbar wäre. Der vorangegangene Teil hat dargelegt, dass der Akt des Intellektes sowohl das empirische Erkennen aus Richtung der materiellen Sinne (*experimur*) als auch das gemeinsame Wissen (*conscii sumus*) des eigenen Aktes des abgeteilten immateriellen Intellektes im Modus *separabilis* umfasst. Die Dualität zwischen dem Erfahren im Rahmen des subjektiv-sinnlichen Wahrnehmung (*experimur*) und im Rahmen des objektiv-intellektuellen Reflektion (*conscii sumus*) hat grundsätzlichen Charakter. Da wir aus persönlicher Erfahrung wissen, wie der Intellekt ins uns arbeitet, konstatieren wir allgemein, „was“ der Intellekt als immaterielle im Modus der Essenz definierte Potenz des Menschen ist (*quartum genus*). Der Plural *conscii sumus* ist im Unterschied zum cartesianischen *cogito ergo sum* absolut grundsätzlich. Der Intellekt ist als immaterielle Fähigkeit der Seele von den Sinnen getrennt. Dadurch ist er gänzlich einheitlich und unseparierbar dank seinem als dauerhafte und universelle Potenzialität gegebenen Wesen. Nach der Realisierung beider körperlich und bewusst gegebenen Mediationen des Erkennens (*experimur … conscii sumus*) entsteht ein essenzieller allgemeiner Schluss, wobei der Intellekt im Akt der Selbstreflexion auftritt (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Diese spezifische Universalität der Person im Modus *quartum genus* können wir schlussendlich generisch als universelle Natur der Menschheit auffassen. Das, was wir im universellen Modus erfahren, ist lediglich der Intellekt als Allgemeinding, welches allen Menschen gemeinsam und nur im Denken gegeben ist. Siehe Dantes von Siger übernommener Terminus *„universitas humana*“, der Sigers “*silogizzò*” genau folgt (Kap. 4.4). Der universelle Begriff des Intellekts kann niemals denken, weil er sich im Modus quartum genus befindet. Aber, l′intellect kann im Modus *obiective* denken, weil er sich im Zustand des Denkens als *subiective* gegeben befindet. Dieses Detail macht den Unterschied zwischen den *sophistae Latini* aller Art und Siger aus. Er ist kein Objektivist, weil er „*obiective*“ denkt. Il n'est pas objectiviste, car il pense de manière „*obiective*“. Die im Akt der Existenz der Person gegebene Potenz kann keine objektive Substanz der dritten Art sein. Der Intellekt kann als reine Potenz oder sogar als lediglich im Denken gegebene Abstraktion vermag mit uns nicht wie irgendeine abgeteilte Substanz der *Modernorum* zu kopulieren, weil wir ihn nicht auf diese Weise erleben. Der Intellekt ist aus der Sicht seiner immateriellen Tätigkeit *separabilis*, aber nicht *separatus* aus der Sicht seines Aktes, weil er weder Substanz noch Form ist. Im Falle des immateriellen intellektuellen Erkennens der Seele gilt das genaue Gegenteil dessen, was für das sinnliche Erkennen galt. Wir haben kein lokalisierbares Organ und keine körperliche Substanz; aber wir haben den erfahrenen Akt, d. h. die persönlich aktualisierte Potenz der Seele im Rahmen des spezifisch menschlichen existenziellen Aktes. Wir denken die intellektuellen Inhalte (*intellecta*) in der ersten Person und erfahren sie daher im existenziellen Akt des Mitwissens im Modus *obiective*, also als abgetrennte intelligible Inhalte (*intellecta copulantur nobis*). Siger unterscheidet im Geiste der Blund’schen Schule genau zwischen dem an die denkende Person gebundenen intentionalen Akt (*subiectum intentionis*) und dessen resultierendem Gegenstand (*intentio*; OBJ II, Kap. 2.1.2).

Brabanter Magister ist in der Ablehnung der substanziellen Natur des Intellektes viel radikaler als Albert und Aquin und kritisiert diese daher auch wegen deren halbherzigen Lösungen der Einheit des Intellektes. Der Intellekt hat als formale Fähigkeit der Seele kein Sinnesorgan und wir können auf ihn nicht zeigen wie auf „dieses hier“ (*hoc aliquid*). Jede Objektivierung des Intellektes macht aus ihm ein *intellectum* d. h. eine im Denken als *quartum genus* gegebene Universalie. Die Ausweisung der materiell gegebenen Erkenntnis kann im Falle des im Körper gegebenen Sinnesorganes erfolgen, welches dank der Individualisierung durch die Materie auch einen numerisch individualisierten Charakter hat. Der Intellekt verfügt über keine substanzielle oder essenzielle Definition im wissenschaftlichen Erkennen gemäß der *Zweiten Analytik* und kann keine solche haben, weil er nicht wie irgendeine Substanz individualisierbar ist. Aber er wirkt kausal in uns, weil wir denken, wenn wir selbst als Person wollen. Daher wird der Akt des Verstehens in der ersten Person erfahren, deren Kausalität ein *medium* des wissenschaftlichen Syllogismus bildet. Durch die Erfahrung des primären, vom sinnlichen Erkennen der Seele zum intelligiblen determinierten „Mit-Wissens“ (*con-scientia*) lassen sich die grundlegenden Charakteristiken der *anima intellectiva* konstatieren, welche auf der ersten Substanz als deren kausale Wirkungen gegeben sind (*tertium genus*). Die Debatte darüber, ob das moderne oder postmoderne „Intellekt“ genannte Seiende der dritten Art individualisiert wird oder nicht, ist laut Siger völlig abwegig. Der „*ab* *extrinseco*“ und im Modus „*inmixtus*“gegebene Intellekt ist als abstrahierte Universalie nicht materieller Natur und wird somit auch nicht numerisch individualisiert. Woher wird als seine existenzielle Einzigartigkeit genommen?

„Deshalb muss gesagt werden, dass der Intellekt nach seiner rezeptiven Natur kann sinnlich gegebene Intentionen aufnehmen, weil er so mit uns durch sein potenzielles Sein verbunden ist. Dadurch verbindet er sich in seinem Akt mit den sinnlichen Intentionen dergestalt, dass er sich im Rahmen seiner Potenz auf uns bezieht (*se* *haberet in potentia ad illas*); der Intellekt ist mit uns verbunden, weil er durch diese Aktivität aktualisiert wird (*per hoc copulatur nobis in actu*). Da die sinnlichen Intentionen nach den einzelnen Menschen unterschiedlich sind, ist der Intellekt durch seine Verbindung mit den sinnlichen Vorstellungen numerisch unterschiedlich.“ [[224]](#footnote-224)

Das Zitat sagt klar unter Berufung auf den vorigen Teil, dass der Intellekt der immaterielle Teil der Seele und im Hinblick auf die sinnlichen wahrgenommenen Intentionen eine reine Potenz ist (*quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas*). Die Potenz lässt sich auf die Art von irgendetwas Seiendem weder individualisieren noch substanzialisieren. Der Intellekt ist nicht etwas Potenzielles, nachdem aktualisiet wird, auf die Art der ersten Substanz (τόδε τι, *hoc aliquid*), wie der Objektivismus irrtümlich vermutet. Der menschliche Intellekt stellt eine eigene Art und Weise dar, wie der immaterielle Teil der Seele im Modus des phänomenologischen „Wie“ arbeitet. Einzig und allein die *anima intellectiva* ist dank der immateriellen Potenz, d. h. der Fähigkeit, die reinen Formen zu erkennen, vom materiellen Erkennen der Sinne getrennt. Da der Intellekt als Potenz ein Akt der Person ist, wird er durch deren *actus essendi* auch aktualisiert. Das sinnliche Erkennen bringt der intellektuellen Seele eine Aktualität. Dadurch wird der Intellekt durch die körperlich situierten Organe und durch das sinnliche Erkennen der externen Sache aktualisiert. Dann vollzieht sich das seelische Erkennen der Person im wahrsten Sinne des Wortes (*subiective*), weil der persönliche Intellekt sich im existenziellen Modus *inmixtus* und *ab extrinseco* aus Richtung des durch die Sinnesorgane im Körper individualisierten sinnlichen Erkennens aktualisiert. Das sinnliche Erkennen verfügt sowohl über die Individuation als auch die Aktualisierung durch die Materie des Körpers. Der Intellekt als solcher kann nicht numerisch individuell sein, weil er aktuell als Hypostase nicht existiert. Er ist eine reine immaterielle Potenz und seine Individuation läuft durch die sinnlichen Spezies. Sie stellen einzige sensible Form dar, welche eine notwendige formale Aktualität hat, um das Erkennen im Gang zu bringen. Der Intellekt ist lediglich in zwei Modi gegeben, als existenzieller Akt der Person (dann wird er durch den Körper personalisiert) oder als abstrakter Begriff (dann wird er durch die Abstraktion individualisiert). Der Intellekt besitzt kein Sinnesorgan. Er kommt zu den Sinnen von außen (*ab extrinseco*), weil er die immaterielle Potenz der Seele ist; deshalb übernimmt er die Sinneserkenntnis im Modus des *inmixtus* und *obiective*. Diese universelle Potenz wird zum Erkennen von allem (also auch des immateriellen Seins) einzig und allein aus Richtung der aktuellen sinnlichen Phantasmen aktualisiert, welche auf materiellem Substrat entstehen (*intentiones imaginatae numerentur secundum hominum numerationem*). Die Phantasmen sind individuell, weil sie sinnlich von den Körperorganen gegebene intentional erkannte Formen darstellen (*species sensibilis*). Die rezeptive Komponente des Intellektes übernimmt die sinnlichen Intentionen durch ihre eigene immaterielle Potenz.

Im Akt der Rezeption ist der Intellekt im Modus *tertium genus* tätig, da im Moment der „*intellectio*“ jene spezifische immaterielle Potentialität der Seele im modus *subiective* vollzogen wird. Der Intellekt als Potenz im Modus *separabilis* verwandelt *species sensibilis* in species intelligibilis. Da sie bereits als empirisches Wissen aktualisirt sind, initiieren sie den immateriellen und rein potentiellen Teil der *anima intellectiva*. Dadurch wird die Fähigkeit der Rezeption für den *intellectus possibilis* aktualisiert und es kommt zugleich zu dessen Individuation durch die Aufnahme der aus den sinnlichen Speziesim Modus „*experimur*“gegebenen immateriellen Intentionen. Der Akt des Intellektes wird dann als existenzielle Erfahrung der gegebenen Person im Modus „*conscii sumus*“erlebt (*subiective*, *tertium genus*). Dadurch wird der Intellekt im geistig-körperlichen Akt (*fieri*) des selbstreflexiven Wahrnehmens sich selbst als evident bewusst (*intellectus noster apprehendit se ipsum sicut operari*). Dadurch wird die reale Kausalität des Intellekts gesichert. Der resultierende Schluss des deduktiven Syllogismus präsentiert den Intellekt als Essenz (*quartum genus*). Das Schema der Belichtung des Intellektes von vorne aus Richtung der aktuellen und individuellen *species sensibilis* zeigt Sigers brillante Lösung der Einheit der Person und des Erkennens gemäß CMDA. Da der Intellekt nur eine Potenz ist, ist er auch eine Potenz gegenüber dem aktuell gegebenen sinnlichen Erkennen, welches auf materielle Weise individualisiert wird. Aber die Identität des sinnlichen Erkennens ist nicht das Gleiche wie die durch das Erkennen des Intellektes gegebene Ipseität der Person. Das Erleben durch den Intellekt ist im Hinblick auf die sinnliche Identität „*ab extrinseco*“gegeben, d. h. im Modus „*conscii sumus*“. Das sinnliche Erkennen ist unerlässlich, weil es die aktuelle Individualisierung sicherstellt. Die immaterielle Potenz des Intellektes intendiert, aufnimmt und synthetisiert alles von den Sinnen im abgetrennten Modus *separabilis*. Daher übernimmt der *intellectus possibilis* die aktuellen individualisierten „*intentiones imaginatae*“auf dem Niveau seiner immateriellen Potenz. Durch Akt dieser zweifachen Intentionalität wird das individualisierte Verstehen zu einem einheitlichen Akt des Denkens. Es befindet sich außerhalb der Sinne (*obiective*), aber nicht außerhalb des Körpers (*subiective*). Der Intellekt übernimmt die Spezies als sinnliche Erkenntnisse, indem sie im Prozess der Abstraktion intendiert, als sinnlich-aktuell gegebene kognitive Formen. Diese zweite Form der Intentionalität abstrahiert die abgeteilten immateriellen Formen von den numerisch individuellen, aktuellen und materiellen *species sensibilis*. Die intentionale Ausrichtung des rezeptiven Intellektes hin zu den materiell differenzierten Vorstellungen erzeugt die resultierende *species intelligibilis* durch Zusammenwirkung mit dem tätigen Intellekt. Aber die Spezies des Intellektes sind im Hinblick auf ihre Universalität nur in der Potenz gegenüber den singulären und aktuell (d. h. materiell) gegebenen sinnlichen Spezies. Damit ist die komplette Stellung des Intellektes im Hinblick auf das sinnliche Erkennen gegeben.

Die Termini des Typs *consimile* und *simile* trennen Averroës‘ Auffassung des *intellectus possibilis* von Avicennas Auffassung des Intellekts. Er ist im Körper gegebenen Substanz (*intellectus materialis*) welche mit einer gänzlich abgetrennten Form des kosmischen Intellektes (*intellectus agens*) communiziert. Averroës lehnte die dualistische Lösung des Themistios und Alexanders ab (OBJ I, Kap. 2.4.3). Siger lehte menschlichen Intellekt als *hoc aliquid* ab. Der Intellekt ist eine passive immaterielle Potenz der Seele, welche dank der hinzugefügten Rezeptivität des Intellektes (*inmixtus, inmaterialis, ab extrinseco, separabilis…*) der Individualisierung durch die sinnlichen materiellen Inhalte fähig ist. Intellekt verarbeitet diese sinnlich gegebenen Inhalte als unser eigenes Erkennen, (*conscientia, apprehensio*). Die Aktualisierung von *anima intellectiva* kommt von den Sinnen und begründet den Charakter des menschlichen Intellekts als *tabula rasa*. Die Übertragung der Aktualität aus der Realität über die Sinne in den Intellekt im Modus des metaphysischen Dativs sichert das Erkennen als Übereinstimmung der ersten Substanzen und des Intellektes. Die volle Wahrheit wird als die Korrespondenz der Dinge und Intellekt etabliert, nachdem die Erkenntnis alle Stufen der Übertragungen durchlaufen hat. Die immaterielle Fähigkeit des Intellekts hat keine numerische Individualisierung durch der Materie, da der persönliche Intellekt als abgeteilte, d. h. immaterielle Potenz der Seele gegeben (*separabilis*) ist. Diese Fähigkeit stellt die Potenz der Seele als der einzigen Form dar, welche im Akt der Person als eines hylemorphischen Substrates existieren. Daher ist der Intellekt für Siger im Modus *subiective* nur durch die intendierte Aktualität der sinnlichen Spezies-Formen gebunden, weil er so auf die Art der intelligiblen Materie die Individualisierung aus den materiellen Sinnen nimmt. Das Hauptmerkmal der *species sensibilis* ist, dass sie als Diaphanum funktionieren, weil sie eine nicht-materielle kognitive Form darstellen. Diese *species sensibilis* sind bereits aktualisierte Formen. Die sinnliche Einbildungskraft als ein Vermögen der Seele (*imaginatio, sensus communis*) hat jene Wahrnehmungen, die aus den materiell gegebenen Sinnen stammen, in die Form der *species sensibilis* verarbeitet. Jedes Schaf sieht seinen „Wolf“ (*species sensibilis*), der die synthetische Erkenntnis des einzelnen Tieres durch *vis aestimativa* darstellt (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die Analyse des Oxforder Manuskripts hat gezeigt, dass selbst die Semiaverroisten wie Aegidius und Aquin die Funktion des Diaphanums in CMDA nicht richtig verstanden haben. Nur das Diaphanum, indem es in den verschiedenen Ebenen der Vermittlung engagiert wird, erklärt die Art und Weise, wie die intelligible Materie die Individuation durch die materiellen Sinne erhält. Die richtig definierte Vermittlung ist wesentlich. Das real existiende Ding ist nicht eine empirische Erkenntnis der Tiere, die an sich schon von Natur aus immateriell ist. Was in der Natur materiell im Körper ist, das sind die Wahrnehmungen der Sinnesorgane des Körpers. Außerdem ist empirisches Wissen kein intellektuelles Wissen. Die sinnlichen immateriellen Formen sind an den Körper gebunden, während die *species intelligibilis* an den Intellekt gebunden sind, den Siger mit den oben genannten Merkmalen definiert. Die Moderne lehnte den Status der *species sensibilis* als der Grundform ab, welche das menschliche Erkennen im Modus der Seele als *tabula rasa* begründet. Der Illuminat hat direkten Zugang zur höheren Welt der Formen und braucht seinen Intellekt nicht durch Belichtung von vorne zu aktualisieren. Zitieren wir noch einmal den Schlüsselteil aus CMDA II.5, welcher diese zweifache Natur des intellektuellen Erkennens thematisiert.[[225]](#footnote-225) Der Intellekt kann in keinem in irgendeinem Akt der eigenen Subsistenz gegeben sein, weil er lediglich eine Potenz der Seele als einziger Form des Körpers ist. Durch jedwede Hypostasierung des Intellektes zerfiele die substanzielle Einheit der Person; es würde das potenzielle Erkennen der Ganzheit des Seins aufgehoben; es gälte nicht mehr die Auffassung der Wahrheit als aristotelischer Übereinstimmung. Die Magister in der Rue du Fouarre und mit ihnen der in Paris ansässige Bacon konnten diesen modernen Selbstmord der Philosophie nicht zulassen, welcher sich vor ihren Augen an der Fakultät der Mendikantenorden abzuspielen begann. Bacon charakterisierte ganz genau das gefährliche Verfahren seiner Zeitgenossen, welche die falsche Philosophie als Fundament der modernen Teologie stellten (*philosophia dominatur in usu theologiam*, OBJ II, Kap. 3.4.3). Die Subsistenz des Intellektes wurde von der Moderne und von semiaverroistischen Theologen wie Aquin und Aegidius verteidigt. Diese mussten den immateriellen Intellekt als Form hypostasieren, um theologische Postulate sicherzustellen, zum Beispiel die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Siger war vom Beruf der erste kritische Philosoph im Lateinischen Westen. Deshalb lehnte er die Verstümmelung der Philosophie durch generisch unterschiedliche Annahmen anderer Wissenschaften als unwissenschaftliches Vorgehen ab. Die Theologie hat als generisch unterschiedliche Wissenschaft laut der *Zweiten Analytik* andere Kriterien der Beweisführung als die philosophische Auslegung von Aristoteles‘ *De anima*, welche *ad mentem Averrois* gemäß der Sizilianischen Schule vorgelegt wurde. Deshalb betraf die Erklärung der Magister aus dem Jahr 1272 auch Aquin und Aegidius, welche den Intellekt als von außen der Seele hinzugefügte hypostasierte Form postulierten, um die christliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu retten. Der brillante Denker Siger wurde gegen Alberich von Reims zum Rektor der Artisten gewählt, weil er sowohl die Wahrheit der Philosophie als auch die der Theologie gerettet hatte, was in der Erklärung vom April 1272 dokumentiert wurde. Der moderne Gott brauchte im lateinischen Westen nicht aufgrund der irrtümlichen Philosophie von Falsafa geboren zu werden und im heutigen Nihilimus zu sterben. Es ist zu bemerken, dass er in dieser häretischen Form nicht in die Wirkungsgeschichte des Denkens in der Falsafa kam. Deshalb war die Erklärung von 1272 so grundlegend und die Modernisten mussten sie und die gesamte Fakultät in der Rue du Fouarre zerstören. Für die Moderne und für die Semiaverroisten war hingegen der Erklärung vom April 1272 der letzte Tropfen in den vollen Becher von deren sophistizierter Bitterkeit. Der besiegte Aquin verließ zu Ostern im April 1272 Paris, und gleich im Mai desselben Jahres wurde Petrus von Auvergne vom päpstlichen Legaten zum neuen Rektor der Artisten ernannt. Nach der Herausgabe von Sigers Traktat *De aeternitate mundi* und von *De anima intellectiva* folgte das akademische Schweigen der Modernisten und der Semiaverroisten. Die geschlagenen Akademiker der modernistischen Fraktion griffen wie üblich zu autoritären Mitteln, weil sie sowohl den Pariser Bischof als auch den Papst auf ihrer Seite wussten. Macht is die moderne Form der Wahrheit. Der gesamte Streit um den so genannten „Averroismus“ fand sein Ende in der Verurteilung und in der Zerschlagung von Sigers Gruppe durch Tempiers bischöfliches Dekret aus dem Jahr 1277.

### 4.4.3 Einheit der Person

Sigers Position ist brillant, weil *Doctor Invidiosus* als einziger lateinischen Philosoph seiner Zeit die volle Einheit von Person und Intellekt für die westliche Philosophie gerettet hat. Da der Intellekt im Hinblick auf die Sinne voll rezeptiv ist (*possibilis*), wird er nur von vorne, von den sinnlichen Phantasmen belichtet. Diese Phantasmen bilden der sinnlichen Individualität und Aktualität die Grundlage der des *subiective* gegebenen menschlichen Intellektes. Der Schluss der neunten Quästion QIIIDA weist die Meinung zurück, dass sich der Intellekt mit uns irgendwie auf die Art der abgetrennten Substanz mit uns verbände. Das ist die bekannte These aller Averroisten und Objektivisten, welche weder die Vorgehensweise des CMDA noch Sigers Argumentation begriffen hatten. Sie machten aus dem Intellekt eine moderne porretanischen Hypostase bzw. eine postmoderne Substanz des Typs *res cogitans*. Dieses Seiende der dritten Art schlossen sie dann auf die Art der modernen *colligatio* an den Körper an (Kap. 4.2.2). Daher schrieben Averroës und Siger die eigenen epochalen Irrtümer über die materielle bzw. substanzielle Natur des Intellektes zu. Dadurch entstand ein numerisch unterschiedliches Individuum als Substrat, welches den hypostasierten Intellekt trägt. Dieser ist ebenfalls numerisch unterschiedlich, weil der moderne Intellekt eine selbstständige Substanz ist. Siger lehnte klar diesen grundlegenden Irrtum der Moderne ab. Die Modernisten haben die Grundthese des CMDA missverstanden, weil sie *De anima* nicht vom ersten zum dritten Buch gelesen haben, sondern umgekehrt. Dann haben sie den Intellekt als eine eigenständige Substanz im modus *separatus* postuliert.

„Diese schrieben nämlich Averroës das genaue Gegenteil dessen zu, was er behauptete (*oppositum suppositionis Averrois*). Sie behaupten, dass die gedachten Inhalte nur deswegen bei uns bleiben, weil der Intellekt bei uns bleibt. Das ist ein Irrtum. Der Intellekt bleibt bei gerade deswegen, weil wir Denkinhalte produzieren.“ [[226]](#footnote-226)

Wir denken nicht deswegen, weil der im Voraus gegebene Intellekt auf irgendeine kartesianische Weise der Substanz oder der Aktualität mit uns verbunden wäre (*quod intellectus continuatur nobis*). Diese avicennistische „*continuatio*“ schrieb Aquin im Jahre 1268 Averroës zu. Wir haben seine aristotelische Interpretation von *De anima* erwähnt*,* die in der Schrift ST I, q. 88 zu finden ist. Diese Stelle zitierte Aegidius im dritten Teil der Oxforder Handschrift (Kap. 4.3.2). Aber Aquin hatte diese irrtümliche (d.h. „averroistische“) Position schon lange vorher während seines ersten Aufenthaltes in Paris vertreten, als dort zur selben Zeit auch Siger studierte. Die zitierte Passage legt dar, dass Siger diese averroistische Deutung des Intellektes von Thomas um das Jahr 1266 ausdrücklich im Namen der Sizilianischen Schule ablehnte. Aegidius wusste dies als Sigers Schüler gewiss, und seine Sophistik belegt im Jahr 1268 bezüglich Averroës in der Oxforder Handschrift seine „thomistische“ Ratlosigkeit (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*, Kap. 4.3.2). Siger kann keine Form der Belichtung des Erkennens von hinten aus Richtung irgendeines hypostasierten Intellektes zulassen. Der Denkakt wäre voll abhängig von einem so angeschlossenen Intellekt im Modus *separatus*. Wer den Intellekt als numerisch individualisiert nimmt, der hat die Grundthese des CMDA nicht begriffen. Siger deutet die Natur des Intellektes aus den primär erfahrenen Wirkungen des vom sinnlichen Erkennen getrennten Erkennens heraus (*intellecta*). Der Intellekt „ist nicht“, weil er „nicht existiert“. Aus der entelechisch gegebenen ersten Substanz als der ursprünglichen Causa des Intellektes der Person (*subiective*) können wir wissenschaftlich die Wirkung erkennen, d. die immaterielle intellektuelle Potenz der *anima intellectiva*, welche durch die Produktion der universellen Erkenntnisse der Person gegeben ist (*obiective*). Nur die reale Person wirklich existiert, als aktuell gegebene erste Substanz, welche im Rahmen der seelischen Potenzen denkt. Der durch das Bestreiten des numerisch individuellen Intellektes gegebene vermeintliche Averroismus Sigers ist ebensolcher Unsinn wie der Averroismus von Averroës. Die These über den numerisch einheitlichen und unterschiedlichen Intellekt stellt ein sophistisches Simulakrum der Moderne dar. Die spekulativ denkende Moderne betrachtet und verurteilt in Sigers Philosophie wie in einem Zerrspiegel (*speculum*) ihre eigenen Irrtümer und Sophismen. Durch die reine Immaterialität und die Potenz des Intellektes verteidigte Siger voll die Auffassung des Intellektes als *tabula rasa*, was im zweiten Averroismus und nur teilweise auch im Semiaverroismus von Albert, Aquin und Aegidius nicht der Fall war.

Die zwölfte Quästion QIIIDA lehnte daher eindeutig alle Theorien der *Modernorum* über an die angeborenen Erkennungsprinzipien ab, welche in der Seele gegeben sind. Entweder sind sie durch die Vereinigung des substanziellen Intellektes mit der Seele oder habituell im Modus von Themistios‘ materiellem Intellekt gegeben oder als gottgegebene oder angeborene Erkennungsprinzipien, wie es bei Rufus der Fall war (*potentia substantialis*). Siger reiht auch Albert und alle Avicennisten in diese Gruppe ein. Sie definieren einen angeborenen „*intellectus in potentia*“ oder „*intellectus in habitu*, der angeborene erste Prinzipien des Erkennens gemäß Avicenna beinhaltet (OBJ I, Kap. 2.3.1). Alle diese Meinungen sind fehlerhaft, weil die Erkennungsprinzipien im existenziellen Akt des Erkennens generiert werden und der Intellekt eine *tabula rasa* ist.

„Einige behaupten und es scheint, dass dies auch die Position Alberts ist (*videtur esse positio Alberti*), dass unserem Intellekt ein gewisses Erkennen angeboren ist, z. B. der ersten Prinzipien, welches jedem gegeben ist., z. B. das Urteil über etwas im Rahmen der Affirmation, der Negation u. Ä. Sie behaupten nicht, dass diese angeborenen Prinzipien des Erkennens der tätige Intellekt wären; doch, sie sollten das Instrument des tätigen Intellektes sein (*sunt instrumenta intellectus agentis*), mit welchem der tätige Intellekt den möglichen Intellekt zur Aktualität führt. Aber diese Behauptung ist falsch.“ [[227]](#footnote-227)

Laut Sigers Interpretation hält Albert die averroistische Position. Er besteht auf den angeborenen oder habituellen ersten Erkennungsprinzipien (*intellectui nostro est innata aliqua cognito*), welche vom aktiven Intellekt aktualisiert werden (*sunt instrumenta intellectus agentis*). Es ist eine typische Position von Avicenna, welche Kant and andere Postmodernisten übernahmen. Der tätige Intellekt arbeitet so, dass er durch diese ersten Prinzipien die rezeptive Komponente des Intellektes autonom aktualisiert (*per quae educit intellectum possibilem ad actum*). Bei Albert können wir eine ähnliche Behauptung in der oben angeführten avicennistischen Definition des *intellectus sanctus* finden, welche nach Alvernus‘ Vorbilds ein mystisches Erkennen durch Illumination ermöglicht (OBJ II, Kap. 2.4.2). Aber die natürliche Erkenntnis folgt der aristotelischen Interpretation, was Albert in *De homine* bestätigt, indem er den Begriff „*diffinitio passionis*“ verwendet. Albert hält gleichen Standpunkt der kausalen Erfahrung des Erkennens in der Seele wie Siger, weil er richtig das mittlere Glied (*medium*)des wissenschaftlichen Urteils nach der *Zweiten Analytik* definierte (OBJ II, Kap. 2.4.1). Auch Alberts späterer Kommentar zur *Zweiten Analytik* hält an der in *De homine* dargebotenen Deutung fest.[[228]](#footnote-228) Bischof Alvernus sah um das Jahr 1240 klar die neuplatonischen Züge des Aristoteles, welche es aber nicht in aristotelischen Auslegung des Averroës gab, der gerade aus diesem Grunde mit dem Titel *philosophus nobilissimus* geehrt worden war. Alberts Auffassung des Erkennens lehnt die hypostasierten Prinzipien des Erkennens aus den gleichen Gründen ab wie Siger. Der Intellekt wäre keine *tabula rasa* und würde zu irgendeiner Form der Substanz. Albert folgt in diesem Punkt der Synthese des Erkennens im Rahmen des *intellectus speculativus* nach CMDA (OBJ II, Kap. 2.4.2). Da die Seele eine *tabula rasa* ist, basiert das Erkennen der ersten Prinzipien auf dem realen, sinnlich gegebenen Erkennen. Die Prinzipien des Erkennens haben wir in dem Moment, da wir Urteilsschlüsse ziehen, und erst dann halten wir an ihnen als *habitus* des Denkens fest. Die umgekehrte Reihenfolge schafft indes problematische Definition des Intellektes als einer essenzielle Form, was die Polemik Sigers mit Albert und Aquin darlegt. Alberts Behauptung „*impossibile esset evadere conclusionem*“ bedeutet beides auf einem Mal: sowohl den Intellekt als Habitus und den Intellekt aktualisiert durch *species sensibilis*.[[229]](#footnote-229) Siger behauptet gegenüber Albert, dass jede Substanzialisierung oder zuvor gegebene Aktualität des Erkennens (durch die angeborenen oder habitualen Prinzipien, durch den Intellekt als eine hypostatische Form der Seele) bedeuten würde, dass das menschliche Erkennen über eine eigene, außerhalb der aufgenommenen Phantasmen gegebene Aktualisierung verfügt. Avincennas Seele sei keine *tabula rasa* und der Intellekt würde das Erkennen aus sich selbst heraus aktualisieren, anstelle der Belichtung von vorne, aus Richtung der realen, sinnlich erkannten Dinge. Dadurch könnte die Seele aus der Sicht der immateriellen Erkennungspotenz nicht alles sein, worin die Schlüsselthese in *De anima* besteht. Siger polemisiert ebenso wie Bacon gegenüber Bonaventura bezüglich der Prädikation *in artificialibus* (Kap. 4.1.1). In der Seele existieren keine angeborenen Spezies, welche dem aktiven Intellekt als Materie dienen, der diese *scibilia* als Instrument bearbeitet (*instrumenta intellectus agentis*). Die Ontotheologie der Moderne vertritt die Auffassung des Denkens als eines schöpferischen Aktes, welcher in sich die Materie der dritten Art verarbeitet und dazu die angeborenen Ideen als Instrumente benutzt. Die Modernisten prädizieren den Intellekt als aktuelle, auf die Art des modernen „fliegenden Mannes“ oder seiner zeitgenoschischen nihilistischen Version bekannt als „*Gehirn in einem Bottich*“ (*Brain in a Vat*) gegebene Substanz. Das Denken arbeitet nicht auf die Art eines Handwerkers, welcher die Idee des Werks hegt und diese dann ins Material drückt. Die rezeptive Komponente der intellektuellen Fähigkeit der Seele begründet das Erkennen dadurch, dass die erkennende Person alles aus den Sinnen aufnimmt. Der aristotelische Intellekt kann als *tabula rasa* aus sich selbst heraus überhaupt nichts erdenken, weil er über keine zum Anlassen des Denkprozesses selbstständige Aktualität verfügt. Die Verwirklichung des Intellekts kommt ausschließlich aus der sinnlichen Erkenntnis, die das eigentliche Subjekt der intellektuellen Erkenntnis (*subiective*) ist. Sigers Standpunkt ist in diesem Punkt der gleiche wie der oben zitierte Standpunkt Bacons. Die universelle Intention des Schöpfers (*universale quod est in artificialibus*) liegt im Modus der universellen Prädikation, welche an sich genommen, die Kausalität der ersten Substanzen nicht beinhaltet (*non retinet ratio causalitatis*; OBJ II, Kap. 2.4.3). Sigers Traktat über die Seele verweigerte dem menschlichen Intellekt jedwede gestalterische Aktualität. Diese Pionierschrift analysierte und deutete die wahre Art und Weise des Erkennens, welche die Abgetrenntheit des Intellektes (*separabilis*) sowie die substanzielle Einheit der Person bewahrt. Der habituell gegebene Intellekt besäße eine eigene Aktualität, und ebenso gälte dies für angeborene Prinzipien des Erkennens. Diese Natur des Intellekts erinnert an das neuplatonische Modell des Bootsmanns und des Schiffs (*sicut nauta navis*, Kap. 4.4.2). Siger verwendet das Argument der Fähigkeit des Handwerkers gegenüber dem Material (*ut ars ad materiam*) zur Bearbeitung des sinnlichen Materials, um den rezeptiven Intellekt an die Phantasmen anzukoppeln. Die sinnlichen Vorstellungen begründen durch die aus den Sinnen gegebene Aktualität die Kausalität des abgetrennten intellektuellen Erkennens. Doch der Intellekt braucht die Aktualität des Erkennens aus den Sinnen, weil er keine eigene Aktualität besitzt. Siehe die obengenannte Definition des Intellektes im Modus *subiective*. Aber die immaterielle Form braucht sinnliches Erkennen als Diaphanum, welches im Akt der zweiten Intentionalität und der immateriellen Abstraktion modifiziert wird (Modus *obiective*). Siger bestreitet die avicennische Position über die angeborenen, immanent als Instrumente Prinzipien gegebenen des Erkennens, welche dann der *intellectus agens* benutzt. Ein solcher Intellekt funktioniert als hypostasierte Fähigkeit des Überlegens auf die Art des cartesianischen *cogito* und hat eigene aktuelle, dauerhaft in der Seele gegenwärtige Instrumente zur Verfügung. Siger ordnet das Erkennen in der Prädikation *in artificialibus* Aristoteles‘ Lehre zu. Die neue Schule von „*sequaces Aristotelis*“bindet das Erkennen auf irgendeine Form des abgeteilten Intellektes in der Seele. Diese Frage ist von großer Bedeutung, denn sie trennt Aristoteles′ Definition des Intellekts in *De anima* von der Erklärung in CMDA. Mit dieser Unterscheidung trennte sich Siger von den Semiaverroisten in der Schule des ersten Averroismus, wie Albert und Aquin.

„Aristoteles sagte, dass der tätige Intellekt ‚alles als Handwerk im Hinblick auf die Materie tun‘ kann; aber Intellekt und handwerkliche Fertigkeit handeln auf unterschiedliche Weise (*differenter tamen agunt intellectus et ars*). Die Kunst prägt die Form aus sich selbst heraus in den Stoff, aber keineswegs der Intellekt, weil er dazu der sinnlichen Intentionen bedarf. Das behauptet Averroës.“ [[230]](#footnote-230)

Der von Siger definierte Intellekt kann dank der radikalen Potenzialität nicht im artistischen Modell der Moderne funktionieren (*differenter tamen agunt intellectus et ars*). Der menschliche Intellekt ist nicht in der Position des Handwerkers, der als existierende die erste Substanz lebt. Der menschliche Intellekt wird aktuell aus Richtung der sinnlichen Phantasmen determiniert und hat der keinen rein kreativen Charakter wie bei den Modernisten (*intellectus … eget intentionibus imaginatis*). Die handwerkliche und künstlerische Fähigkeit formt aktiv das Material (*ars per se sufficit ad ponendum formam in materia*). Aber das ist nicht der Fall des theoretischen Erkennens, welches nur deswegen universell ist, weil es absolut rezeptiv ist. Der menschliche Intellekt findet sich als Intrument nur in Verbindung mit dem Willen, welcher das Erkennen in der Realität aktualisiert (*intellectus practicus*, Kap. 6.1). Der Intellekt trägt in sich weder Materie noch Aktualität und kann daher nicht aus sich selbst heraus aktiv sein. Das Erkennen ohne Sinne hat keine Möglichkeit des Entstehens, weil der Intellekt nicht selbstständig wie etwas substanziell oder habituell Gegebenes. Der Intellekt ist eine reine Potenz der Seele, im Gegensatz zur Idee des Handwerkers, welcher das Material aktiv durch seine persönlich gegebene artistische Fähigkeit erschafft. Die Seele ist im Stande, auch anders als sinnlich zu erkennen, weil sie der Sicht ihrer universele Potenz alles ist. Aristoteles‘ zitierter Ausspruch „*omnia facere*“bezieht sich nach Sigers Auslegung von CMDA auf die Art und Weise, wie tätige Komponente des Intellektes in uns aktiviert werden. Das menschliche Denken verfügt über keine eigene Aktualität in Gestalt der angeborenen Erkennungsprinzipien und erkennt nur durch Phantasmen. Deshalb muss man den gesamten aristotelischen Korpus inklusive *De anima, Physik* und *Metaphysik* interpretieren und nicht die *Zweite Analytik* dogmatisieren und die logischen Schriften des *Organons* verabsolutieren, wie es die modernen Sophisten, Objektivisten und Positivisten taten und noch immer tun. Die Interpretation des CMDA übertraf im Punkt des Erkennens die Auslegung von *De anima*. Dieses Faktum trennte um das Jahr 1266 Aquins „*ad mentem Aristotelis*“dargebotene Interpretation und Sigers „*ad mentem Averrois*“präsentierte Auslegung prinzipiell voneinander. Die Semiaverroisten und die Thomisten als Aegidius wählten nach dem Jahr 1266 Aquins Interpretation und machten aus ihm den Neuen Expositor (*Expositor Novus*) gegen Siger. Dieses Verfahren des neu entstandenen Thomismus zeigt den um das Jahr 1268 verfassten dritten Teil der Oxforder Handschrift von Aegidius. Siger als der wahrer *Expositor Novus* ist ein wirklicher Kenner des Averroës und damit auch des Aristoteles, was sein Streit mit Aquin beweist (Kap. 4.4.4). Daher kann er die These der Avicennisten wie Bonaventura und Descartes über das autonom denkende *cogito* und über die angeborene Idee des modernen Gottes in uns nicht akzeptieren. Fassen wir nun Sigers Credo in QIIIDA, q. 12 im Hinblick auf das Erkennen zusammen. Er verteidigt das Prinzip von *tabula rasa* und Belichtung des Sinns des Seienden nur aus der Realität der ersten Substanzen .

„Ich behaupte und glaube, dass in unserem Intellekt kein angeborenes Erkennen der intelligiblen Inhalte existiert, sondern dass der Intellekt in der reinen Möglichkeit zu allem intellektuell Erkennbaren steht. Es gibt keinen angeborenen Einblick in die ersten Prinzipien des Erkennens, weil alles Erkennen aus sinnlichen Phantasmen hervorgeht.“ [[231]](#footnote-231)

Die Seele bildet ein unbeschriebenes Blatt und wir besitzen keine angeborenen Prinzipien des Erkennens, welche ihnen eigene Inhalte des Erkennens produzieren würden (*non est innata aliqua cognito intelligibilium*). Der Intellekt ist eine bloße Potenz, nichts mehr und auch nichts weniger, weil sie eine immaterielle Fähigkeit der aktuell im Körper gegebenen Seele ist. Die aktive Komponente des Intellektes wird lediglich durch die rezeptive Komponente des von den Sinnen getrennten immateriellen Intellektes aktualisiert. Diese universelle Potenz wird einzig und allein durch die sinnlichen Phantasmen aktualisiert (*ex phantasmatibus intelligit quidquid intelligit*). Da der Intellekt im Hinblick auf die Sinne in reiner Potenz ist, besitzt keine eigene Aktualität (*nullius intus habens innatam cognitionem*). Daher hat der Intellekt keine angeborenen Prinzipien des Erkennens, welche er intuitiv à la Avicenna, Grosseteste, Descartes und Kant betrachten würde. Siger ist kein Modernist und braucht keine angeborenen oder apriorischen Prinzipien zur Begründung des Erkennens. Ockham vertrat in Oxford die gleiche Position gegen die Scotisten (Kap. 5.4.1). Seine minimalistische Deutung des Erkennens, welches heute als „Ockham’sches Rasiermesser“ bekannt ist, lehnte jedwede mythologischen Zugaben zur Auffassung des Erkennens gemäß dem CMDA ab. Im Falle irgendwelcher internen hypostatizierten Prinzipien des Erkennens wäre die Seele eine abgeteilte Substanz (*hoc aliquid*). Damit würde zerfiele die Einheit der Person, was die schizophrene Moderne und Postmoderne keineswegs störte und bis heute nicht stört. Siger betont, dass die so aktualisierte Seele die Ganzheit des Seienden nicht rein rezeptiv erkennen könnte. Aus der Sicht der reinen und abgetrennten Potenz wäre die Seele nicht fähig, alle intelligiblen Inhalte aufzunehmen (*in pura potentia ad omnia intelligibilia*). Deshalb interpretierte Siger brillant die Schrift CMDA. Er definierte er den Intellekt als immaterielle Potenz. Der Intellekt als *tertium genus* wird von den aktuell gegebenen sinnlichen Erkenntnissen im Modus *subiective* aktualisiert. Die immaterielle Potenz bildet nach ihrer Aktualisierung durch die Sinne immaterielle und universelle Konzepte (*intelligibilia*), zu welchen sich der Intellekt im Modus *obiective* wie zu seinen Gegenständen stellt. Die objektive Deduktion für den wissenschaftlichen Beweis des Intellektes (und nicht moderne Mythologie) hat folgende Form.

* *Maior*: Alle Menchen sind von Natur aus vernüftige Wesen. (Gehaltsinn)
* *Minor* als richtiges *medium*: Die Leistung des Intellektes wird mittels der realen Kausalität im Modus *subiective* definiert, aufgrund metaphysischer Imposition des Intellektes als *tertium genus*. (Bezugssinn)
* *Schluss*: Der Intellekt als notwendigerweise richtige und daher wissenschaftlich deduzierte universelle Essenz ist im Modus *obiective* erkennbar, also als richtig postuliertes *quartum genus*. (Vollzugssin)

Der moderne „Intellekt“ als objektives *tertium ens* ist nach Siger erkennbar wieder objektiv, also falsch. Auf realer Kausalität beruhende wissenschaftliche Erkenntnis wird aus diesem irreführenden deduktiven Modus ausgeschlossen. Der „Beweis“ der Moderne ist dogmatisch gegeben. Die theologischen Postulate wie Unsterblichkeit der Seele und der zeitgenössische nihilistische Unsinn sind philosophisch falsch konstruiert. Die Mythologen benutzen eine essentialistische und damit logische Form des deduktiven Beweises, um die Natur des Intellekts zu bestimmen. Siger schloss die logische Essenz des Intellekts als eine hypostasierte Form (Aquin, Albert) vom Beweis aus. Metaphysik ist nicht Logik, und schon gar nicht eine moderne Logik, die auf dämonischen Postulaten wie der zukünftigen Ankunft des Antichristen beruht (OBJ II, Kap. 3.1.3). In diesem Modus von *demonstratio* muss man Sigers scheinbar averroistische Behauptungen verstehen, wie folgende Aussage *„intelligibilia autem nun educuntur de potentia intellectus, sed fluunt in eo ab extrinseco*“ (QIIIDA, q. 13; 43.94‒96). Wir erkennen nur durch die materiellen sinnlichen Phantasmen. Sie kommen zum immateriellen rezeptiven Intellekt von außen. Daher ist diese Übereinstimmung von Dingen, Sinnen und Denken die einzige Art und Weise, wie wir wahrheitsgemäß die Welt erkennen. Nur die Potenz kann aktualisiert werden, nicht aber die bereits gegebene Aktualität irgendeiner intellektuellen Substanz. Die Seele verlöre als mit der Immaterialität der intellektuellen Potenz ausgestatteter aktueller Form. Die einzige Möglichkeit der Aktualizierung des Intellektes wird einzig und allein durch die sinnlichen Phantasmen gegeben (*subiective*). Die Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung behauptet, dass wir die Wahrheit nicht „*in artificialibus*“auf die heutige Art und Weise der medialen und ideologischen Simulakren erzeugen. Wir erkennen die Welt als sie wirklich ist. Siger lehnte den modernen *dativus possessivus* ab. Die Aneignung der modernen Wahrheit wird als subjektives Ge-Stell gemacht, also ganz „*in artificialibus*“. In der Tat, wird das „Ge-Stell“ von Aristoteles, Averroës und Siger gerade umgekehrt gemacht, also im Modus *subiective*. Wir haben nicht die Wahrheit, aber die Wahrheit hat uns als *possessio*. Die Realität aneignet sich den Intellekt als universelle Fähigkeit der Seele. Sie erkennt die Welt im Modus *obiective*, welche eine adäquate Erkenntnis erzeugt.

Aus der vorangegangenen Interpretation wird deutlich, dass Siger die These des zweiten Averroismus klar ablehnt: der Verstand erkenne die einzelnen Dinge unmittelbar in der Weise, wie er sie in dem individualisierten Zustand in die Erkenntnis aufnimmt (*particulare particulariter non intelligit*).[[232]](#footnote-232) Das ist auf Grund der gänzlich unterschiedlichen Art und Weise des Erkennens von Sinnen und Intellekt nicht möglich. Der Intellekt hinweisst zu den Dingen, indem er mit ihnen im Denkakt vereinigt wird. Das Denken subsistiert im Rahmen der Existenz der Person als erster Substanz. Durch den eigenen Akt erkennen wir die formale und allen gemeinsame *ratio* der Dinge. Erst das resultierende Produkt des persönlichen Erkennens beweist dank der Immaterialität und der Einheit des universell gegebenen Erkennens, dass der Intellekt als Fähigkeit der Seele allen Menschen gemeinsam ist.[[233]](#footnote-233) Der mögliche Intellekt verfügt über keine eigene Aktualität, welche es ihm ermöglichte, die Erkenntnisse auf die Art von Augustinus‘ *memoria* bzw. auf die Art der postmodernen angeborenen Prinzipien des Erkennens des Kants festzuhalten. Die intelligiblen Spezieswerden durch den Akt des rezeptiven *intellectus possibilis* synthetisiert.

„Aristoteles sagt, dass die Seele der Ort der Spezies (*locus specierum*), also der intellektuellen Seele sei. Aber Zum Ort der Spezieswird sie einzig und allein durch den Akt des Denkens. Daraus geht hervor, dass zum Akt des Verstehens die im möglichen Intellekt gespeicherten Inhalte vonnöten sind.“ [[234]](#footnote-234)

Der immaterielle „*modus receptionis*“ knüpft an die Art und Weise an, wie wir die intellektuellen Speziesaußerhalb der sinnlichen Spezies aufnehmen. Die Seele verfügt über kein habituelles Erkennen der Spezies; aber deren Erkennungsakt ist die Art und Weise, wie diese Spezies im Sinne der erkannten gegenständlichen Inhalte offenbar werden. In der Seele kann keine Sphäre als Computerspeicher RAM existieren, wie sie von Bonaventura und Pecham definiert wurde. Sie brauchten porretanische *tertium ens* irgendwie zu speichern. Der seelische Prozess der Intentionalität und der Abstraktion erschafft Spezies, und die Seele wird somit zum „Ort“ der Entstehung der Spezies. Der aktive Intellekt kann als weitere Fähigkeit der Seele im letzten Stadium der Abstraktion die *species intelligibilis* auf den resultierenden Sprachbegriff aktualisieren. Laut der *Zweiten Analytik* muss das *medium* des demonstrativen Urteils eine erfahrungsmäßig gegebene Erkenntnis beinhalten. Sonst ist die Deduktion im Sinne der wissenschaftlichen Wahrheit ungültig, weil sie nicht die reale Kausalität auf dem Niveau der ersten Substanzen hinnehme. Die Kausalität wird durch metaphysische Imposition eingefügt. Albert verteidigte dieses Verfahren gegen Oxforder Sophisma von Grosseteste und Kilwardby (OBJ II, Kap. 3.4.1). Siger erinnert erneut an Averroës‘ phänomenologischen Gesichtspunkt, als an die zweifache Art im Modus des hermeneutischen *Wie*, d. h. wie diese Abstraktion vonstattengeht. Das Zitat unterscheidet genau zwischen dem Akt der universellen Abstraktion und dem Akt der individuellen Intentionalität. Jeder dieser Akte wird auf eine andere Weise vollzogen.

„Wir erfahren in uns zwei Prozesse der Abstraktion (*experimur autem in nobis duas operationes abstractas*). Die primäre Tätigkeit der Abstraktion ist die Rezeption der universellen Erkenntnisse, welche abstrakt sind (*receptio intelligibilium universalium abstractorum*). Die zweite von uns erfahrene Operation der Abstraktion betrifft die Abstraktion der intelligiblen Inhalte, weil diese zuvor nur sinnliche Intentionen waren. Da wir in uns beide diese Prozesse der Abstraktion erfahren, wissen wir, dass es in uns zwei seelische Fähigkeiten geben muss, mittels derer sich diese Tätigkeit vollzieht. Das Erkennen der Tätigkeiten der Seele in uns geht nämlich der Kenntnis ihres Wesens voraus (*scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*).“ [[235]](#footnote-235)

Der konsequenteste Verteidiger des ersten Averroismus beginnt mit der Beschreibung der seelischen Akte (*experimur autem in nobis duas operationes abstractas*). Die wichtigste Fähigkeit der durch den erfahrenen Prozess der Abstraktion erforschten Seele ist deren Potenz zur Aufnahme immaterieller Erkennungsformen, welche im Prozess der Abstraktion erzeugt wurden (*receptio intelligibilium universalium abstractorum*). Daher ist der mögliche Intellekt der Ort der rezipierten Spezies. Schlüsselcharakter hat der folgende Satz, welcher die Vor‑blickbahndefiniert, von wo aus diese Abstraktion determiniert wird. Das Verstehen kann als reine Potenz nicht diese Inhalte aus sich selbst heraus denken, weil es keine angeborenen Erkennungsprinzipien gibt. Den Akt der intellektuellen Abstraktion nehmen wir dergestalt wahr, dass wir sie erfahren (*operatio abstracta, quam in nobis experimur*). Die individuell gegebenen sinnlichen Spezies werden erneut im Akt der Abstraktion rezipiert (*abstractio intelligibilium, cum prius essent intentiones imaginatae*). Erst jetzt ist das wissenschaftliche Erkennen der Seele vollständig, weil Obersatz und Untersatz (*maior, minor*) einen deduktiven Schluss ergeben. Die Rezeption ist eine allgemeine Potenz der Seele im Rahmen des immateriellen *intellectus possibilis*, welcher universell rezeptiv ist (*maior*). Diese allgemeine Potenz wird kausal *ad hoc* mit Hilfe der sinnlichen Intentionen im Prozess des kausal gegebenen und erfahrenen Erkennens aktualisiert (*minor*). Das Ergebnis besteht im Prozess der Abstraktion, welcher abermals durch die eigene Erfahrung erkannt wird, welche jedoch bereits im Rahmen des Allgemeindings gegeben ist (Schluss). Die Phänomenologie der seelischen Akte unterscheidet im Unterschied zu Descartes zwei unterschiedliche Prozesse, „wie“ sich das Denken im eigenen Mitwissen reflektiert (*experimur has duas operationes fieri*). Das Wort „*fieri*“ bezeichnet den Prozess der Erkenntnis im *subiective* Modus. Dann können im richtig erstellten deduktiven Schluss konstatieren (*scimus quod necesse est*), dass in uns gerade diese zwei an die intellektuelle Natur der menschlichen Seele gebundenen Funktionen existieren müssen (*in nobis duas virtutes esse*). Schlüsselcharakter hat der Übergang des wissenschaftlichen Beweises vom „*fieri*“ des Intellektes zu seinem „*esse*“ . Averroistische Moderne und Postmoderne haben diese Beweisführung völlig übergangen. Das Mittelglied des Urteils muss die kausal gegebene Realität der erkannten Erscheinung beinhalten (*experimur*). Die resultierende Definition des Intellektes ist im Modus der universellen Essenz gegeben. Siger begriff voll den Sinn des CMDA darin, womit Averroës Aristoteles ergänzte. Diese Auffassung vertraten die Semiaverroisten Albert und Aquin nicht explizit, weswegen sie von Siger in dessen zweiten Kommentar von *De anima* kritisiert wurden. Dieser wurde zur Zeit der prinzipiellen Krise nach dem Jahr 1270 verfasst. Die phänomenologische Frage, „wie“ wir erkennen, welche durch die Erfahrung in der ersten Person gegeben ist, muss einen Bestandteil der Beschreibung des Erkennens des Intellektes und der Seele bilden. Siger lehnt eine Definition von Erkennen, Seele und Person durch einen essenziellen Ansatz zum Intellekt ab. Dies ist die Auswirkung von *Oxfordian Fallacy*, im Rahmen des porretanischen Prinzips „*inmediate*“, das in den ersten Averroismus eingefügt wurde. Siger erschuf zurecht die *demonstratio* nach dem Prinzip „*ex inmediatis*“in der *Zweiten Analytik*. Da ein Phänomen gegeben ist, d. h. der Prozess des Erkennens im Rahmen der individuellen *intellectio* alsAverroës‘ aktuelles *tertium genus*, ist auch das wissenschaftlich erkannte Wesen dieser Erscheinung gegeben, also die erkannten Universalien (*intellecta*). Schließlich wird im Schluss der deduktiven Demonstration auch die eigentliche Essenz definiert, d. h. der *intellectus* als erkannte universelle Form, welche für alle Menschen im Modus *quartum genus* gleich ist. Die Magister in der Rue du Fouarre ordneten dieses Vorgehen im Jahre 1272 für die wissenschaftliche Erforschung von Person und Intellekt im Rahmen der wahren Philosophie als verpflichtend an. Einzig dieses die reale Kausalität des Intellektes in uns prädizierende Vorgehen stellt sicher, dass wir im Modus des essenziell gezogenen und notwendigen Schlusses wissen, was Intellekt und was Seele ist. Der wissenschaftliche und phänomenologisch begründete Übergang vom „*fieri*“ zum „*factum*“ bestätigt die Gültigkeit der Deduktion nach der *Zweiten Analytik*. Der Beweis beginnt beim Intellekt im Modus des „*fieri*“ (*tertium genus*) und geht zum Intellekt als „factum“ (*quartum genus*). Das Verfahren folgt der vom metaphysischen Dativs erzeugte Notwendigkeit. Die phänomenologische Beschreibung des Erkennens kommt vom realen Geschehen der *anima intellectiva*, welches existenziell gegeben ist und *per prius* erfahren wird (*scire enim actiones animae prius est*). Der zweite Schritt geht zur *per posterius* erkannten Essenz der intellektuellen Seele (*scire eius substantiam*). Die Causa sind wir selbst, weil wir erkennen, wenn wir selbst wollen, und nicht, weil sich irgendeiner externer Intellekt mit uns verbindet. Wir erkennen auch nicht nur als Tiere, weil unser *intellectus possibilis* gegenüber unseren Sinnen von außen gegeben ist, also im Modus *separabilis* und *inmixtus*.

Das spätere Traktat *De aeternitate mundi* zeigt in der Polemik gegen die Ewigkeit der Spezies, dass dieser Irrtum der Modernisten wie Bonaventura und Pecham mit der irrtümlichen Auffassung des *intellectus possibilis* zusammenhängt. Der rezeptive Intellekt der Modernisten integriert auf verworrene Weise alle Funktionen des Erkennens und er selbst „exsistiert“ darüber hinaus im hypostasierten Modus (*cum sit possibilis sicut subiecti, est ipsius agentis ut efficientis*).[[236]](#footnote-236) Die zitierte Schrift Sigers bestätigt mit Averroës, dass universelle Bedeutungen reine Potenzen sind; nur in dieser Form können sie vom *subiective* gegebenen Intellekt, der die reine Potenz der Seele ist, empfangen werden (*intellectus rei qui est in possibili, cum sit possibilis sicut subiecti*). Das Schlüsselwort „*sicut subiecti*“weist erneut darauf hin, dass der Intellekt kein Subjekt im Sinne der Substanz ist, weil der Intellekt eine hypostasierte moderne *res* wäre. Damit wird die hermeneutische Triade des Verstehens durch das Vorgehen von der Erscheinung zu deren Ursache abgeschlossen. Wir haben die immateriellen Inhalte des Bewusstseins (*intellecta*, Heideggers Gehaltsinn), welches den zweifachen Typ der direkt in uns erfahrenen Kausalität produziert (*experimur–conscii sumus,* Bezugssinn). Durch die so gegebene zweifache phänomenologische Frage, „wie“ sich das Phänomen des Intellektes gibt, sind wir im Stande, im wissenschaftlichen Syllogismus den Gesamtprozess des Verstehens zu etablieren, welcher in der essenziellen Definition des Intellektes gegeben ist (Vollzugssinn). Die Avicennisten beginnen bei der Essenz und erschaffen theologische, ideologische oder mythologische Definition des menschlichen Intellektes. Die Moderne sieht keinen Unterschied zwischen der existenziellen Erfahrung des Intellektes und der essenziellen Definition des Intellektes. Als Leiche wird essenziell auch der Mensch gesehen, was bereits von Abelard abgelehnt wurde. (OBJ II, Kap. 1.3). Die Sizilianische Schule des Kommentators folgt dem existenziellen Akt der Seele nach (ψυχῆς ἔργον, kap. 4.4.2). Der erste Averroismus wird nicht durch das von den akademisch ausgebildeten Furien manipulierte mythopoetische Wissen geführt. Das kritische Sehen folgt dem Weg der realen Phänomene, welche die Philosophie gerettet werden muss, um für das wahre Erkennen zu schaffen. Daher schützen Siger und seine Schule mit Wort und Tat die Philosophie als erste Wissenschaft über den realen Zustand der Welt. Die Illuminaten mussten diese wahre Aussage über die Einheit der Person und ihres intellektuellen Erkennens zunichtemachen. Die lateinischen Sophisten erreichten dieses Ziel auf voll rationalem und objektivem Wege. Tempiers Dekret vom März 1277 wurde zur philosophischen Agora, wo die Gigantomachie der Person als einziger Substanz auf musische Weise gekämpft wurde. Die Furien in der subjektiven Gestalt waren unversöhnlich. Es gab zu wenig weise Menschen in der damaligen Kirche, welche im Stande waren, die archaische, den ursprünglichen Sinn dieses Grundsatzstreites offenbarende *alétheia* abzusehen. So einer war der Pariser Bischof Alvernus in der vorherigen Generation gewesen. Dieser epochale Irrtum gab das grundlegende objektive *factum* der Moderne und der Modernität vor, das zur nihilistischen Philosophie von heute führte („Irre“). Der schizophrene Mensch, der in mehrere mythologische Substanzen zerlegt wurde, verwandelte sich schließlich in die Differenz von einer binären Eins und einer Null. Den einzigartigen Platz Sigers in der Philosophie des lateinischen Westens hat Dante unter der Führung der apollinischen Musen aufgezeigt. Der Ehrentitel *Doctor Invidiosus* manifestiert im Modus der Un/Wahrheit volle apollinische *a/létheia* seiner Philosophie. Die göttliche Komödie der Musen und der Furien wird durch die hermeneutische Kategorie des *dativus modi* betrieben (Kap. 4). Die Modalität des intellektuellen Verstehens der Person ist entweder auf eine wahre und damit aristotelische Weise oder auf eine schizophrene und damit moderne Weise gegeben. Die Philosophie muss das ursprüngliche Phänomen von Siger als echtem Averroisten vor dem tragikomischen Siger als modernen Averroisten retten. Daher ist es notwendig, sich erneut auf die philosophische Agora zu begeben und eine kategorische Anklage (κατηγορέω) der göttlichen Komödie durch eine angemessene Form der kategorischen Prädikation vorzunehmen. Eine Lektüre des pythischen „Averroisten“ Siger muss notwendigerweise von dem kausal determinierten Phänomen des intellektuellen Verstehens ausgehen und nicht von modernistischen Irreführungen. Es ist notwendig, sowohl die musische als auch die manische Form der von Dante dargelegten göttlichen Komödie unverstellt zu interpretieren. Die erste Form der göttlichen Wahrheit ist wahr und im Modus *obiective* verborgen; die zweite Form des dämonischen Irrtums ist tragisch und im Modus der Objektivität vollständig offenbart. Beide Formen des Handelns bilden heute im Modus der *a/létheia* das Schicksal des Westens, heute nicht nur des lateinischen.

Der erste Teil von QIIIDA ist absolut wichtig, um Sigers Philosophie zu verstehen. Abermals muss man sich den in der Einleitung angeführten architektonischen Aufbau aller vier Teile des Traktates vergegenwärtigen (Kap. 4.4.1). Der Kommentator hat *De anima* von Anfang an (DA I–II) bis zum Ende (DA III) in der richtigen Weise verfolgt. Es ist notwendig, die Schrift QIIIDA auf die gleiche Weise durchzulaufen. Die im individuellen Akt der Intentionalität erfahrene Rezeptivität des Intellekts (*experimur*) muss notwendigerweise auch im Rahmen der abstrahierten universellen Speziesgehalten werden (*conscii sumus*). Nun können wir zur typisch averroistischen Spekulation des CMDA III.5 über die Ewigkeit des *intellectus possibilis* schreiten (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die allgemeine Bestimmung des Intellektes kann erst jetzt analysiert werden, nach dem vollführten Beweis über die *operatio* des Intellektes. Das intellektuelle Erkennen der Spezies wird so lange dauern, wie die Philosophie als Art und Weise des auf dem personal erfahrenen *intellectus possibilis* basierenden wissenschaftlichen Erkennens existieren wird. Das folgende Zitat wird von den modernen Averroisten dergestalt gelesen, dass sie aus dem *intellectus possibilis* eine Substanz machen. Die vorausgegangenen Ableitungen haben gezeigt, dass dies in keinem Fall Sigers Position entspricht. Er bestätigt in diesem Punkt Averroës‘ Position hinsichtlich des Wesens des Intellektes als *quartum genus*.

„Der Kommentator löst dies folgendermaßen: Der eine Intellekt ist mit der menschlichen Spezies verbunden (*copulatur humanae speciei*), und der andere Intellekt verbindet sich mit der existierenden Person durch die kognitive Form der persönlichen Spezies (*copulatur huic individuo humanae speciei*). Die Verbindung zwischen dem möglichen Intellekt und der menschlichen Gattung hat substanzielleren Charakter (*essentialior est*) als die Verbindung auf der Ebene der persönlichen Spezies. Dies ist dergestalt gegeben, dass die menschliche Art eine ewige Speziesist und sowieso mit dem Intellekt verbunden sein muss, welcher ewig ist. Die Verbindung mit der einzelnen Person ist im Rahmen der menschlichen Gattung weniger substanziell (*minus essentialis est*). Der Intellekt kann sich von der einzelnen Person lösen; aber der an die menschliche Spezies gebundene Intellekt kann sich niemals von ihr lösen (*intellectus a specie humana numquam separetur*).“ [[237]](#footnote-237)

Wir müssen frühere Interpretationen wissenschaftlicher Beweise berücksichtigen, die sich mit der Einheit von Person und Intellekt befassen, gemäß der *Zweiten Analytik.* Es wird klar, dass der Text den Intellekt als Essenz und Universalie meint, weil er an die spezifische Abstraktion der ganzen Menscheit gebunden ist. Die Menschheit denkt nicht, nur die Person tut es. Im Lateinischen wäre es besser zu sagen, dass „*species humana*“, die vom Intellekt als *quartum genus* getragen wird, sei nicht „*species hominis*“, die vom Intellekt als *tertium genus* getragen wird. Die Bestimmung des Intellektes ist auf die eine Weise auf dem Niveau der existenten Person (*minus essentialis*) und auf die andere auf dem Niveau der gesamten Menschheit gegeben (*essentialior*). Im durch den existenziellen Akt des Intellektes im Modus *tertium genus* gegebenen ersten Fall ist der Intellekt nur eine Quasi-Substanz und somit im Modus *minus* im Hinblick auf dessen Sein als universelle Speziesgegeben. In der Menschheit ist er hingegen voll universell, aber um den Preis, dass er lediglich im Denken des erkennenden Philosophen als Abstraktion existiert. Dank der spezifischen Bestimmung der Menschheit auf dem Niveau der Universalie hat diese Definition des Intellektes im CMDA keinen defizienten Charakter, wie es bei dessen realen Sein in der Person der Fall ist.[[238]](#footnote-238) Im Sinne der Deduktion aus dem essentialen „*esse*“ des so gegebenen möglichen Intellekts gilt das zweite Verfahren der *Kategorien*. Wir prädizieren nun im Modus *per prius* den Sinn von der universell übergeordneten Gattung zur Art (τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, *Cat*. 2a15–16). Es ist nun klar, dass wir „*intellectus*“ im Modus obiective als eine Art "intellectum" auffassen. Der Intellekt als Essenz ist auf der Ebene der Person nur im Modus der äußeren Erkenntnis verbunden (*intellectus copulatur huic individuo*). Diese Weise der Vereinigung betrifft nur den Intellekt als universellen Begriff, den wir annehmen oder ablehnen können, weil er eine Sache der persönlichen Erkenntnis ist (*minus essentialis*). Auf der Ebene der „*species humana*“ hingegen stellt die Essentialität des Intellekts eine echte Form der Menschheit dar (*essentialior*). Der Intellekt als Universalie im Rahmen der menschlichen Spezies entstand als richtiger Schluss des wissenschaftlichen deduktiven Beweises, d. h. auf der Grundlage des kausal erfahrenen Erkennens, welches wir persönlich in unserer Macht haben. Dann ist der Schluss dieses Syllogismus universell für alle Menschen gültig. Der Unterschied zwischen der in der existenten Person gegebenen potenziellen Fähigkeit und dem universellen Konzept des Intellektes als Spezies ist absolut grundsätzlich, was die objektiven Auslegungen von Moderne und Postmoderne freilich nicht zu sehen vermögen. Bacon und Siger würden sagen, dass die Moderne überhaupt nicht denkt, weil sie keine Ahnung vom Akt des Denkens hat (*intellectio*), sondern es für gedanklichen Inhalt hält (*intellectum*). Der theoretische Einblick in das spezifische d. h. universelle Sein des Intellektes (*factum*) steht im Widerspruch zum Akt der Person (*fieri*). Personal manifestiert sich der Intellekt dadurch, dass jeder von uns als Person denkt. Das moderne *individuum* hat den Intellekt als mythologisches und damit objektives *tertium ens*; dann kann „es“ nicht richtig denken, und der gegenwärtige Zustand des Westens entspricht dem ganz objektiv. Das deduktiv als Universalie gegebene abstrakte Sein (*esse*) des rezeptiven Intellektes lediglich an die Menschheit als Spezies voll gebunden, was verständlich und richtig ist. In der existierenden Person ist der Intellekt nämlich zerstörbar (*corruptibilis*), was nicht der Fall des Intellekts als Universalie ist. Das richtig erstellte wissenschaftliche Urteil ermöglicht in Bezug auf der Natur des Intellektes auch die Bestimmung der spezifischen und voll universellen Charakteristik des Intellekts aus der Sicht der allgemeinen Bestimmung des der Philosophie fähigen Menschen. Diesen Schluss finden wir mit dem gleichen Stellenwert und in der gleichen Beweisreihe auch bei Averroës in CMDA.[[239]](#footnote-239) Der universelle Charakter des *intellectus possibilis* ist im Rahmen der Menschheit als Spezies an die Existenz der Philosophie gebunden. Die immaterielle Rezeptivität als spezifische und somit allgemeine Eigenschaft der Seele wird lediglich in der Existenz der rezeptiv denkenden Menschheit als Speziesim Denken bewiesen. Die die gemäß der *Zweiten Analytik* die komplexe *demonstratio* zusammenstellende Philosophie stellt das wahre wissenschaftliche Erkennen auf dem Niveau der Universalität des Intellektes als Essenz. Der Intellekt auf der Ebene „*species humana*“ macht das letzte Element einer vollendeten Reihe von Beweisen (*quartum genus*). Diese Prädikation des Intellektes als Spezies ist an die Existenz des persönlichen Intellektes als erster Substanz in der Realität gebunden (*tertium genus*). Der deduktiv erkannte Intellekt als Universalie wird abstrakt-spezifisch bestimmt, d. h. im Rahmen der Menschheit als Art (*species humana*). Diese Universalie besitzt keine eigene Subsistenz, weil sie eine Abstraktion im Denken ist. Einzig der existente Mensch denkt und kann das Denken kausal hervorrufen und im Modus *inmixtus* erfahren. Der Humanismus von Siger und Dante geht vom Intellekt der existierenden Person als *tertium genus*, aus, um den universellen Charakter des Menschen oder der Menschheit als *quartum genus* zu bestimmen. Ohne den existenziell gegebenen rezeptiven Intellekt hätte das Mittelglied des Urteils keine aus der ersten Substanz gegebene effektive Kausalität. Die gleiche Position ist auch im späteren Werk *De anima intellectiva* enthalten.[[240]](#footnote-240) Schlüsselhaft ist die Passage „*anima secundum apparentia de ipsa*“, welche vom tatsächlichen „*fieri*“der Seele im Körper getrennt genommen wird. Der Intellekt als Essenz kann nach dem theoretisch postulieren *esse* genommen werden, welches von der Aktualisierung des Intellektes als personalen Potenz in der Seele ontologisch unterschiedlich ist (*non habet opus sine corpore*). Die spezifische Bestimmung des *intellectus possibilis* ist im Modus der universellen Speziesnur im Rahmen des Intellektes als abstrakter, der menschlichen Art zugehörigen Speziesmöglich. Die Menschheit denkt nicht, da sie keinen Intellekt als personalisierten Akt der Seele besitzt (*subiective*, *tertium genus*). Daher denkt auch die objektive Moderne gänzlich paranoid, weil sie den vermeintlichen Averroismus Sigers und des Kommentators ablehnte. Die Schule des zweiten Averroismus schuf den Mythos eines kosmischen *intellectus possibilis* auf der Ebene der Menschheit nach David von Dinant (OBJ II, Kap. 2.1.3). Der kosmische Intellekt kopuliert dann mit dem menschlichen Intellekt. Aquin erkannte, dass man dem Averroës solchen Unsinn nicht unterstellen darf. Er schuf daher einen philosophisch akzeptableren Mythos, der wiederum mit der intellektuellen Kopulation verbunden ist. Die Geschichte der modernen Irre beginnt lange vor Foucaults bekanntem Werk *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Die Leichte denkt nicht, was die objektiv denkenden Philosophen bei der Bestimmung der Identität des konkreten Individuums keineswegs stört. Die Moderne definiert lediglich das Subjekt als *tertium ens* durch die spezifische Form der Kopulation mit der eigenen intellektuellen *hýbris*. Die mathematische und logische Abstraktion bedarf der Realität der denkenden Person nicht, weil sie mit den Essenzen arbeitet. Zur spezifischen Bestimmung des Menschen als eines Individuums genügt ihr die Leiche und heute nur mehr ihre DNA. Siger und der von ihm inspirierte Dante begriff die fundamentale Bedeutung von Averroës‘ Philosophie für die im Rahmen des natürlichen Verstandes gegebene humanistische Bestimmung des Menschen. Die Philosophie erforscht die Wesensbestimmung des *intellectus possibilis* aus der Sicht der prinzipiellen Art und Weise, wie der Intellekt in der existenten Person wahrheitsgemäß erkennt. Aus der Sicht Aristoteles‘ und Averroës‘ existiert die Menschheit so lange als Spezies (*quartum genus*), wie zumindest ein existentes, des spezifischen menschlichen Denkens fähiges Exemplar (*tertium genus*) existiert. Solche Persönlichkeiten zu finden war schwierig genug, selbst in den Tagen des klassischen Zeitalters, als die Geschichte des modernen Wahnsinns nur begann. Siger und nach ihm Dante wussten genau, dass Averroës hier von einer abstrakten *species humana* spricht. Das Sein dieser Spezies liegt lediglich in unserem Intellekt und kann niemals substanziell genommen werden, wie es die Averroisten taten und noch immer tun. Der durch die neue Interpretation des Averroës gegebene Humanismus bestimmt nicht die Spezifität des Menschen aus Richtung der Leiche wie im zweiten Averroismus und in der neuzeitlichen Moderne. Die vorangegangene Matrix anzuschauen, welche sich mit der Schule der *Nominales* befasst, sowie die Gestalt des modernen Humanismus anzuschauen, der von der spezifisch hypostasierten Leiche abgeleitet ist.

Siger kritisiert die modernen *Nominales* und die Averroisten des Typs Bonaventura, weil sie den immateriellen Intellekt als abgeteilte Substanz nehmen.[[241]](#footnote-241) Die Modernisten hypostasieren den Intellekt, anstatt zu schauen, wie wir tatsächlich denken. Dann aber sehen nicht sie die phänomenologische Frage, „wie“ sich das Denken durch unsere Verbindung mit den intellektuellen Intentionen vollzieht (*intentiones intellectae*). Es ist notwendig, der Art und Weise zu folgen, wie die Intentionen in uns verständlich werden, und nicht, den Intellekt als irgendeine abgetrennte Substanz zu beurteilen (*secundum quod copulatur isti et non absolute*). Das Denken kann rein abstrakt genommen werden (*simpliciter in se*); aber dann spekulieren wir lediglich über das *esse* des Intellektes und keineswegs über dessen phänomenologisch erfahrenes und somit auch gegebenes *fieri*. Abermals gilt der grundlegende Unterschied zwischen der Definition des Intellektes als *tertium* und *quartum genus*. Sigers Analyse des Erkennens in QIIIDA unterscheidet klar zwischen dem Text *De anima* und der genialen Auslegung des Kommentators. Damit knüpfte Siger an Alvernus‘ Auslegung von *Corpus Aristotelicum*, weil er die Metaphysik von Averroës und Avicenna klar separierte. Siger begann seine philosophische Karriere zu derselben Zeit, als der Kanzler der Universität und der Pariser Bischof Alvernus gestorben war. Der Magister aus Rue du Fouarre zog Trennlinien zwischen dem avicennistischen Aristoteles, dem aristotelischen Aristoteles und der Interpretation des Aristoteles nach Averroës. Das war eine epochal wirkende Interpretation, welcher leider außerhalb der intellektuellen Kapazität der damaligen Moderne blieb. Leider wurde die Philosophie von Siger von den theologischen Aristotelikern abgelehnt, die in den religiösen Schulen der *sophistae Latini* (Aegidius, Aquin) verankert waren. Im Gegensatz zur Schule des zweiten Averroismus verstanden diese Semiaverroisten die Argumente von Siger sehr gut, lehnten sie aber aus theologischen Gründen ab. Dies war der Fall von Albert, der Zeil von Sigers Kritik wurde. Albert lehnte die Philosophie von „*pars Sigeri*“ indirekt, aber sehr wirksam ab. Albert kam dieser Schule des Bischofs Alvernus in den schwierigen Zeiten des Hauptangriffs von 1270–74 nicht zu Hilfe. Und doch, er gehörte zu dieser Schule an, wie Siger es in seiner Verteidigung klar feststellte. Siger verteidigte auf brillante Weise die Tradition des authentischen Aristotelismus an der Pariser Universität in der Rue du Fouarre und wurde deshalb zum Rektor der damaligen Artisten berufen. Das folgende Zitat fasst die Einheit des Intellektes gemäß dem richtig gedeuteten *intentum* Aristoteles′ Metaphysik zusammen.

„Der tätige und der mögliche Intellekt müssen so begriffen werden, dass es sich nicht um zwei Substanzen handelt, sondern um zwei unterschiedliche Fähigkeiten einer und derselben Substanz. Dies hatte bereits Aristoteles geahnt (*sentit*), als er im dritten Buch von *De anima* behauptete, dass eine Gattung [des Intellektes] eine Fähigkeit besitzt, durch welche alles Erkennen macht, und der zweiten Gattung fällt die Fähigkeit zu, für alles in der Potenz zu sein. In der durch die Verbindung aus aktivem und passivem Intellekt gegebenen Seele nehmen wir auf und abstrahieren nach dem individuellen Wollen. Dadurch konstatieren wir, dass es um die Fähigkeiten einer und derselben Substanz und unseres Intellektes geht.“ [[242]](#footnote-242)

Die Einheit des Intellektes (*de intellectu agente et possibili*) ist durch zwei unterschiedlichen Fähigkeiten der Seele gegeben (rezeptiv, synthetisch), welche im Rahmen der einen existenten Substanz gegeben sind (*sunt duae virtutes eiusdem substantiae*). Dank der richtigen Auffassung dieser zwei Fähigkeiten gilt die These der universellen Rezeptivität der Seele. Damit ist die Möglichkeit des universellen Erkennens dadurch fundamental gegeben, dass die eine Fähigkeit alles synthetisieren und die andere unterschiedliche Fähigkeit wiederum alles in reiner Potenz annehmen kann (*est omnia facere et aliquid aliud quod est in potentia omnia*). Beide im Rahmen des zweifachen Aktes des personalen Verstehens gegebene getrennte Fähigkeiten der Seele (*passio, actio*) bilden eine substanzielle Einheit (*virtutes eiusdem substantiae*) des im Rahmen der erkennenden Person gegebenen Intellektes (*intellectus nostri*). Der Intellekt ist keine abgeteilte Substanz wie im zweiten Averroismus, weil es um zwei komplementäre Fähigkeiten der Seele geht. Daher haben wir beide Akte des passiven und des aktiven Denkens voll in unserer Macht (*recipimus et abstrahimus ad libitum nostrum*). Die Theorie des voll personalisierten Erkennens ist somit abgeschlossen; zugleich werden alle Grundthesen des zweiten Averroismus abgelehnt. Dieser klare und präzise Stil in Sigers Denken wurde von Dante bewundert und gelobt. Deshalb fügte er diesen bescheidenen, unauffälligen und verfolgten Magister auf eine sehr spezifische Weise dem himmlischen Pantheon der christlichen Philosophen hinzu. Magister Siger vollendet im zehnten Paradiesgesang die Philosophie beider bekannten Dominikaner, Alberts und Aquins. Er verbesserte und ergänzte das, was bei diesen zwei aristotelischen Denkern unvollkommen war. Aus diesem Grund hält Dante Siger für den größten zeitgenössischen Philosophen. Bonaventura gehört nicht zu dieser Dreiheit der philosophischen Repräsentanten des ersten Averroismus. Er wird für seine kirchlichen und theologischen Verdienste gelobt (*Paradiso*, *canto* XII). Dantes Bewertung entspricht genau der in der vierten Matrix vorgestellten Analyse. Der Florentiner Denker erkannte im Gegensatz zu den damaligen Modernisten und den heutigen Postmodernisten Sigers epochale Verdienste für die paradiesisch gegebene Ewigkeit an.

Siger wurde zum objektiv verdrängten Gründer des westlichen Humanismus. Der Unterschied in der Bestimmung des Menschen zwischen der Moderne und dem ersten Averroismus wurde den im Traktat *De anima et de potenciis eius* erwähnten Streit um den „*homo mortuus*“ dargelegt (OBJ II, Kap. 2.2.1). Die vorangegangene Matrix befasste sich mit der Schule der *Nominales*, die die vom spezifisch hypostasierten Leichnam abgeleitete Figur des modernen Humanismus etablierte. Der erste Averroismus verteidigt den Humanismus im Modus des *dativus finalis* in Bezug auf die lebende Person. Es geht um die zweifache Auffassung der Seligkeit, welche durch zuerst durch den Verstand gegeben ist und schließlich im offenbarten christlichen Glauben vollendet ist. Die Bestimmung des *intellectus possibilis* hatte eine epochale Auswirkung auf das europäische Denken durch Dante, welcher Sigers Auffassung des *intellectus possibilis* im Hinblick auf die Menschheit als *species humana* übernommen hatte. In dessen Auffassung des rezeptiven Intellektes als spezifischer universeller Bestimmung der Menschheit ist die Lichtung des westlichen Humanismus gegeben, welche dessen epochale *a/létheia* sowohl im Modus der wahren Unverborgenheit als auch im Modus des objektiven Irrtums bestimmt. Siger bestimmte genau die Art und Weise des Erkennens der Person im Hinblick auf die Wahrheit als Übereinstimmung. Er war der beste Philosoph seiner Zeit, der wissenschaftlich richtig die substanzielle Einheit der Person verteidigte. Deshalb gab er der menschlichen Art eine spezifische Einheit im Hinblick auf deren Aufgaben und auf das Ziel, alles wahrheitsgemäß auf die eigene rezeptive Weise zu erkennen, welche weder den Tieren noch den Engeln noch Gott eigen ist. Der brillante *Doctor Invidiosus* begründete die humanistische Version des *dativus finalis* (Kap. 4). Die Menschheit mit der spezifisch gegebenen Fähigkeit des rezeptiven Intellektes ausgestattet, welche eine gemeinsame Bestimmung der Menschheit darstellt. Die Existenz der Philosophie ist dazu nötig, damit die Menschheit im einzigartigen Modus der Spezies zu definieren, weil wir von der Gattung her *animalia* sind. Der in einer spezifischen Universalie dargereichte mögliche Intellekt definierte das Wesen der gesamten menschlichen Gattung dergestalt, dass dabei die Einheit der existenten Person als Fundament gewahrt bleibt. Dante verwendete die Auffassung des *intellectus possibilis* in deren zweifacher Auffassung (*fieri, esse*) dazu, um die praktische Epoche des Humanismus im Rahmen der „*universitas humana*“zu eröffnen. Die Schrift *De* *Monarchia* geht ebenso vor wie Siger mit dem Hinweis auf den CMDA, und das aus Richtung des spezifischen „*esse*“ des möglichen Intellektes, welcher als Speziesder Menschheit im Hinblick auf das reale „*fieri*“ dieses Intellektes in der existierenden Person gegeben ist.[[243]](#footnote-243) Der florentinische Denker und Dichter wandte das oben erwähnte Argument von Siger nicht im philosophischen Rahmen der Ewigkeit der Spezies an, benutzte sie jedoch für die Definition der politischen Rationalität. Die Menschheit verwirklicht ihre geschichtliche Möglichkeit mithilfe der politischen Rationalität der persönlichen Handelns (*intellectus practicus*). Dante verknüpft diese politische Rationalität mit dem individuellen Akt von Alberts *intellectus speculativus* (OBJ II, Kap. 2.4.2). Siger deutete den Akt der Seele als die personale Leistung des Intellektes (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, *De generatione animalium* 736b12). Dante verwendete Aristoteles‘ Extension des theoretischen Intellekts in die Praxis (*intellectus speculativus extensione fit practicus*, *Mon.* 1.3.9), um personal gegebenes politisches Handeln zu gestalten. Die Verbindung zwischen dem *tertium* und dem *quartum genus* vollführt der Literat Dante mit Hilfe der Synekdoche, welche das Ganze und Teil kausal verbindet.[[244]](#footnote-244) Das rationale Handeln schafft einen spezifischen Akt der Menschheit (*operatio humane universitatis*), welche aus der Sicht der Finalität des Intellektes als höchster Komponente im Menschen zu ihm gehört (*ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur*; *Mon.* 1.3.4). Da der Akt des Denkens eine abstrakt gegebene universelle Spezies besitzt (Averroës‘ Intellekt als *quartum genus*), wird auch die Einheit der Menschheit durch diese universelle Rezeptivität auf dem Niveau der *intellectus possibilis* definiert, wobei die Menschheit zu einer Art geworden ist. Wir sind füreinander eine einzigartige Art (*species humana*), da wir in uns diese spezifisch menschliche Natur respektieren. Als einzigartige Person existieren und denken wir; aber als menschliche Art erkennen und prädizieren wir uns universell. Durch die Anknüpfung an Alfarabis Auffassung der menschlichen Natur entstand eine neue Form der Humanität des heute objektiv verdrängten Humanismus (OBJ I, Kap. 2.1.1). Die aktuelle Auffassung des möglichen Intellektes gab die Grundbestimmung der autonom denkenden und handelnden Menschheit (*ultimum de potentia ipsius humanitatis*; *Mon.* 1.3.7). Durch diese Unterscheidung entsteht auf theoretischer Ebene der spezifische menschliche rezeptive Intellekt (*intellectus possibilis*) als Grundlage der Einheit der menschlichen Gattung. Die Einheit der Menschheit ist laut den oben zitierten QIIIDA, q. 14 im Form der spezifischen Möglichkeit der gesamten menschlichen Gattung gegeben, ein eigenes spezifisches Sein zu besitzen (*humana species aeterna est*), welches an die ebenso spezifische, nur dem Menschen eigene Fähigkeit des Denkens anknüpft (*intellectus qui ei copulatur aeternus est*). Das auf dem Niveau des existenziellen Aktes (*intellectum fieri*) gegebeneautonome Handeln und Denken der Person folgt der universellen Möglichkeit des Erkennens (*intellectum esse*) im Rahmen der Menschheit als spezifischer Einheit. Dieser erkennende Intellekt handelt nach der *Nikomachischen Ethik* in der Realität hier und jetzt wie der kausal wirkende praktische Intellekt der Person (*extensione fit practicus*, Kap. 6.1). Diese Erweiterung darf nicht averroistisch durch die Belichtung von hinten aus Richtung des hypostasierten *intellectus possibilis* begriffen werden, sondern zusammen mit Siger und Dante aus Richtung der einzigartigen Person, d. h. durch die Belichtung von vorne aus Richtung der ethischen und politischen Form des praktischen Intellektes als *tertium genus*. Dann begründet sie philosophische Einheit der Menschheit auch die als universelle ethisch-politische Gemeinschaft gegebenen Einheit (*universitas humana*). Die politische Tätigkeit und das theoretische Erkennen wurden zu epochalen Schicksal des Westens und bestimmen die Form seiner Menschlichkeit. Der animalisch an die Sinne gebundene materielle Intellekt würde diese spezifische Einheit der Menschheit nicht aufbauen. Der abgeteilte tätige Intellekt stellt wieder eine Art des den kosmischen und engelhaften Intelligenzen und nicht dem sinnlich erkennenden Menschen eigenen Seins dar. Das vorausgegangene Kapitel hat dargelegt, dass der menschliche Intellekt als Speziesbei Siger klar vom ewigen erschaffenen Sein der kosmischen Intelligenzen getrennt, welche lediglich über den voll aktuellen *intellectus agens* verfügen (Kap. 4.4.1). Daher wird die Einheit der Menschheit auf dem spezifischen Charakter des *intellectus possibilis, speculativus* und *practicus* errichtet (Modus *separabilis*), und nicht auf dem kosmischen tätigen Intellekt (Modus *separatus*). Dante eröffnete die Epoche des europäischen Humanismus, indem er den politischen Humanismus des säkularen Priesters Siger in politischen Humanismus umwandelte. Die Hermeneutik der „*universitas humana*“wies in der Interpretation der Schrift *Monarchia* darauf hin, dass Dante kein Averroist war (Umlauf 2012). Der Florentiner Dichter und Denker hätte nach Averroës‘ und Sigers Vorbild gesagt, dass die Ipseität des Menschen als eines politischen Wesens darin beruht, dass die Menschheit als „*universitas humana*“im Rahmen der spezifisch und universell gleichen Seligkeit und der politischen Weisheit definiert wird; doch, jeder von uns sie für sich selbst ganz persönlich realisiert. Dante begriff, dass die universelle Einheit des Intellektes und somit auch die Bestimmung der Menschheit außerhalb der offenbarten theologischen Wahrheit gegeben sind. Die Einheit der Menschheit existiert auf spezifische Art und Weise in der Philosophie der größen Denker wie Siger. Dante hat ihm in *Göttlichen Komödie* auf göttliche Art und Weise gefeiert. Daher wurde Dante für die kommende Generation der *Modernorum* zu einem ebensolchen Averroisten wie Siger.

### 4.4.4 Streit um den Titel *Expositor Novus*

Nach der Herausgabe von Aquins Werk *De unitate intellectus* (1270) war Siger klar, dass die Lehre bekannter Dominikaner, Albert und Thomas, in einigen Punkten mit der averroistischen Lösung nach der fehlerhaften Metaphysik Avicennas übereinstimmte (Kap. 4.4.1). Aber beide Aristoteliker lehnen alle Irrtümer des zweiten Averroismus grundsätzlich ab, namentlich den universellen Hylemorphismus und Pluralität der Substanzen im Menschen. Dieser grundsätzliche Unterschied in der Interpretation des *Corpus Aristotelicum* führt zu einer bislang nicht erforschten Debatte über den Titel *Expositor Novus* zwischen Siger und Aquin in den Jahren 1270–72. Diese Debatte wurde von den falschen Beschuldigungen des Averroismus und der Vertreibung von Sigers Magistergruppe aus der artistischen Fakultät im Jahre 1277 überschattet. Aegidius begründete den Thomismus als eine sophistische Art des objektiven Averroismus, der eine neue Schule von *sophistae Latini* begründete. Die Sieger dieser Schule begründeten die objektivistische Metaphysik nach dem Jahr 1280. Sigers zweiter Kommentar zu *De anima* erscheint in dieser ereignisreichen Zeit nach dem Jahr 1270. Der brillante *Doctor Individiosus* hat keinen Grund, die vorangegangenen Punkte der Argumentation im Kommentar zu *De anima* I–III zu ändern (Münchener Handschrift und QIIIDA). Beide Kommentare von DA I–III begründeten die einzige Theorie der vollen Einheit der Person im lateinischen Westen, vor der existenziellen Analytik Heideggers (Kap. 4.4.1). Laut dem Brabanter Magister ist das wissenschaftliche Erkennen der Seele aufgrund der Kausalität der realen Person gegeben, deren Denkakt im Mittelglied der *demonstratio* prädiziert wird. Die Erforschung muss von den real erfahrenen Wirkungen des Intellektes in uns ausgehen. Erst nach der Etablierung des voll gültigen Erkennungssyllogismus kann der kritische Aristotelismus laut der *Zweiten Analytik* zur allgemeinen Definition des Intellektes als essenzieller Abstraktion gehen. Die immaterielle Seele und der Intellekt sind nicht im direkten Einblick des Erkennens erkennbar; deduktiver Beweis geht von der Abstraktion mittels *species sensibilis* aus. Aus der Sicht von Sigers Phänomenologie wurde die semiaverroistische Auffassung des Intellektes aus der Schule des ersten Averroismus zu einem Problem. Siger beschrieb im deduktiven wissenschaftlichen Syllogismus die Definition des Intellektes, die auf der existenziellen Einheit der Person (*homo ipse* *intelligit*) steht. Für die Argumentation ist namentlich das zweite phänomenologische Prinzip aus *De generatione animalium* II.3 von grundsätzlicher Bedeutung (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον). Das erste Kapitel des Traktates *De anima intellectiva* erwähnt beide Prinzipien unter Hinweis auf den grundlegenden Streit zwischen Aquin und Siger. Eine ähnliche Debatte wurde erst by Heidegger im Modus des zweifachen existenziellen Verstehens in die Hermeneutik eingebracht (Bezugssinn). Der Schlüsselsatz betrifft die zweifache Auffassung der Prädikation der Existenz (*vivere, utroque modo dictum, est ab anima*), welche der zitierte und kommentierte Teil von *De anima* (τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, 415b13) beinhaltet.

„Dem Vorangegangenen ist hinzuzufügen, dass wir durch den primären Modus (*uno modo*) verstehen oder verstehen können durch den Akt der Existenz (*vivere*), der das grundlegende Dasein des lebenden Körpers ist (*primum viventis corporis*)*.* Der Philosoph sagt im zweiten Buch von *De anima*, dass der aktuelle Lebensakt für die Lebewesen deren Sein ist (*vivere viventibus est esse*). Aber unter dem Lebensakt sollen wir ebenfalls die allgemein prädizierten Manifestationen des Lebens und der Seele verstehen (*opera vitae et animae*). Beiderlei Art des Lebens ist von der Seele aus gegeben (*vivere, utroque modo dictum, est ab anima*). Der das Sein der Lebewesen umfassende Lebensakt jedoch wird lediglich auf die erste Art und Weise manifestiert (*manifestatur vivere primo modo*) und betrifft das Sein der Seele in den belebten Wesen lediglich durch das Leben selbst, welches die Manifestation der Seele und des Lebewesens ist (*per vivere quod est opus animae et vitae*).“ [[245]](#footnote-245)

Das Zitat weist die essenzielle Definition der Seele nach der Toledischen Schule zurück, was wir auch bereits in der Schrift QIIIDA finden. Die Seele ist nicht in ihren abstrakten „*esse*“manifestiert, sondern lediglich in ihrem faktischen „*fieri*“, also in den Lebensakten. Der Lebensakt als Aristoteles‘ „τὸ ζῆν“ oder Sigers „*vivere*“ kann sowohl essentiell als auch phänomenologisch begriffen werden. Das zweite Vorgehen garantiert das Erkennen der Seele mitmilfe der wissenschaftlichen Deduktion, die auf das hyparchische Sein der Person als erster Substanz bezogen ist. Nur dieser Ansatz erfüllt den Sinn der *Zweiten Analytik* im Modus „*ex inmediatis*“(ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχουσιν αὐτοῖς, *Anal. Post*. 84a14). Der so geführte Beweis führt zum vollen wissenschaftlichen Erkennen der Seele und des Intellektes durch die erfahrene Kausalität im Modus „*conscii sumus*“ (Kap. 4.4.2). Aquin ging nicht so weit, was seine bereits in Paris abgehaltene Disputation *De virtutibus* (1271–72) belegt. Die Disputation zitiert *De anima* 415b13‒14 (*vivere viventibus est esse*) gegen die Modernisten als Beleg der unzureichenden Definition der Tugend nach Augustinus (*virtus qua recte vivitur; De virtutibus*, q. 1, a. 2, arg. 15). Aquin verknüpft Aristoteles‘ Akt des Seins lediglich mit der Seele als Essenz im Modus von Gundissalinus′ und Avicennas Definition gemäß der Toledischen Schule (*anima enim est principium vitae per suam essentiam*).[[246]](#footnote-246) Aquins Auslegung von *De anima* 415b13 besitzt keinen phänomenologischen Charakter nach Siger. Aus beiden Zitaten wird offenkundig, dass Aquin nicht das phänomenologische Prinzip der Erforschung der Seele sieht, welches in der Schule des ersten Averroismus von Sigers Schule gemäß dem CMDA im Modus *tertium genus* verteidigt wird. Siger verband Alberts fehlerhafte Interpretation mit der Lehre von Aquin, da beide Theorien die oben erwähnte Essanitalität der Seele betrafen. Die Seele wird als *a priori* festgelegtes Lebensprinzip dargestellt (*principium vitae per suam essentiam*). Diese essenzielle Definition der Seele nach Avicenna zeigt das Primat der substanziellen Auffassung, welche den Akt der eigenen erfahrenen Existenz für das Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils nicht sieht (*experimur–conscii sumus*, Kap. 4.4.2). Der deduktive Beweis des Intellekts und der Seele nach dem metaphysischen Dativ ist nicht erwiesen. Dieser grundlegende Irrtum der Schule *sophistae Latini* bestimmt die moderne Gestalt des *dativus possesivus* (Kap. 4) im Modus von *Oxfordian Fallacy*. Die Natur des Intellektes muss im zweifachen Modus der wissenschaftlichen Prädikation erforscht werden (*Anal. Post.* 84a11–14). Die Hermeneutik der Objektivität muss die existenzielle Definition der Person genau definieren, nach Sigers „*utroque modo*“gegebenes Verfahren. Seine brillante Definition unterscheidet sich nach dem CMDA grundsätzlich von der modernen Universalität, welche einer existenziellen phänomenologischen Grundlage entbehrt. Im Thomismus ist die Definition der Person im Modus *per se* gegeben, aber nur essenziell-universell. Es bedeutet, dass die Einheit der Person nur in Avicennas Metaphysik der Essenz begründet wird. Das ist ein typischer Irrtum von Grosseteste und Rufus, welche bei der Auslegung der *Zweiten Analytik* die metaphysische Abstraktion des Averroës abgeschafft haben und die aristotelische Substanz lediglich als avicennische Essenz definierten. Der Terminus *„per se“* wird für die Seele un den Intellekt entweder existenziell oder essenziell genommen; er hat in keinem Fall den gleichen Sinn in Sigers Schule und in der thomistischen Schule. Beide Schulen teilen unterschiedliche Auslegungen des wissenschaftlichen Beweises gemäß der *Zweiten Analytik* (OBJ II, Kap. 3.1.1). Nach Siger folgt die Ipseität der Person genau der dualen Logik der Imposition, die durch die duale Interpretation „*per se*“ gegeben ist (καθ' αὑτὰ δὲ διττῶς, *Anal. Post*. 84a12). Die genaue Reihenfolge der Aussagen muss nach dem vollständigen Beweis erfolgen (*Anal. Post*. 84a13–14). Richtig gestaltete wissenschaftliche Beweise stammen aus der „ἐνυπάρχει ἐν τῷ“ (a13) in Richtung „ὑπάρχουσιν αὐτοῖς“ (a14). Die Schule der *sophistae Latini* im ersten Averroismus (Albert, Aquin, Aegidius) hat einen unvollständigen Beweis nur auf der Grundlage eines „*per se*“ bestimmten Intellektes als Essenz gegeben. Aber dann bezeichnen sie die Person nicht als Sigers „*homo ipse intelligit*“. Sie verwenden nur die Bezeichnung „*homo intelligit*“. Der Modus von „*ipse*“, der durch die metaphysische Imposition einer einzigartigen Existenz gegeben ist, verschwand aus dem Beweis. Diese Unterlassung korrigierte Heideggers Auffassung des Daseins bis einige Jahrhunderte später. Die Imposition einer kausal bestimmten Existenz ist durch die logische Supposition des „Intellekts“ als Essenz ersetzt worden. Die Deduktion wurde im Modus *Anal. Post.* 84a14 erstellt und nimmt nur die essentialle Identität einer Person im Modus „*idem*“ auf. Siger definierte die Einheit der Person im Modus *alétheia*. Deshalb feierte ihn Dante als den besten Philosophen seiner Zeit. Aquin bot die zweitklassige Definition der Einheit an, die im Modus der objektiven *veritas* gemacht wurde. Der Terminus „*ipse*“folgt der aristotelischen wissenschaftlichen Methode, welche sich im Falle von Sigers Phänomenologie des Intellektes als eigener Akt der Seele zeigt (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον). Einzig dieses gemäß der komplexen Analyse der *Zweiten Analytik* gegebene Vorgehen reinigt die Definition der Person von den Irrtümern des *Oxfordian Fallacy*. Die Kritik an beiden Dominikanern war bereits in Sigers erstem kompletten Kommentar zu *De anima* enthalten gewesen. Die Münchener Handschrift und die QIIIDA kritisierten die gemäßigte Version von *Oxfordian Fallacy* in Definitionen der Seele und des Intellektes. Der brillante Metaphysiker sah klar, dass Albert und Aquin die Phänomenologie des Denkens vernachlässigten. Sigers Schule (*pars Sigeri*) war die einzige, die Definition der Person „*utroque modo*“verteidigte, und das gegen beide vereinigte Schulen von *sophistae Latini* (*Moderni*, Albert, Thomismus). Die existenzielle Definition der Person bewertete den richtigen Platz, der die thomistische metaphysische Universalität in Avicennas Metaphysik der Essenz einnahm. Diese Definition lehnte Sigers Schule im Namen der richtigen Prädikation der *anima intellectiva* als unzureichend ab, wobei die *anima intellectiva* ebenfalls *per se*, nun aber bereits nach der Auslegung des Kommentators existenziell und hyparchisch nach CMDA gegeben ist. Siger wendet gegenüber den Avicennisten aus der ersten Averroismus ein, dass die Bestimmung der Notwendigkeit und der Universalität im Rahmen der essenziellen oder logischen Abstraktion der Bestimmung der realen Notwendigkeit im Modus nicht vorausgehen darf. Lateinische Sophisten folgten Rufus′ Version von *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, Kap. 3.3.1) und erarbeiteten eine objektive Definition des Intellekts im Modus „*secundum-quod-ipsum-est*“ (καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό, *Anal. Post*. 73b27). Sie kombinierten zusammen beide generisch unterschiedlichen Modi des Seienden, gegeben *simpliciter* und *per se*. Siger unterschied jedoch bereits in der Schrift QIIIDA klar zwischen den metaphysischen und logischen Aussagen, die das Phänomen „*homo ipse intelligit*“ beinhalten.

Die Schrift *De anima intellectiva* (1272) bestätigte oben gennante wichtigste Punkte von Sigers Kritik. Es geschah im Jahr 1270, als Aquin in Paris mit seiner philosophisch fehlerhaften Auffassung vom „*anima intellectiva*“ angekommen ist. Die essenziellen Definitionen der *anima intellectiva* verfügen über keine gesicherte Prädikation aus dem metaphysischen Dativ, sondern aus den theologischen Voraussetzungen. Dadurch wurde die wissenschaftliche Auffassung des Erkennens der *anima intellectiva* aufgehoben, weil die Semiaverroisten (Albert, Aquin, Aegidius) grundsätzliche Fehler begingen. Albert und Thomas verfügten über einen schlecht errichteten wissenschaftlichen Beweis außerhalb der realen kognitiven Kausalität. Ohne Klärung der grundlegenden Art und Weise, wie wir alles erkennen, kann man die essentielle Bestimmung des Intellektes nicht definieren. Da wir real erkennen, definieren wir den Intellekt auf kategoriale Weise. Der Akt des Denkens ist durch das Prinzip „*ex* *inmediatis*“in der Ich-Person gegeben. Die Kausalität meines Körpers als der ersten Substanz wird sowohl aus der Kausalität der Sinne als auch aus der Kausalität des Intellektes erfahren (*experimur*–*conscii sumus*). Dadurch wird nach Sigers Schule die wissenschaftliche *demonstratio* von Seele und Intellekt im Modus *subiective* a *obiective* gesichert. Die Metaphysik von Aquin und Albert arbeitet mit der abstrahierten Auffassung des Intellektes als avicennistischer Essenz, anstatt den Akt des Intellektes im Rahmen der Person als erster Substanz zu prädizieren. Der essenziell definierte Intellekt verdrängte bei Thomas und Albert in ihrem Beweis das existenzielle *medium*, welches als kausal wirkende erste Substanz an die Person gebunden ist. Sigers reales Phänomen des „*homo ipse intelligit*“ muss im Modus „*subiective–obiective*“ richtig gedeutet werden. Thomistischer „Intellekt“ wird im Gegenteil in der modernen objektivistischen Art der logischen Identität bestimmt, die durch Supposition gegeben ist. Aquin schuf damit eine neue Art von ontotheologischem *tertium ens*, das die allgemeine These des „*homo intelligit*“ dogmatisch bestätigen sollte. Dieser Unterschied in beiden Konzepten der Schule der ersten Averroismus, Boethius von Dacien hat ihn deutlich gesehen. Deshalb verteidigte er die Schule der „*pars Sigeri*“, indem er den Thomisten in *Anonymus Giele* sachlich erklärte, wie der korrekt prädizierte Modus „*subiective–obiective*“ nach CMDA aussehen sollte. Im Hinblick auf die philosophischen Ungeheuerlichkeiten der Modernisten in Bonaventuras Schule handelt es sich um kleinere Mängel. Die Semiaverroisten arbeiteten mit dem richtig definierten, durch Belichtung von vorne gegebenen Erkennen und hielten an der substanziellen (genau gesagt: essenziellen) Einheit der Person fest. Doch, aus der thomistischen Definition der Person verschwand die hyparchische Bestimmung der *Zweiten Analytik* im Modus„*ex inmeditatis*“. Es bedeute einen falsch gestellten Beweis im Modus von *Oxfordian Fallacy* nach Rufus und Kilwardby, weil die erste Triade der kognitiven Prinzipien durch die zweite Triade ersetzt wurde. Siger nimmt das zitierte *De anima* 415b13‒14 (*vivere viventibus est esse*) als seelischen Akt der einzigartigen Existenz. Die Aktualität der Person als erster Substanz begründet durch ihr hyparchisches Wesen den wissenschaftlichen Beweis der *anima intellectiva*. Dann stimmt es, dem Modus „*ex inmeditatis*“ folgend, dass die ausgesagte Notwendigkeit der existenziellen Notwendigkeit entspricht, die im Modus des metaphysischen Dativs gegeben ist. Siger bestritt die Priorität des formalen Erkennens der Seele als Substanz, siehe Aquins oben angeführte Formulierung „*per suam essentiam*“. Bereits die erste Schrift QIIIDA lehnte die ersten thomistischen Versionen der essenziellen Definition der *anima intellectiva* in der Interpretation von ST I, q. 88. Die Bedeutung für aufkeimende thomistische Schule an der Pariser Universität findet bei Aegidius in der Oxforder Handschrift Erwähnung (Kap. 4.3.2). Dieser im Jahr 1268 datierte Streit eröffnet die nächste Runde des Streites zwischen Aquin und Siger um die Interpretation von DA III.

Siger hat kein Problem damit, dass die immaterielle intellektuelle Komponente der Seele (*anima intellectiva*) nach dem Tod vom Körper losgelöst wird, weil das die Angelegenheit der gattungsmäßig unterschiedlichen Erforschung im Rahmen der Theologie ist. Das Problem steckt indes darin, was sich in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele aus der Position der Philosophie sagen lässt. Dieser Streit zwischen Philosophie und Theologie wird in *Anonymus Giele* dargelegt (Kap 4.3.1) Boethius von Dacien lehnte die Trennung des Intellektes als eigenständiger Form (Aquin) oder sogar als Substanz (Modernisten) ab. Der Modus *obiective* zeigt, dass der Intellekt über einen immateriellen Akt verfügt und an kein Körperorgan wie die Sinne gebunden ist. Aber der Intellekt ist an den Körper im Modus *subiective* gebunden, weil der Akt des Denkens ein Akt der Seele als entelechische Form des Körpers derstellt. Die kritische Philosophie des Aristotelismus sichert keinen wissenschaftlichen (also: deduktiven) Beweis der Unsterblichkeit der Seele. Es gibt nur die Grundlage der existenziell begründeten Kausalität im Rahmen der existierenden Person, um die deduktive *demonstratio* zu sichern. Einen anderen „Beweis“ kann vom essenziell begründeten Avicennismus erbracht werden. Der kritische Philosoph unterscheidet sich von den Schulen der *sophistae Latini* darin, dass er metaphysische Aussagen, die durch die duale Natur der Universalien gegeben sind, richtig aufstellen muss. Der wissenschaftliche Beweis muss universelle Definitionen enthalten, die nur auf der Grundlage einer Imposition gegeben werden, die sich aus der realen Kausalität der ersten hyparchischen Substanzen ergibt. Diese Methodik des wissenschaftlichen Beweises nach der *Zweiten Analytik* ist in der Sigers Schule ab dem Jahr 1272 durch das erwähnte Dekret der Artisten aus der Rue du Fouarre ausdrücklich postuliert. Philosophie und Theologie sind zwei gattungsmäßig unterschiedliche Wissenschaften, und zwischen ihnen ist keine Univozität der wissenschaftlichen Aussage möglich. Daher ist es notwendig, gegenüber den Semiaverroisten die Natur der menschlichen Seele durch die Erfahrung des sinnlich determinierten Aktes des Denkens im Modus „*experimur*–*conscii sumus*“ zu deuten. Einzig in diesem Falle ist das Mittelglied des deduktiven Urteils kausal und direkt aus der Realität gegeben, und zwar sowohl für die sinnlichen wie für die intellektuellen Akte der Seele. Wir sind eine reale Ursache des eigenen Erkennens, weil wir erkennen, wenn wir es selbst wollen. Durch eine unangebrachte Radikalisierung der Prinzipien „*ab extrinsece*“ im Modus des Semiaverroismus kann leicht der Eindruck entstehen, dass die hypostasierte Seele im Modus der Toledischen Schule oder sogar der hypostasierte Intellekt die eigentlichen Träger (*subiectum*) des Aktes des Denkens sind und keineswegs der Mensch als real existierende erste Substanz. Die subsistente Seele oder der Intellekt sind keine eigentlichen Träger (*subiectum*) des Denkaktes; sie erhielten einen substanziellen Charakter im zweiten Averroismus. Die vorigen Kapitel haben gezeigt, dass sich die Verwendung des *subiective* beim Objektivisten Aegidius (Oxforder Handschrift, *Anonymus Bazán*) und das der Existenzialisten wie Siger (Münchener Handschrift) oder Boethius von Dacien (*Anonymus Giele*) grundsätzlich voneinander unterscheiden. Die Phänomenologie kann keine Reduktion der Person auf ein essenziell definiertes Subjekt gestatten, weil es der Argumentation von CMDA widerspricht. Jede andere Definition der Person käme vom Weg von Aristoteles‘ und Averroës‘ Metaphysik der ersten Substanz, der realistischen Auffassung der Wissenschaft und der Lehre über das einheitliche Erkennen in der existierenden Person ab (*ipse homo intelligit*). Siger kritisierte die Auffassung des „*tantum anima intellegit*“, welche die Seele und den Intellekt hypostasiert hat.

„Alles, was aktiv und was eins ist, tut dies durch seine Form und bewirkt irgendeine Auswirkung, welche von der eigenen Handlung des Seins getrennt ist (*in esse separatum*). Die Seele versteht nicht nur als solche (*non tantum anima intelligit*), sondern die Person selbst versteht durch die intelligible Seele (*ipse homo per animam intellectivam*). Daher ist die intellektuelle Seele Form und Vollendung des Menschen und ist aus der Sicht ihres Seins nicht von ihm getrennt (*non ab eo in esse separata*).“[[247]](#footnote-247)

Der Akt des Verstehens bezieht sich nicht lediglich auf die objektive Definition der Seele als essenziel gegebener Form des Körpers (*non tantum anima intelligit*). Das Verstehen umfasst die Existenz der Person in deren Existenzakt. Die Definition des Intellektes muss die Existenz der Person im Modus der Ipseität aufnehmen (*ipse homo per animam intellectivam*). Das von Siger gegenüber Aquin und Aegidius verteidigte Prinzip *subiective* gehört nicht zum Paradigma der Toledischen Schule, die den Intellekt als eine andere Form neben der Seele definierte. Die Auffassung des Intellekts in Bonaventuras Schule ist durchaus falsch. Der Intellekt wird als gemäß dem universellen Hylemorphismus gegebene porretanische Hypostase dargeboten. Das Einführungszitat zu *De anima* kommentiert das Grundphänomen der einheitlichen Existenz (*vivere viventibus est esse*), welches das interpretatorische Grundprinzip von Sigers Einheit der Person bildet. Es knüpfte an die einleitende Quästion der QIIIDA an, wo der Lebensakt nach den biologischen Schriften des Aristoteles in der Sizilianischen Schule gelöst wird. Der erste Kommentar zu *De anima* lehnte grundsätzlich die Möglichkeit ab, dass der Intellekt als irgendeine individualisierte Substanz oder als moderne Hypostase der dritten Art wissenschaftlich abgehandelt werden könnte. Die numerisch gegebene Identität des Intellektes ist laut Siger absoluter Blödsinn, was im vorigen Kapitel dargelegt wurde. Der Streitpunkt der Deutung des einheitlichen Intellektes, welcher zwischen beiden Philosophen schwingt, stellt die Auffassung des „*homo ipse intelligit*“ dar, welche wir nicht bei Aquin finden. Der Konflikt um den Titel *Expositor Novus* wird zwischen der objektiven Identität des Verstehens in Heideggers Modus des *Gehaltsinns* und der phänomenologischen Ipseität des Verstehens im Heideggers Modus des *Bezugssinns* ausgetragen (Kap. 4.4.3). Gegenüber dieser zweifachen Auffassung des Verstehens sind blind die objektiven Deuter von Sigers Denken im Modus des analytischen Thomismus nach *Oxfordian Fallacy*. Die identitäre Anschauung der Person sieht anstelle von Sigers brillanter Interpretation nur das objektive Simulakrum, d. h. den falschen Streit um die numerische Einheit oder Vielheit des Intellektes.

Siger muss sich in den Streitigkeiten der Jahre 1270–75 erneut mit der Frage befassen, wie der Intellekt und die Seele die Einheit des Menschen im Akt des Erkennens begründen. Siger als der erste westliche lateinische Humanist nach Alfarabi und Ibn Rushd muss den Denkakt auf dem Niveau der Existenz der Person schützen. Nur so erreicht der Mensch als Person die im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* definierte Glückseligkeit durch den freien Akt des philosophischen Denkens und des politischen Handelns. Dieser vergessene Modus der Ipseität wird erneut von Heideggers Hermeneutik des Daseinsentdeckt, welcher Hannah Arendt die politische Dimension des Handelns laut Aristoteles hinzufügte. Zum Ausgangspunkt von Sigers Kritik an den Auslegungen Aquins und Alberts von *De anima* wird die Überlegung über die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit der Seh- und Denkakte. Siger definiert die erste Form des existenziellen Verstehens im lateinischen Westen.

„Die intellektuelle Seele erkennt einzig und allein (*non cognoscitur* *nisi*) durch ihre Tätigkeit (*ex eius opere*), also durch den Akt des Verstehens (*intelligere*). Das Verstehen ist jedoch auf irgendeine Weise (*quodammodo*) mit der Materie verbunden und auf irgendeine Weise (*quodammodo*) von ihr getrennt. Wenn das Verstehen nicht auf eine bestimmte Weise (*aliquo modo*) mit der Materie verbunden wäre, dann wäre es nicht wahr, dass gerade dieser einzigartige Mensch erkennt (*homo ipse intelligit*).“ [[248]](#footnote-248)

Die Getrenntheit des Intellektes von den Sinnen stellt nach *De anima* III eine grundsätzliche Sache im Modus *obiective* dar. Die Seele wird nur aus dem Akt erkannt (*anima cognoscitur ex eius opere*), bei welchem es sich um das Denken selbst handelt (*scilicet intelligere*). Das nächste Argument betont im Modus *subiective*, dass dank der Materie eine Person als „*ipse*“ entsteht, die durch eine einzigartige Übung des Intellekts denkt (*ad materiam...quod homo ipse intelligit*). Das Auge ist ein Organ des Körpers, und eine Person sieht individuell durch diesen materiellen Akt. Das ist nicht der Fall des menschlichen Intellektes, welcher ohne körperliches Sinnesorgan arbeitet (*separatum a materia, cum non sit in organo corporeo, ut videre in oculo*; p. 80.72). Die Verbindung zwischen dem Wahrnehmen der Sinne und dem Verstehen des Intellektes trennte Sigers und Aegidius‘ Interpretation von *De anima* I–II voneinander (Kap. 4.3.2). Die Frage im Rahmen „*homo ipse intelligit"* lautet dann, wie diese Potenz der Seele mit dem Körper verbunden und wie sie von ihm getrennt ist (*anima igitur intellectiva aliquo modo est unita corpori et aliquo modo separata ab eo*; ibid, p. 80.74). Die Seh- und Denkweise eines Menschen unterscheidet sich je nach Interpretation von „*aliquo modo*“, die beide Erkenntnismodalitäten trennt.

Nun können wir zur grundlegenden Argumentation in der Gigantomachie um den Titel des *Expositor Novus* schreiten, welche im Rest des dritten Kapitels gleich nach dem zitierten Teil ihre Fortsetzung findet (ibid, pp. 81‒88). Sigers neue Exposition des Aristoteles laut der Sizilianischen Schule wurde zur Grundlage der Kritik sowohl am inkonsequenten Sizilianer Albert als auch am konsequenten Toletaner Aquin. Die Kritik an beiden Aristotelikern beginnt mit der Analyse beider „bekannten Philosophen“ (*praecipui viri in philosophia*) aufgrund zweifacher Bestimmung der im materiellen Körper und durch den immateriellen Intellekt gegebenen Seele. Siger errinert daran, dass diese Bestimmung Averroës im Modus „*quodammodo*“ im CMDA gedeutet hatte*.* Dannmacht er mit der Kritik an Albert und Aquin weiter.

„Auf was für eine Weise die Seele mit dem Körper vereinigt wird und gleichzeitig von ihm getrennt ist, dazu sagen bedeutende Männer in der Philosophie Albert und Thomas, Folgendes. Die Substanz der intellektuellen Seele ist mit dem Körper im identischen Dasein verbunden (*substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem*). Aber die Potenz der Seele ist angeblich vom Körper getrennt (*potentia animae intellectivae separata est a corpore*), weil diese intellektuelle Potenz ihre Tätigkeit durch kein Körperorgan ausübt.“ [[249]](#footnote-249)

Siger konstatiert, dass beide Philosophen Aristoteles‘ Lehre über den Menschen als eine einheitliche Substanz folgen. Diese Substanz wird sowohl durch die Sinne als auch durch die immaterielle oder unsterbliche Bestimmung des intellektuellen Teils der Seele definiert (*anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem*). Die unsterbliche und immaterielle Seele erhält das Statut der Substanz. Sie ist mit dem Körper nur äußerlich verbunden, weil sie dank der immateriellen intellektuellen Potenz vom Körper abgetrennt ist (*separata est a corpore*). Siger hat schon in den QIIIDA en Akt der menschlichen Seele im Modus „*separabilis*“ definiert. Beide Dominikaner trennten die immaterielle Fähigkeit des Denkens von der sinnlichen Erfahrung des Körpers (*potentia animae intellectivae separata est a corpore*). Im wissenschaftlichen Beweis findet sich bei ihnen keine Phänomenologie der seelischen Akten. Durch die Einführung der Pluralität der Hypostasen im Menschen nahmen sie *de facto* die These des zweiten Averroismus auf, welcher den Menschen durch die Pluralität der Substanzen definiert. Der Philosoph Siger lehnte die Interpretation von *De anima* nach den beiden Theologen des ersten Averroismus ab. Sie definierten nicht den Akt des Verstehens, sondern nur die Essenz des Verstehens durch die theologische These der ewigen Seele, die nach dem Tod vom Körper getrennt ist (*separata est*). Der Unterschied besteht in der Frage, was jene „*substantia animae intellectivae*“ ausmacht, die entweder im Modus „*separabilis*“ oder „*separatus*“ angegeben ist. Die Seele wird entweder als Hypostase (Aquin und Albert) oder als einheitliche Leistung der Person (Siger) definiert. Neue Interpreten des Aristoteles, wie Albert und Aquin, stützten die Einheit der Person auf die essentielle avicennistische Definition der *anima intellectiva*. Für die klassische Metaphysik gilt, dass die Essenz keine Existenz ist. Die formale wissenschaftliche Definition des Menschen begründet laut Siger lediglich das porretanische moderne Subjekt im Sinne des immateriellen und ewigen Substrates (ὑποκείμενον), welches abstrakt die abgetrennten seelischen Tätigkeiten trägt. Nur ist eine solche Seele als Subjekt aus seinem Wesen heraus „*hoc aliquid*“*,* also eine Substanz darstellt. In einem solchen Fall folgt die objektive Definition der Seele den logischen Aussagen, die auf dem zweiten Fall der Deduktion beruhen (*Anal. Post*. 84a14). Sie bewirken die essentialle Identität der Person im Modus „*idem*“. Eine solche Einheit der Person, die auf ontotheologischen Annahmen wie der Unsterblichkeit der Seele beruht, kann nur eine essentialle Definition der geistigen und intellektuellen Fähigkeiten begründen. Die Semiaverroisten wie Aegidius und Aquin lehnten als intellektuelle Mitbegründer der Moderne das aristotelische Testament der Pariser Universität ab und entzweiten die Seele in zwei Formen nach dem Neuplatonismus der Toledischen Schule. Diese sophistische Auslegung des Aristotelismus lehnte Siger grundsätzlich ab, weil sie der Sizilianischen Schule widersprach. Der Konflikt zwischen Siger und Aquin als den zwei neuen Expositoren des Philosophen ist in Wirklich ein Streit darüber, ob es möglich ist die Philosophie für theologische Zwecke zu dogmatisieren. Durch die Instrumentalisierung der Philosophie entstand die objektive Form des Denkens des Westens, welche auf der ontotheologischen *metaphysica generalis* nach Avicennas Abstraktion des Seienden im essenziellen Modus „*ens inquantum ens*“basiert. In der kritischen Philosophie ist dieses Verfahren nicht möglich. Sie ist nicht wahr im Rahmen der Wissenschaft der realen ersten Substanzen und ihren Kausalität. Daher müssen wir über Gott in der gattungsmäßig unterschiedlichen, „Theologie“ genannten Wissenschaft aussagen. Dieser Typ des Wissens ist durch die göttliche Offenbarung und die heiligen Schriften gegeben. Die Philosophie kann wissenschaftlich nur die Wirkung der *causa prima* erforschen. Es war die Lehre der Modisten der Rue du Fouarre, *ad mentem Averrois* dargereicht, also nach der „Meta-Physik“, die ersten Prinzipien der Substanz *qua* Substanz behandelte. Den gleichen Streit führte zur selben Zeit Bacon mit Bonaventura (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Der Streit um das gattungsmäßig unterschiedliche Wissen von Theologie und Philosophie führte nach der Verurteilung von Sigers Schule im Jahre 1277 zu Bacons Internierung und zu dessen akademischer Ächtung in Paris. Bacon gehört in dieser grundsätzlichen methodologischen Frage in die Gruppe „*pars Sigeri*“. Es wird klar in seinem Werk *Compendium studii philosophiae* dargelegt, welches um das Jahr 1272 verfasst war. Bacon kritisiert Albert und Aquin für prinzipiell fehlerhafte Auslegung des Korpus nach dem Paradigma der aristotelischen Deutung der Toledischen Schule.[[250]](#footnote-250) Bacon sieht bei der Generation dieser dogmatischen Theologen einen Mangel an philosophischer und wissenschaftlicher Bildung. Sie vernachlässigten das kritische Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften.[[251]](#footnote-251) Aber Bacon verteidigte in diesem konkreten Streit um den Status der *anima intellectiva* im Gegensatz zu Siger den Standpunkt Grossetestes über die Pluralität der Formen in der Seele (OBJ II, Kap. 3.2). Siger dagegen behauptet, dass die essenzielle Deutung der Seele wissenschaftlich unzureichend sei und nicht der „*ad mentem Averrois*“im Paradigma der Sizilianischen Schule dargereichten existenzialistischen Auslegung von *De anima* entspreche. Siger präsentiert eine brillante Deutung des Aristotelismus gemäß dem Kommentator und daraus geht hervor, dass Aquin ein Semiaverroist ist. Diese Position war Albert als dem Repräsentanten der Sizilianischen Schule und dem Schützer des Denkens von Bischof Alvernus durchaus klar; aber der Theologe Albert lehnte im Jahre 1270 eine Reise nach Paris ab, um das philosophische Erbe der Blund’schen Schule zu schützen. Sein Zögern oder sein unzureichender Mut bei der Verteidigung des kritischen Denkens gegen die Semiaverroisten Aquin und Aegidius bestimmte die Geschichte des lateinischen Westens. Der Streit des Jahres 1270 dreht sich um den wissenschaftlichen Status des theologischen oder philosophischen Paradigmas, welches bei der aristotelischen Auslegung der *anima intellectiva* zur Geltung kam. Der Titel *Expositor Novus* entscheidet zwischen der Autonomie der Wissenschaft nach der Z*weiten Analytik* und der Übermacht der theologischen und dogmatischen Spekulation der Modernisten über die Philosophie. Der moderne Gott starb deswegen, weil die Modernisten diesen Streit gewonnen und die nachfolgende Geschichte im Modus des epochalen Sophistik („Irre“)geprägt hatten. Ihr Sieg ging durch den Semiaverroisten Aquin, welcher damals in Paris akademisch verlor und die Universität verlassen musste. Seiner thomistischen Causa wurde von Albert und Aegidius durch den neu konstituierten Thomismus zum Sieg gebracht.

Kehren wir zum im Werk *De anima intellectiva* exponierten Streit zurück. Der Unterschied zwischen der modernen numerischen substanziellen Identität (*idem homo*) und der existenziellen Ipseität (*ipse homo*) hat für Siger eine grundsätzliche Bedeutung. Durch die Aufhebung dieses Prinzips erhalten wir eine äußerliche und lediglich numerische Identität des Menschen als einer Essenz. Der Intellekt kommt als immaterielle Potenz der *anima intellectiva* zum Körper von außen als letzte und höchste Vollkommenheit und vollzieht dessen Individualisierung in Form der unsterblichen Hypostase. Das ist eine averroistische Auffassung der Seele nach den „*sequaces Aristotelis*“wie Avicenna. Diese Auffassung steht im Widerspruch zur Argumentation von CMDA. In diesem Szenarium der zwei getrennten Hypostasen gelangt die Erklärung niemals zur existenziellen Ipseität der Person. Durch die Annahme der identitären Lösung der Einheit des Menschen nach dem Semiaverroismus Alberts und Aquins verschwände Averroës‘ Grundprinzip des Erkennens der Seele, welches nach Themistios‘ modifizierten *intellectus materialis* gemacht wird. Der Kommentator muss für den wissenschaftlichen Beweis die kausal erfahrene Art und Weise prädizieren, wie unser Intellekt die immateriellen Formen erkennt. Das Denken liegt in unserer Macht, was der Beweis der Kausalität der Person als erster Substanz ist (*vivere est viventibus esse*). Die intellektuelle Fähigkeit der Person existiert, weil „ich“ da bin, in „meinem“ Körper (Sigers Modus *subiective*). Darin besteht der Unterschied zur lediglich im Rahmen der objektiven „Exsistenz“ des Intellects als hypostasierte Form. Ein solcher Intellekt existiert real nicht, weil er nicht im Körper erfahren werden kann. Deshalb wird der Intellekt als von außen gegebene immaterielle Potenz der Seele einzig und allein in den körperlich gegebenen Akten der Personen erfahren (*subiective*). Diese These wurde grundsätzlich von der Moderne bestritten. Diese führte den direkten Einblick in den hypostasierten, vom Körper substanziell getrennten Intellekt ein. Abermals gilt das phänomenologische Grundprinzip von QIIIDA über das Prinzip der realen Kausalität und die anschließende Definition der universellen Essenz (*scire enim actiones animae prius est apud nos quam scire eius substantiam*, Kap. 4.4.2). Albert und Aquin ließen als die neuen Expositoren des Aristoteles die *anima intellectiva* im Rahmen des Intellektes als hypostasierte Potenz (Aquin) oder als hypostasierte Seele (Albert) subsistieren. Deren Gründe waren hauptsächlich theologische, was auch Bacon sehr wohl wusste und deswegen beide Theologen wegen des fehlerhaften Ansatzes an die Auslegung des Korpus kritisierte. Siger vollführt die Kritik an diesen Theologen aus einer ähnlichen Position heraus wie Bacon. Er lässt die damalige Bildungskrise an den Mendikantenfakultäten beiseite, die vom dogmatischen Modernismus und von der Lehre der akademischen Illuminaten beeinflusst waren. Das war indes das Hauptthema von Bacons Kritik, weil Papst Clemens IV persönlich um Bacons Meinung zur Reform der universitären Bildung und des Systems des wissenschaftlichen Studiums angesucht hatte. Bei Albert und Aquin ist die Kausalität im Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils nicht gewährleistet (*medium*), weil sie die phänomenologische Erforschung der Person als hyparchischer erster Substanz übergangen hatten. Albert und Aquin begannen als die modernen Expositoren des Aristoteles das Erkennen der Person durch Belichtung von hinten, aus Richtung der theologisch bestimmten Essenz und keineswegs aus Richtung der erfahrenen ersten Substanz im Modus der „*conscientia“*. Dadurch verfielen sie laut Siger dem Avicennismus der Toledischen Schule. Diese Deutung des Philosophen hielt auch der oben erwähnte Bacon prinzipiell für schlecht. In der oben zitierten Passage aus *Compendium studii philosophiae* erklärte er, dass er, wenn könnte, die modernen Interpretationen des Aristoteles (d. h. nach der Toledischen Schule) bis zur letzten Kopie verbrennen würde. Die Theologen Aquin und Albert hoben die Grundvoraussetzung des wissenschaftlichen Erkennens des Intellektes auf, indem sie die Auffassung des Intellektes als *inmixtus* einseitig hervorhoben, was für die Sicherstellung der Unsterblichkeit der Seele dogmatisch notwendig war. Die Deutung des Erkennens begannen sie mit der Definition des Intellektes, welche durch den direkten intellektuellen Einblick in das Wesen der menschlichen intellektuellen Seele nach Avicenna gegeben war (*scire eius substantiam*). Damit fielen sie indes in die Kategorie der neuplatonischen„*sequaces Aristotelis*“, welche bereits Bischof Alvernus und nach ihm verständlicherweise alle aristotelischen Magister in der Rue du Fouarre kritisierten. Die Trennung der unsterblichen Seele vom toten Körper wurde dank der Fähigkeit des Intellekts sichergestellt, die als immaterielle Potenz der von außen gegebenen Seele (*ab extrinsece*) gegeben wurde.

Mit der essentiellen Definition zu beginnen, es bedeutet, dass der wissenschaftliche Beweis nach realer Kausalität im Modus „*ex immeditatis*“ bestenfalls an zweiter Stelle gegeben ist. Beide Modernisten aus der Schule des ersten Averroismus hoben Sigers auf der Auffassung des Intellektes als *separabilis* gemäß CMDA basierende Ipseität der Person auf. Ohne die erfahrene intellektuelle Potenz der Seele verfügen sie über keinen wissenschaftlichen Beweis der Immaterialität der Seele. Die Unsterblichkeit der Seele lässt sich nach CMDA nicht wissenschaftlich beweisen, lediglich der einzigartige Akt der *anima intellectiva* im Modus *inmixtus* und *obiective*. Aber diese beiden Verfechter des ersten Averroismus bewahrten die substanzielle Einheit der Person, was Siger in der Epoche der modernistischen Verfinsterung des Verstandes hoch schätzte. Aquin und Albert hatten nicht das im CMDA gegebene phänomenologische Konzept der Einheit der Person und wurden daher von Siger in diesem grundsätzlichen Punkt kritisiert. Beide Dominikaner drehten die Perspektive von CMDA und stellten den Wagen vor das Pferd. In der kategorialen Prädikation *per prius* arbeiten sie mit der formal definierten Essenz der Seele und nicht mit der existenziell erfahrenen Potenz der Seele. Siger analysiert zuerst Alberts Position. Er vollzieht eine irrtümliche Substanzialisierung der Seele im Modus „*debet esse*“, welcher die Notwendigkeit mithilfe der essenziellen und nicht der kausalen Definition begreift.

„Alberts Argument, warum die Substanz der intellektuellen Seele mit dem Körper in einem Sein verbunden sein sollte (*debet esse*), lautet folgendermaßen: Im Menschen gehört die vegetative und sinnliche Fähigkeit in das gleiche Dasein der Form und der Substanz wie die intellektuelle Potenz. Es ist offensichtlich, dass Substanz, zu welcher die vegetative und sinnliche Fähigkeit gehört, materiell und körperlich gegeben ist; deshalb wird auch die Substanz, zu welcher die intelligible Potenz gehört, im materiellen und körperlichen Sein gegeben sein (*dabit*). Wir aber bezeichnen mit dem Terminus ‚intellektuelle Seele‘ (*dicimus animam intellectivam*) diejenige Substanz, zu der die Fähigkeit des Intellektes gehört (*substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi*). Dann gilt, dass diese Seele als Ganzes das Sein sowohl der Materie als auch dem Körper gibt (*dat*).“ [[252]](#footnote-252)

Der *Doctor Invidiosus* kann die realen Erscheinungen phänomenologisch sehen und das Gesehene auf präzise Weise auch prädizieren. Der grundlegende Unterschied besteht im Unterschied zwischen Alberts „*dabit*“ im Futur und Sigers „*dat*“ im Präsens. Alberts Vorgehensweise der Deduktion zielt von den substanziell aufgefassten Sinnen (*substantiam ad quam perinet potentia vegetandi et sentiendi*) zum immateriellen Intellekt, welcher die vorausgegangenen Potenzen vollendet. Diese substituieren an einer hylemorphischen Substanz (*ergo et substantia ad quam pertinet potentia intelligendi*). Albert arbeitet zunächst mit dem Konzept der hypostasierten Fähigkeit der intelligiblen Seele und komplettiert es dann mit beiden niederen Teilen der Seele. Die Überlegung ist formal richtig im Modus „*debet esse*“, welcher verständlicherweise im Modus der logischen, d. h. „ewigen“ Richtigkeit gilt. Das essentielle Wesen der Seele wird im Modus „*semel–semper*“ gegeben (*Anal. Post*. 84a14), also in Form einer abstrakten Deduktion gemäß der obigen mathematischen Deduktion des Wesens des Dreiecks. Alberts Definition der intellektuellen Seele drückt nur die wesentliche Natur der intellektuellen Fähigkeiten aus. Aber dann fehlt dem Beweis das Prinzip der Erkenntnis nach der realen Kausalität im Modus „*ex inmeditatis*“ (*Anal. Post*. 84a13). Die Imposition des Intellektes im Rahmen der wissenschaftlichen Deduktion und der kategorialen Prädikation kann nur im Modus *subiective* erfolgen. Die Kausalität des Intellekts ist nur im Körper als der einzigen wirklichen ersten Substanz, in der der Intellekt als *tertium genus* existiert. Die Notwendigkeit der Prädikation folgt den im Körper notwendig gegebenen kausalen Wirkungen des Intellekts nach. Die Definition nahm sie in das Mittelglied des deduktiven Syllogismus auf, um den Intellekt als die Essenz zu bestimmen. Damit hat Siger die abstrakte Definition der Seele als die Essenz richtig bestimmt und die formale Einheit der Person im Modus *univoce* festgelegt. Die Prädikation verläuft dann gemäß *Cat*. 2a15–16, von der wesentlich höheren Gattung (*anima intellectiva*) zur Spezies (*anima sensitiva*). Daher lässt sich die Einheit der Person aus der höheren Form der *anima intellectiva* in die sinnlich gegebenen niederen Formen des Erkennens essenziel richtig prädizieren (*ergo et substantia ad quam pertinet potentia intelligendi dabit esse materiae et corpori*). Dann ist es möglich, die intellektuellen Fähigkeiten *modo geometrico* in die Seele einzusetzen, was den Vergleich mit dem laut *De anima* 414b31 ins Viereck eingeschriebene Dreieck beinhaltet. Die Belichtung des Intellektes von vorne aus Richtung der Sinne gilt und damit auch die auf dem Niveau der essenziellen Abstraktion gegebenen Deduktionen. Alberts methodologischer Lapsus bewirkte indes, dass seine wissenschaftliche Definition der *anima intellectiva* in Avicennas Modus und nicht nach dem Kommentator definiert wird. Albert prädiziert das aristotelische Szenarium der Einheit des Intellektes im Modus der Toledischen Schule, nicht aber im Geiste von CMDA. Nach Siger geht es um eine abstrakte These, welche außerhalb der realen Wirkung des Intellektes als wirksamer Kausalität im Körper besteht. Das Denken erfahren wir kausal in der ersten Person, weil wir denken, wenn wir es selbst wollen. Alberts im Futur gegebene Version der Einheit (*dabit*) gibt keine klare Antwort darauf, wie die aktuelle und reale Einheit der Person im Präsens Indikativ ist (*anima igitur intellectiva dat esse materiae et corpori*). Die Vorgehensweise der Beweisführung ist in einem unvollständigen wissenschaftlichen Beweis gegeben. Der Schluss ist nur hypothetisch gegeben und das Futur trifft nicht die reale Kausalität der intellektuell denkenden Person. Der Beweis prädiziert die hypostasierte Seele als Essenz, und das Sein der Seele wird von hinten, durch das abstrakte Konzept belichtet (*substantiam ad quam*). Albert nannte diese gradualistische Auffassung des Intellektes als Form bereits in *De homine* (*quattuor sunt gradus*); er bestand damals jedoch unter dem einfluss der Blunds Schule auf dem realen Verlauf der Abstraktion und definierte das Erkennen durch das Prinzip „*ex* *inmediatis*“ (*tres sunt species*; OBJ II, Kap. 2.4.2). Albert arbeitete jedoch nicht mit der Vorgehensweise im ausgesprochen fehlerhaften Modus von *Oxfordian Fallacy*. Siger brachte daher gegenüber dessen Auffassung eine andere Kritik zur Geltung als gegenüber dem semiaverroistischen Thomas. Die essenzielle Definition ist im Falle der materiellen Substanz nicht fehlerhaft. Zu dieser gehören die materiell gegebenen Fähigkeiten der Sinne. Aber beim gegenüber den Sinnen von außen gegebenen immateriellen Intellekt ist das ein Irrtum, weil der Intellekt in seinem Wesen eine reine Potenz und keine aktualisierte Essenz ist. Die avicennistische Gradualität der Formen hob die phänomenologische Auffassung des Intellektes als *separabilis* auf und prädiziert den Intellekt als Essenz im avicennistischen Modus *separatus*, d. h. als abgeteilte immaterielle Substanz der dritten Art. Siger rechnet Albert die fehlerhafte Auffassung durch den Ausspruch „*substantia…dabit esse*“ zu, was im Widerspruch zur wissenschaftlichen und phänomenologischen Vorgehensweise der *Zweiten Analytik* steht. Die Kritik des essentialistischen Ansatzes zeigt den Unterschied zwischen dem Kommentar zu DA I–II in der Münchener Handschrift (*potest esse*, Kap 4.3.2) und dem Kommentar von QIIIDA, wo diese essentialistische Auffassung nicht möglich ist. Der dritte Teil von *De anima* erforscht nämlich die intellektuelle und nicht die sinnliche Art und Weise des Erkennens der Seele. Siger geht nach CMDA vor; von der Potenz eines kausalen und empirisch feststellbaren gegenwärtigen Denkaktes in der ersten Person (*dat*), bis zur Causa selbst, d. h. zur wirksamen ersten denkenden Substanz. Das ist die existierende Person als hylemorphische Ganzheit (*anima igitur intellectiva dat esse materiae et corpori*). Der richtige wissenschaftliche Beweis geht im metaphysischen Dativ vom hier und jetzt des real erfahrenen Denkaktes (*tertium genus* im CMDA) zur deduzierten Essenz (*quartum genus* im CMDA). Der grammatische Unterschied zwischen dem Futur und dem Indikativ impliziert einen metaphysischen Fehler des Typs „*fallacia secundum quid et simpliciter*“. Albert hat einen logisch und formal richtigen Schluss über die Natur von Intellekt und Seele gezogen (*simpliciter*), aber eine fehlerhafte methodologische Vorgehensweise der Erforschung gewählt, welche wissenschaftlich nicht im realen kausalen Modus „*secundum quid*“steht. Im Mittelglied des Syllogismus fiel die einzigartige Kausalität des Intellektes heraus. Sie wird lediglich im Modus der Ipseität (*homo ipse intelligit*), also im Modus *tertium genus* gemäß dem CMDA erfahren. Albert hat einen richtig gegebenen Schluss über die materielle und immaterielle Potenz der Seele gezogen, in welcher das belebende Prinzip des Körpers besteht. Seine Vorgehensweise steht jedoch nicht im Einklang mit der real gegebenen Existenz dieser Potenz, wie es in der *Zweiten Analytik* für die wissenschaftliche Form des deduktiven Beweises gefordert wird. Diese muss auf der Ebene der Kausalität der ersten Substanz gegeben sein und nicht aus der Definition der universellen Essenz. Das metaphysische „*non sequitur*“ ist aus der Position des brillanten Kenners von Averroës‘ „Meta-Physik“ gegeben. Diese ist im Unterschied zu Avicenna als Wissenschaft über die erste „Substanz *qua* Substanz“ gegeben. Dann der Fehler Alberts ist absolut klar.

Gleich nach dieser Kritik folgt die Analyse von Thomas, der als *Expositor Novus* gefeiert wurde. Aquin beging laut Siger einen viel schlimmeren Fehler. Dieser Theologe argumentiert die Einheit des Intellektes und der Person auf eine Weise, welche bereits voll als averroistische zu betrachten ist, was beim die Auslegung des CMDA anerkennenden Albert nicht der Fall war. Der Schlüsselstreit dreht sich um die zweifache Deutung des Terminus „*anima est qua intelligimus*“.

„Thomas‘ These lautet, dass der Akt des Verstehens im Akt des Intellektes selbst getan ist (*fit secundum ipsum intellectum*). Aber das Verstehen lässt sich nicht nur dem Intellekt zuordnen, sondern auch dem einzigartig existierenden Menschen (*non solum intellectui sed etiam homini ipsi*). Das wäre unmöglich, wenn die intellektuelle Seele ein eigenes, von Materie und Körper getrenntes Sein besäße (*esse separatum*). Daher sagt der Philosoph im zweiten Buch von *De anima*, dass wir mittels die Seele verstehen (*anima est qua intelligimus*), und zieht den Schluss, dass die Seele ein Akt und die Vollendung des Körpers ist.“ [[253]](#footnote-253)

Aquins Vorgehensweise besteht darin, dass er die Immaterialität der Seele im Hinblick auf die spezifische Natur des Intellektes begreift. Seine immaterielle Natur ist dank dem spezifischen Akt des Denkens gegeben (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Zum Schlüsselproblem wird das Statut des Terminus „*fieri*“, das auf den Intellekt hinweist. Aquin behauptett, dass sowohl der Intellekt selbst im Modus „*ipse*“ existiert, und nicht nur die körperlich gegebene Person. Der Theologer Aquin bringt diese problematische Behauptung von Rom nach Paris in 1270. Doch, der erste Thomist Aegidius verkündete es bereits ab dem Jahr 1268 in Paris. Der Intellekt ist eine besondere intellektuelle und subsistente Form neben der *anima intellectiva*. Der hypostasierte Intellekt gewährleistet die Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit der Person aufgrund ihrer Immaterialität und Getrenntheit. Diese These ist authentisch aristotelischen Ursprungs, aber keineswegs eine christliche. Alvernus wusste dies um das Jahr 1240 in einer ähnlichen Polemik gegen „*sequaces Aristotelis*“ sehr wohl. Auch er schrieb es dem Aristoteles zu (*ex quibus fuit Aristotle, et sequaces eius videlicet Alpharalius, Algaxel, et Avicenna*; OBJ II, Kap. 2.3). Die Veröffentlichung dieser These geschah im ersten Teil der *Summa Theologiae*, die noch in Italien zusammengestellt wurde. Diese Leistung machte Aquin zum *Expositor Novus* für die verwirrten Pariser Scholastiker, die zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus schwankten, wie Aegidius Romanus einer war. Die dem Aquin gewidmeten folgenden Kapitel zeigen den Unterschied zwischen den zwei Akten der Subsistenz: der Seele als Form der Person (*qua1*) und des Intellektes als Form in der Seele (*qua2*). Siger bezieht die *anima intellectiva* auf den ganzheitlichen Akt der Existenz im Modus„*homo ipse intelligit*“. Deswegen lehnt er den Dualismus der zwei Hypostasen im Menschen entschieden ab. Der Intellekt lässt sich auf keine Weise hypostasieren, weil er dann eine Substanz wäre. Abermals liegt die Betonung auf dem Prinzip *subiective*, welches lediglich der immateriellen Seele als aktueller Form des Körpers angehört (*anima est qua intelligimus*). Der Magister behauptet in den oben angeführten Passagen klar, dass die Ipseität nur zum Menschen in dessen ganzheitlichem Akt des Lebens und des Verstehens gehöre. Wir verstehen durch die Seele als Form des Körpers. Deswegen können wir auch diesen Akt kausal erfahren (*qua1*). Die Ipseität sollte man nicht direkt dem Intellekt im Modus *qua2* zuschreiben. Es bedeutete, dass aus ihm eine aktuelle erste Substanz oder irgendeine Form der Hypostase gemacht werde. Das ist jedoch ein fundamentaler Irrtum im Modus von Rufus‘ *Oxfordian Fallacy*, weil die universelle Essenz zu einer realen wirksamen Ursache wird (*medium et causa idem*; OBJ II, Kap. 3.3.1). Die thomistische *anima intellectiva* wird mit dem hypostasierten Intellekt als „νοῦς“ von Aristoteles verbunden. Er bildet eine selbstständige aktive und kausale Form, welche außerhalb des Körpers existieren kann (*anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore*). Genau diese Auffassung der hypostasierten intellektuellen Seele ist um das Jahr 1270 bei Aegidius zu finden, was die vorigen Kapitel aufgezeigt haben. Dieser Hypostase bedarf der Theologe Aquin deswegen, um durch die Unsterblichkeit der Seele zu retten. Die geistige Potenz der Seele garantiert die Einheit der Person im Körper. Gleichzeitig definiert die Form der Hypostase das immaterielle Fortbestehen der Seele nach dem Tod, da sie vom Körper getrennt werden kann. Siger hält es für reinen Sophismus. Aquin als Philosoph nimmt den Intellekt im Falle der Analyse des Erkennens der Person als Potenz der Seele. Der Intellekt wird zur gleichen Zeit und in der gleichen Art von *demonstratio* als philosophische Potentialität und als theologische hypostatische Form genommen. Diese Sophistik wird in der in Paris verfassten Schrift *De unitate intellectus* dargelegt, welche von den Magistern in der Rue du Fouarre sowie von Bacon Ablehnung erfuhr. Die Artisten in der Rue du Fouarre verboten im Jahre 1272 ausdrücklich eine Vermischung von Theologie und Philosophie mit dem bekannten Dekret. Das Argument von Thomas hat das Niveau des Irrtums des zweiten Averroismus erreicht. Aquin hat jedoch eine Pluralität der Formen im Menschen verteidigt, nicht eine Pluralität der Substanzen wie der zweite Averroismus.

Siger hielt die Auslegung von *De anima* von Aquin für einen viel schlimmeren Fehler als die von Albert. Letzterer vertrat die volle Einheit der Person gemäß der Schrift CMDA. Siger weist die Kenner des Problems darauf hin, dass Aquin den zentralen Teil von Aristoteles‘ und Averroës‘ Lehre falsch verstanden hat. Die Seele leistet den Akt des intellektuellen Lebens (*anima est qua intelligimus*) und vollendet deshalb die körperliche Existenz (*eam esse actum et perfectionem corporis*). Bei Albert wirkte der essentielle Intellekt als eine Supposition im deduktiven Beweis, also im modus *obiective*. Er sollte im modus *subiective* prädiziert werden, indem die metaphysische Imposition des Intellekts als *tertium genus* verwendet wird. Albert reflektierte den tatsächlichen Verlauf des Erkennens im Rahmen von *anima intellectiva*. Aquin sieht sogar den Verlauf des Erkennens schlecht. Er verleiht dem Intellekt als Essenz eine kausale Wirkung in Rufus‘ Modus von *Oxfordian Fallacy*. Der Intellekt kann den Akt des Verstehens nicht als Hypostase im Modus „*ipse*“ betreiben, weil alle Akte der immateriellen *anima intellectiva* persönlicher Natur sind. Durchaus alle Verstehensakte (empirische und intellektuelle) sind im Modus „*subiective*“ konstituiert, als Tätigkeiten einer leiblich existierenden Person. Siger verteidigte von Anfang an die intellektuelle Seele als eine zusammengesetzte (Kap. 4.4.1), weil die intellektuelle Potenz der Seele immateriell ist und von außen zu den sinnlichen Fähigkeiten der Seele im Modus *separabilis* tritt. Der autonom begreifende Intellekt müsste hypostatische und *a priori* gegebene Erkennungsprinzipien nach Avicennas „fliegender Mann“ und Descartes‘ *cogito* beinhalten. Nur verteidigt die Schrift *De anima* die Belichtung des Sinns des Seienden lediglich von vorne, durch die Aktualisierung des Intellektes durch die Sinne. Ansonsten wäre der Intellekt keine *tabula rasa*, was Aquin indes in *De unitate* kompromisslos gegen den zweiten Averroismus verteidigt. Siger wendet gegen die unvollständige Klärung der Einheit der Person durch Thomas ein, dass seine Definition den Intellekt voraussetzt, dass er als eine Art Quasi-Substanz (*hoc aliquid*) verwirklicht wird. Dieser sophistische, auf die kausale Art der averroistischen Moderne gegebene Intellekt als Form könnte nicht alles in der reinen Rezeptivität erkennen. Siger verteidigt klar und kompromisslos die Auffassung des Intellektes als reiner immaterieller Potenz im Modus *separabilis* und nicht *separatus*. Aquins These verteidigt den Intellekt in der hypostasierten Form *separatus* und *inmixtus*, da der so definierte Intellekt die Unsterblichkeit der Seele garantiert. Diese Vorgehensweise ist der zweite große Fehler des Aquinas. Er verwendet die geometrischen Beispiele von Essenzen (Dreieck, Viereck), die miteinander kombiniert werden können. Es ist nicht der Fall des Intellektes. Sein hypostasierter Intellekt macht eine Form aus und die *anima intellectiva* eine andere Form ist. Es gibt keine solche Art von Intellekt im Menschen, da alle Essenzen ausschließlich im Geist gegeben sind (Intellekt als *quartum genus*). Laut Siger besitzt nur die *anima intellectiva* eine aktualisierte Form und nicht der Intellekt als hypostasierte Potenz. Durch den entelechischen Akt des Lebens (*esse actum*) sind wir im Stande, im Akt des eigenen, in der Seele als aktueller Form gegebenen Verstehens zu erkennen und zu erfahren (*anima est qua intelligimus*). Die Ipseität kann nicht im Hinblick auf den Intellekt in der Ordnung *per prius* prädiziert werden, weil der Intellekt and und für sich eine reine Potenz und dessen Sein lediglich in der Seele als *quartum genus* gegeben ist. Die Seele ist nicht primär eine Essenz, wie Aquin fälschlicherweise behauptet, sondern eine entelechische Existenzform, die im Modus „*qua*“ gegeben ist. Der Intellekt ist primär nur die reine Potenz der Seele, die ebenfalls im Modus „*qua*“ existiert. Der Intellekt selbst ist dann im Modus *per prius* nur als reine Potentialität und nicht als verwirklichte Essenz. Aquin hat die Architektur der *anima intellectiva* zerstört, weil er die Seele primär im Modus *quartum genus* definiert und sie dann zusätzlich im Modus *tertium genus* aktualisiert. Er kann es nicht anders, weil er den Intellekt in der Modalität *separatus* braucht, um das generisch unterschiedliche theologische Postulat der unsterblichen Seele zu sichern. Der hypostatische Intellekt als *suppositum* ist für einen logisch gültigen Beweisschluss ausreichend. Ein wissenschaftlicher Beweis im Modus *demonstratio* ist in einer derart verzerrten Weise nicht gültig. Aquin hat die Imposition des kausal im Körper allein gegebenen Intellekts (Sigers „*experimur–conscii sumus*“) aufgehoben. Wissenschaftlich und philosophisch kennen wir nur die Existenz der *anima intellectiva*, die kausal im Körper gegeben ist (*homo ipse intelligit*). Das formale Prinzip des Lebens besteht nicht im abgeteilten Intellekt als einer Fähigkeit der Seele, sondern in der entelechischen Seele als Form des Körpers. Erneut gilt der vergangenheitliche Charakter des Erkennens gemäß der *Zweiten Analytik*, wobei das universelle Erkennen lediglich der aktuellen Realität der ersten Substanz folgt. Aquin stellte als Theologe das theologische Postulat anstelle der Prädikation der realen Substanz an die erste Stelle in den Modus des metaphysischen Dativs (OBJ I, Kap. 1.1). Dadurch wandelte er die metaphysische Donation des Sinns des Seienden in eine objektive Donation um, welche aufgrund des modernen Subjekts besteht (*dativus obiectivus*, Kap. 4). Aegidius hat diese sophistische Form der Objektivität als neues philosophisches Dogma aufgestellt und damit die thomistische Schule der *sophistae Latini* begründet. Der Theologe Aquin bedarf der unsterblichen Seele im Modus der kausal wirkenden Essenz, was die Grundlage der thomistischen Interpretation der Person in *De unitate intellectus* bildet. Dieser Aristotelismus entspricht nicht der kritischen Philosophie nach Siger, welche die Kausalität der *anima intellectiva* durch das Sein der Person als aktueller Substanz prädiziert (*anima est qua intelligimus*). Die Kausalität liegt im ursprünglichen Modus des *actus essendi* einzig und allein in der entelechischen Seele als die einzige Form des Körpers. Deswegen kann das Primat der wirksamen Ursache des Erkennens nicht dem Intellekt als hypostasierter Form angehören. Die kausal im Körper als belebter Substanz erfahrene intellektuelle Seele stellt laut Siger die einzige Quelle der Aktualität dar, weil sie an das Sein der hylemorphischen ersten Substanz gebunden ist. Erneut ist die Verteidigung von Averroës‘ Metaphysik gegen Avicenna zu sehen.

Aquin beging einen viel größeren Fehler als Albert, weil er dem Intellekt als Essenz eine reale Kausalität im Modus der existenziellen Ipseität verlieh (*intelligere fit secundum ipsum intellectum*). Albert verwechselte lediglich den Modus „*subiective*“, der für den Intellekt unter metaphysischer Imposition gegeben sein muss, mit dem Modus „*obiective*“, der durch logische Supposition gegeben ist. Die Prädikation *anima intellectiva* bleibt aber im Modus der Einheit der Person als „*homo ipse intelligit*“ von Siger. Aquin definierte den hypostasierten Intellekt als weitere Form neben der *anima intellectiva*. Die Hypostasierung des Intellekts (*ipsum intellectum intelligit*) für theologische Zwecke schuf ein Simulakrum der sophistisch definierten *anima intellectiva*. Thomas und Aegidius erkannten dieses Simulakrum der Person als authentische aristotelische Auslegung von *De anima*. Aquin wies Averroës‘ Deutung der Einheit der Person gemäß dem CMDA zurück und optierte für die ursprüngliche Auslegung von *De anima* nach Aristoteles. Die modernen, postmodernen und thomistischen Anhänger halten die Auslegung der *anima intellectiva* „*ad mentem Aristotelis*“ nach *De anima* für identisch mit der Auslegung „*ad mentem Averrois*“ nach CMDA. Sie haben objektiv Recht, aber zu dieser Zeit gab es in Paris noch einige kritische Denker. Das war für die letzten Vertreter von Blund’s und Alvernus‘ Schule an der Pariser Universität grundsätzlich inakzeptabel. Aquins Schule von „*sequaces Aristotelis*“ verfügte über keine christliche Bestimmung der vollen, lediglich *ad mentem Averrois* gegebenen Einheit der Person. Die thomistische *anima intellectiva* zerfiel im neuen Modus des Semiaverroismus in zwei Formen als Hypostasen. Aegidius ist der Autor der Oxforder Handschrift und von *Anonymus Bazán* unter anderem deswegen, weil er den Verlauf dieser berühmten Debatte „*homo ipse intelligit*“genau kannte. Sie hat sich unter den Repräsentanten des ersten Averroismus an der Pariser Universität vor dem Jahre 1272 abspielt. Aegidius veränderte das Ergebnis dergestalt, dass aus Averroës und Siger Averroisten wurden. Aquins Abgang nach der verlorenen Disputation zeigt klar, wer den Titel *Expositor Novus* bekam und warum. Das ganze Debatte ist im Sigers Werk *De anima intellectiva* 3 erfasst. Der geschlagene Aquin setzt sich nach Neapel ab und reist dann nach Lyon auf ein Konzil, wobei er im Jahre 1274 auf der Reise stirbt. Aegidius wählte als erster Thomist Aquins Partei gegen Siger und gegen dessen säkulare Anhänger in der Rue du Fouarre (*pars Sigeri*). Er kannte jedoch Sigers Argumente genau und wusste, dass sie wahr sind. Daher schob er sie sophistisch als wahr dem Aristoteles zu und stärkte somit die Position Aquins als des Neuen Expositors. Thomas‘ fehlerhafte Klärung des hypostasierten Intellektes schrieb er hingegen dem Kommentator zu und schuf damit ein thomistisches Simulakrum des Averroës als eines Häretikers und schlechten Philosophen. So entstand in der thomistischen Schule ein neuer Typ des averroistischen Averroës. Der in Aquins *De unitate* beschriebene und von Siger kritisierte Pluralismus der Formen wurde fälschlicher- und sophistischerweise Averroës selbst zugeschrieben. Diese Auffassung ist sowohl in Aegidius‘ Interpretation von *De anima* in der Oxforder Handschrift als auch in seinem Werk *De plurificatione* zu finden.[[254]](#footnote-254) Das Subjekt des Denkens ist der subsistierende unifizierte Intellekt, welcher im individuellen Menschen durch die Verbindung mit dem Körper im averroistischen Modus der *continuatio* aktualisiert wird. Dann denkt nicht die Person (*homo intelligat*), sondern ihr intellektueller Inhalt wird durch den unpersönlichen Akt des abgetrennten Intellektes gedacht (*quod intelligatur*). Dieser Intellekt verbindet sich hier und jetzt mit uns (*ex tali unione intellectus ad nos*). Der lateinische Sophist verurteilte den averroistischen Averroës dann als einen heidnischen Philosophen im zitierten Werk *De erroribus Philosophorum* (1270). Aegidius konnte diesen Irrtum bis zum Jahre 1277 nicht direkt dem Siger zuschreiben, weil er sich akademisch unmöglich gemacht hätte. Das Simulakrum des Averroisten Siger wurde erst nach dem Jahr 1280 von der besiegten Generation der Oxforder *Modernorum* geschaffen, mit dem zitierten Pecham an der Spitze.

Die historische Figur des averroistischen Averroës entstand durch die Verbindung beider Simulakren des Pariser Thomismus und des Oxforder Modernismus. Das nächste Kapitel legt dar, dass Aquin in der Kritik an Averroës vorsichtiger war, aber philosophisch ebenso vorging wie Aegidius. Die neue Schule des aristotelischen Semiaverroismus (Aquin, Aegidius) lehnte sowohl den avicennischen als auch den augustinischen Averroismus aus der Schule des zweiten Averroismus ab. Doch, sie haben Sigers Gruppe der weltlichen Priester und Kenner des CMDA an der artistischen Fakultät (*pars Sigeri*) ebenfalls abgelehnt. Um das Jahr 1275 wussten alle Kenner aus der Schule des ersten Averroismus sehr wohl, die der Debatte über den neuen Expositor folgten, dass Siger eine viel bessere Lösung der Einheit der Person parat hatte. Seine Lösung hielt sich darüber hinaus an die in der Blund‘schen Schule gegebene christliche Tradition der Auslegung von *De anima* gemäß der *École de Paris*. Die richtige Auslegung des CMDA wurde in Scotus‘ Interpretation nach der Sizilianischen Schule ab dem Jahr 1230 bestätigt. Die gebildeten Magister des lateinischen Westens kannten Sigers in den Schriften QIIIDA und *De anima intellectiva* dargereichte Kritik an beiden Dominikanern und mussten darauf reagieren, was der Fall des Aegidius Romanus zeigt. Aquin und Aegidius Romanus näherten sich dem zweiten Averroismus an, welcher aus der Seele eine bloße Triebkraft des Körpers machte (*anima ut motor*). Damit galt die Definition der intellektuellen Seele nicht länger im Modus *subiective*, welche die wissenschaftliche Definition des Menschen als aktuell existierender erster Substanz sicherstellte. Den Streit um den Titel *Expositor Novus* beendet Siger im Falle der Interpretation von *De anima* mit dieser knappen Bewertung von Alberts und Aquins Aristotelismus: „*Isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*.“ (*De anima intellectiva* 3; ed. Bazán, p. 82.98‒99) Sigers Beurteilung von Aquin und Albert ist lakonisch und brillant wie üblich. Der Magister machte einen Unterschied zwischen dem „christlichen“ und „heidnischen“ Aristoteles. Beide Interpretationen von *De anima* sind aristotelisch richtig; doch nur eine zieht nicht nur den Buchstaben in Betracht, sondern auch die unausgesprochene Intention des Philosophen. Siger konnte nicht die Position Aquins als des neuen Interpretatoren von Aristoteles‘ Korpus anerkennen. Thomas hat nicht den ultimativen Sinn von *De anima* begriffen (*intentum*), welcher das Werk CMDA vervollständigte. Sigers Leistung stellte den Thomisten Aegidius und seine sophistische Auslegung des Kommentators in den Schatten. Das war der letzte Tropfen in den Becher der akademischen Bitterkeit der geschlagenen *Modernorum*. Der Generalangriff auf die Magister in der Rue du Fouarre begann nach der Publikation von Sigers zweitem Kommentar, welcher daher bereits an den Anfang des Jahres 1272 datiert werden kann. Unter dem Einfluss von *De anima intellectiva* wurde wohl die Erklärung der Magister vom April 1272 verfasst. Damit lässt sich auch der Abgang des geschlagenen Philosophen (und nicht Theologen) Aquin aus Paris Ende April 1272 erklären. Der Brabanter Magister lehnte in der Linie des Interdiktes des Kanzlers Alvernus jede Auffassung des menschlichen Intellektes als hypostasierte Essenz ab (OBJ II, kap. 2.3). Siger wendet gegen die Hypostasierung der Seele oder des Intellektes gemäß dem gleich in der Einführung der QIIIDA genannten phänomenologischen Prinzip ein. Wir können die intellektuelle Seele nicht als Universalie oder Substanz betrachten, weil wir die Auswirkungen des Intellektes lediglich im Körper erfahren. Die Universalien und somit auch die zweite Substanz sind als Seele und Intellekt nur spezifische Konstrukte des Erkennens (Averroës‘ *quartum genus*). Deren universelle Natur und ihr Charakter müssen in der „*ad mentem Averrois*“ dargebrachten Metaphysik durch das richtig gebildete deduktive Syllogismus gemäß der *Zweiten Analytik* bewiesen werden. Siger behauptet, dass unser Erkennen die Seele als zweite Substanz nicht direkt betrachten kann, weil wir im Modus *per prius* und nach dem Prinzip „*ex* *inmediatis*“ lediglich deren Akte erkennen. Diese erfahren wir im Modus unserer Ipseität und Kausalität und sind uns daher deren grundlegender Natur bewusst. Seele und Intellekt können daher weder reale erste Substanzen sein wie im ersten Averroismus noch irgendwelche porretanischen Hypostasen, wie man es bei Aquin für den Intellekt und beim späten Albert für die essenziell betrachtete Seele findet.

Der folgende Teil von Sigers Werk legt die Auslegung der Aristoteles′ Metaphysik nach CMDA vor. Die ersten fünf Argumente legen detailliert dar, warum Aristoteles und Aquin die Rolle des Intellektes und der Bestimmung der *anima intellectiva* nach Aristoteles defizitär begriffen haben. Entweder betrachten sie die Seele als eigenständige Essenz (Albert), oder sie definieren den Intellekt als getrennte Form, die der Seele von außen zugehört und ihre theologisch notwendige Unsterblichkeit und Getrenntheit vom Körper gewährleistet (Aquin). Der gemeinsame Irrtum von Albert und Aquin beruht in der unzureichend durchgeführten Individualisierung der lediglich im numerischen Modus *idem* gegeben Person. Die Individualisierung ist mithilfe des Körpers als Materie gegeben, zu welcher von außen der immaterielle Intellekt tritt. Dadurch entsteht lediglich eine formal richtige (aber keineswegs metaphysisch wahre) Beschreibung der Einheit des Intellektes und der Person im essenziellen und analytischen Modus von *Oxfordian Fallacy*. Das Ergebnis ist im Satz„*homo intelligit*“zusammengefasst. Siger hingegen verteidigt die Individualisierung des Erkennens in der Auffassung „*homo ipse intelligit*“, die auf der Einheit der Person besteht. Die Individualisierung wird auf dem persönlich erfahrenen Akt des Verstehens begründet. Dadurch entstand die erste existenzielle Philosophie im lateinischen Westen. Der Intellekt ist die erfahrene Potenz der Seele, durch welche wir auf immateriellem Wege erkennen. Diese Erfahrung wird nach der hyparchischen Kausalität der Person als existenter erster Substanz prädiziert, um wissenschaftliche Bestimmung des Intellektes zu schaffen. Im Mittelglied des Urteils (*experimur, conscii sumus*), die Kausalität des Intellekts wirkt im belebten Körper als erster Substanz. Beide Dominikaner verteidigen laut Siger die Immaterialität und das Getrenntsein des Intellektes im Modus *separatus* und nicht *separabilis*. Albert tat dies im Modus der deduktiven Hypothesis. Aquin arbeitet bereits mit dem separierten Intellekt als wirksame Ursache in der Realität. Dadurch entstanden eine weitere Form von *Oxfordian Fallacy* und ein weiteres Simulakrum des averroistischen Averroës. Dieser Irrtum wurde in der Geschichte der Philosophie durch von Aegidius etablierten Thomismus tradiert. Das philosophische „*peccatum originale*“ des Thomismus entstand dadurch, dass die theologisch gegebene Einheit des Intellektes nicht im Stande ist, den Akt des Denkens so zu definieren, dass er im Hinblick auf die Sinne immateriell ist und dabei den Teil der körperlich gegebenen Subsistenz der Seele bildet. Aquin wandte den Prinzips „*ipse*“ einseitig auf dem Intellekt an. Er bekam ähnlichen Dualismus der zwei Formen wie im zweiten Averroismus. Die nächste Runde der Argumentierung ist von philosophischer Natur. Siger erklärt das tatsächliche *intentum* von Aristoteles‘ durch das Primat der realen ersten Substanz gegebenen Metaphysik, was beide kritisierten Anhänger des ersten Averroismus nicht begriffen (*praedicti viri non concludunt intentum*; *De anima intellectiva* 3, p. 83.39). Albert und Aquin waren nicht im Stande, in die phänomenologische Perspektive des CMDA (πῶς, *quomodo*) in Bezug auf das Funktionieren des Intellektes in der einzigartigen Existenz der Person einzutreten. Siger trat als einziger Denker des lateinischen Westens in die Perspektive des CMDA ein und begriff die Feinheiten und Schlingen in Averroës‘ Debatte mit Alexander und hauptsächlich mit Themistios (und Siger mit Avicenna), um den Sinn von *De anima* offenzulegen. Siger gelang in der nachfolgenden Generation nach Bischof Alvernus die volle Verteidigung der Frage, warum Averroës *philosophus nobilissimus* ist und warum er der beste Interpretator des Aristoteles ist (OBJ II, Kap. 2.3). Es ist also völlig klar, wem die Magister in der Rue du Fouare den Titel *Expositor Novus* verliehen und wen sie zu ihrem Rektor wählten.

Schauen wir uns den Gipfel in Sigers Philosophie an, welcher bislang die beste Interpretation von *De anima* im lateinischen Westen darstellt. Siger macht zunächst darauf aufmerksam, dass die Argumentation einzig und allein die philosophische Lehre über die von Aristoteles gegebene und mit dem reinen Verstand erkennbare Seele betrifft, und nicht die aus der christlichen Lehre hervorgehenden theologischen Determinierungen der Seele.[[255]](#footnote-255) Diese Auffassung begründete die Argumentation im Dekret der Pariser Artisten von 1272. Dieses Dekret verteidigt die unterschiedlichen Gattungen des Forschens in der Theologie und in der Philosophie. Deshalb formulierten Siger und seine artistische Schule diese Erklärung. Die Unterscheidung der gattungsmäßigen Erforschung von Philosophie und Theologie war primär gegen die *Oxfordian Fallacy* des zweiten Averroismus gerichtet. Diese Schule bekannte sich zum universellen Hylemorphismus und erschaffte neben der realen Person deren sophistisches Simulakrum. Aber die Verteidigung der *Zweiten Analytik* in der richtig ausgelegten Phänomenologie des Denkaktes (*homo ipse intelligit*) betraf die Denker aus der in Paris von Aquin und Aegidius geleiteten Schule des aristotelischen Semiaverroismus, zu welchen Siger auch Albert in Köln ordnete. Sie verkündigten eine neue Version von *Oxfordian Fallacy* hinsichtlich der hypostasierten Seele (Albert) und des Intellektes als eine autonome Form (Aquin) bzw. schufen ein sophistisches Durcheinander aus den beiden Hypostasen (Aegidius). Gegen Albert ist Sigers Argumentation ganz einfach. Durch die Integration des Intellektes als Potenz der Seele in die materiell gegebenen Fähigkeiten der Seele schaffte Albert die Einheit der Person. Aber er war nicht fähig, Averroës‘ brillante Integration des Themistios zu Ende zu bringen. Averroës nahm Themistios‘ Prinzip des Getrenntseins des *intellectus possibilis* im Hinblick auf dessen immateriellen Ursprung an und stellte diesen Typ des Intellektes außerhalb sinnlichen Erkennens. Zugleich aber nahm er das Prinzip der Individuation durch den materiellen Intellekt an, welchen Themistios abgelehnt hatte (OBJ I, Kap. 2.4.3). Albert bestimmte irrtümlicherweise die Materialität des Intellektes, welche der CMDA nach der angepassten Lehre des Themistios aufgenommen hatte. Der Intellekt wird als Quasi-Materie individualisiert, also im Modus *tertium genus*. Albert nahm den Intellekt als eine Essenz auf und verband damit den *intellectus possibilis* und die niedere Komponente der Seele. Es ist nicht die Position von Themistios, denn er trennte den *intellectus possibilis* von den Sinnen. Albert kann keine volle Integration des Intellektes im Modus „*homo ipse intelligit*“ nach CMDA vollziehen. Sein Anspruch auf den Titel *Expositor Novus* wird durch das folgende Argument ungültig gemacht.

„Albert setzt voraus, dass die vegetative und sinnliche Potenz zu jener Substanz gehört, zu welcher auch die intellektuelle Potenz gehört. Das ist nicht wahr, weder laut dem Philosophen noch nach der Auslegung des Themistios, wie unten beschrieben wird.“ [[256]](#footnote-256)

Albert kompromittierte den faktischen Verlauf des Erkennens durch seine These über das primäre Erkennen aus der Perspektive der Seele als hypostasierter Essenz. Albert hat eine grundlegende Definition aller Fähigkeiten, die sich aufgrund der logischen Imposition auf derselben Abstraktionsebene befinden. Daher behalten alle Fähigkeiten dieselbe wesentliche Natur in Bezug auf das logische Subjekt als abstrakten Träger dieser Fähigkeiten (*potentia vegetandi et potentia sentiendi pertineant ad illam substantiam ad quam pertinet potentia intelligendi*). Außerdem wird der Intellekt als *separatus* postuliert, weil Albert ihn irgendwie von den formal definierten Fähigkeiten der sinnlichen Seele trennen sollte. Siger behauptet, dass die Seele als zweite Substanz im universellen essenziellen Modus erst am Ende der wissenschaftlichen Deduktion des Erkennens zu finden ist, und nicht am Beginn. Themistios hat nach dem CMDA zurecht begriffen, dass der *intellectus materialis* an den individuellen Akt des Erkennens angeknüpft sein muss und der *intellectus possibilis* vom sinnlichen Teil der Seele getrennt sein muss. Nur führte er die Synthese nicht bis zum Ende und trennte den immateriellen *intellectus possibilis* gänzlich ab, was Averroës durch seine Auffassung korrigierte. Albert begriff nicht die Perspektive des CMDA darin, dass der *intellectus possibilis* nur im Modus *separabilis* von den Sinnen getrennt sein muss, damit die Seele direkt im Körper rezeptiv und immateriell erkennen konnte. Deshalb erkennt der Intellekt den Körper und die Sinne im Modus *obiective*, ist er aber in der Seele *subiective* gegeben. Der Intellekt ist immateriell und eine separate Potenz des hylemorphen Körpers, und er braucht materielles Dasein, um sich zu verwirklichen. Nur so kann der *intellectus possibilis* ein universeller Empfänger für die metaphysisch gänzlich unterschiedlichen, d. h. durch die Sinnesorgane gegebenen sinnlich aktuellen und individuellen Inhalte sein. Siger ergänzte Alberts These über den Schlüsselteil der Argumentation im CMDA als *tertium genus* und erneuerte die volle wissenschaftliche Prädikation der *anima intellectiva* gemäß der *Zweiten Analytik*. Wir erkennen nicht deswegen, weil wir die *anima intellectiva* primär als irgendeine Essenz der dritten Art betrachten, sondern deswegen, weil wir in uns sinnlich und somit materiell die Art und Weise erfahren, wie wir erkennen (*experimur*). Daher ist im Modus *per prius* zuerst der persönlich (d. h. existential) erfahrene Akt des Erkennens gegeben (*experimur...conscii sumus*). Deshalb korrigierte Averroës Themistios‘ Konzept des *intellectus materialis* (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die Phänomenologie begreift den Intellekt als *inmixtus* oder *separabilis* gemäß dem richtig erschaffenen Mittelglied des Urteils außerhalb von *Oxfordian Fallacy*, d. h. zuerst auf reale und kausale Art und Weise.

Das Argument gegen Aquinas kritisiert einen weiteren Verlust der Perspektive von CMDA. Sein Aristotelismus humpelt auf dem anderen Bein, da er einen Teil von Alexanders Fehler übernommen hat.

„Thomas′ Argumentation folgt auch nicht der Intention der aristotelischen Metaphysik, sondern untersucht nur formal gegebene Dimension (*eius ratio*) des Verstehens bei Aristoteles, im abstrakt-materiellen Kompositum (*quomodo compositum materiale intelligeret*). Dieses Kompositum hätte einen menschlichen Charakter (*ut homo*) erhalten, indem es eine intellektuelle Seele in ihrem Wesen (*anima intellectiva in essendo*) wäre, also getrennt von der Materie und vom Körper (*separata a materia et corpore*).“ [[257]](#footnote-257)

Aquin hält an der Einheit der Person fest, indem er den Akt des Verstehens im Rahmen der hylemorphischen Substanz untersucht (*quomodo compositum materiale intelligeret*). Das ist laut Siger ein lobenswertes Unterfangen in der Zeit der modernen Verwirrung des Verstandes und der Schizophrenie der substanziell gespaltenen Person. Aber Siger wendet ein, dass eine richtige Idee nicht ausreicht, weil Aquins Argumentation nicht dem tatsächlichen Vorgehen des Aristoteles und des CMDA entspricht. Aquin prädiziert das essenziell definierte Subjekt. Die Schrift *De anima* muss auf die Gesamtheit des Korpus bezogen sein, weil sie den Menschen im Modus seines existenziellen Aktes betrachtet. Siehe die zitierte Passage in den vorausgegangenen Kapiteln bezüglich des Lebens als eines existentiell gegebenen Aktes der einzigartigen hylemorphischen Substanz (*vivere est viventibus esse*). Die vorausgegangenen Passagen haben klar gezeigt, dass Aquin durch seine übertriebene Betonung auf der Ipseität des Intellektes den Eindruck erweckte, dass die Intellektuelle Fähigkeit der Seele von der existenten hylemorphischen Substanz getrennt sei (*anima intellectiva in essendo sit separata a materia et corpore*). Den Schlüssel zur Kritik stellt der Terminus „*in essendo*“ dar, welcher die fehlerhafte Perspektive in Thomas‘ Schrift *De unitate intellectus* genau trifft, siehe die folgenden Kapitel. Aquins Position ist darin sophistisch, dass er scheinbar die lebende Person definiert, aber in Wirklichkeit ein aus dem hypostasierten Körper und der hypostasierten Seele zusammengesetztes Simulakrum vor sich hat, was durch Sigers diplomatischen Konjunktiv exakt dargelegt wird (*ut homo*...*sit*). Die Einheit der Person ist bei Aquin laut Siger ein dogmatisches Postulat des Theologen und keine ordentlich verteidigte philosophische Realität. Dadurch nahm Aquin die Position der von ihm kritisierten Modernisten, welche zur spezifischen Definition des Menschen die bloße Leiche genügt. Kurz und gut, der Theologe Aquin braucht die Unsterblichkeit der Seele viel mehr als eine richtige existenzialle Interpretation von *De anima* gemäß dem CMDA. Siger kann als *Expositor Novus* die Leistung des Intellektes im Körper als Aristoteles‘ authentische Lehre nicht anerkennen. Er erkennt an, dass die thomistische Auslegung den Lettern von *De anima* folgt. Die Defizienz betrifft das *intentum* des Philosophen und nicht die Lettern des Textes. Der ursprüngliche „heidnische“ Aristoteles muss aus der Gruppe der „*sequaces Aristotelis*“in die Gruppe der christlichen Verteidiger der Einzigartigkeit und Einheit der Person überführt werden. Zum ersten Mal vollzog es der Kanzler und Bischof Alvernus „*ad mentem Averrois*“ an der Pariser Universität. Der Aristotelismus von Aquins Schule fällt unter Sigers Kritik von *Oxfordian Fallacy*. Es gibt keine Prädikation der Kausalität im Mittelglied der *demonstratio*. Aquin verfügte über keinen Akt des Verstehens der Person im Modus der Ipseität (*homo ipse intelligit*). Siehe Sigers Interpretation von *De generatione animalium* II.3, welche zu Beginn von QIIIDA kommentiert wurde (Kap. 4.4.1). Die Ipseität gehört lediglich zur lebenden Person als erster Substanz dank deren *actualiter* und *simpliciter* gegebenem unteilbarem Sein. Der wissenschaftlich denkende Metaphysiker Siger lehnte notwendigerweise den theologischen Formalismus in Aquins Schrift *De unitate* als unzureichend wahr ab. Der Akzent auf der Subsistenz der Seele als Quasi-Substanz ist theologisch gegeben. Der von außen gegebene hypostasierte Intellekt verletzt das Grundprinzip des lediglich in der realen ersten Substanz gegebenen Akt der Existenz (*vivere est viventibus esse*). Es gibt kein anderes menschliches „*esse*“ in der Realität. Aquin beschreibt die Individualität des Denkaktes im Individuum im Modus *idem* und geht deshalb nicht ebenso vor wie Siger. Die formale Identität des Denkens ist in der essenziell aufgefassten hylemorphischen Substanz nicht dasselbe wie die hermeneutische Ipseität des Denkens in der existierenden Person. Aquins theologische Formulierung „*homo intelligit*“hat im Rahmen des ersten Averroismus nicht die gleiche Bedeutung wie Sigers philosophische Formulierung„*homo ipse intelligit*“. Theologisch betrachtet ist seine Argumentation richtig, da sie auf der richtigen logischen Supposition beruht; philosophisch betrachtet als *demonstratio* ist sie falsch, da keine echte Kausalität als Imposition verwendet. Thomas betonte in der Schrift *De unitate intellectus* den autonomen Akt des Verstehens im hypostasierten Intellekt (*intelligere non est nisi in intellectu*).[[258]](#footnote-258) Siger definierte das *subiectum* des Erkennens im Modus der Person als „*ipse*“. Daher lehnte er Alberts essenzielle Definition der *anima intellectiva* und erst recht Thomas‘ Intellekt als hypostasierte Form in der Seele. Das Subjekt des Erkennens ist nicht die Seele im Körper als abstrakter Substanz, sondern der in der ersten Person erfahrene existenzielle Akt des Verstehens.

Die Kritik an Aquin und Albert hinsichtlich der Auffassung des Intellektes verglich deren Position mit Themistios. Dieser hatte die Auffassung des Intellektes im Rahmen des Prinzips „*ab* *extrinsece"* und nach Aristoteles‘ Modell des Schiffers und des Bootes definiert (*ubi Themistius dicit quod intellectus sic se habere videtur*; ibid, p. 85.88‒89). Siger sieht die irrtümliche Verwendung von Themistios‘ Auffassung des hypostasierten rezeptiven Intellektes bei Aquin. Bei Aquin gibt es keine Einheit der Person, was angesichts des angestrebten Ziels von *De anima* ein fundamentaler Fehler ist. Aristoteles postulierte diese Einheit der Person (siehe DA I–II), aber sie wurde erst von Averroes in seiner Schrift CMDA tatsächlich erfüllt. Albert erarbeitete den lediglich formalen Beweis der *anima intellectiva*. Siger sah genau, dass diese Auffassung von der Argumentation im CMDA abgelehnt wurde, weil Themistios′ Argumentation anders verwendet wurde. Der Kommentator nahm das Prinzip der reinen Rezeptivität aus Alexanders *intellectus possibilis* und nicht aus Themistios‘ abgetrenntem *intellectus possibilis*. Der Kommentator nahm von Themistios dessen Auffassung des *intellectus materialis*, worin ein grundsätzlicher Unterschied gegenüber Aquin besteht. Daher beinhaltet der CMDA das Prinzip der willentlichen Determinierung des immateriellen Intellektes aus Richtung der Sinne, was der Neuplatoniker Themistios verständlicherweise nicht hat. Deshalb erinnert Siger beide Dominikaner daran, dass Themistios‘ Auffassung des äußerlich gegebenen und von der vegetativen und animalischen Seite der Seele unabhängigen *intellectus possibilis* aus der Sicht der Ganzheit von Aristoteles‘ Philosophie nur zur Hälfte richtig ist.[[259]](#footnote-259) Das phänomenologische Prinzip aus *De generatione animalium* sieht das Prinzip der Ipseität des Menschen durch den Akt des Seins der ersten Substanz klar und verteidigt es zusammen mit Averroës. Die von Siger verteidigte Ipseität gilt für die einzigartige Person, welche existiert und denkt. Der Intellekt denkt nur durch den Körper, denkt aber gemäß seiner immateriellen Natur (*intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam*).[[260]](#footnote-260) Dieses Zitat und Sigers gesamte Kritik lehnen die Auffassung des Intellektes von Thomas in *De unitate* ab, weil er aus dem Intellekt einen äußerlichen Beweger der Seele im neuplatonischen Modus „*anima ut motor*“macht. Siger verteidigt die Tätigkeit des Intellektes. Diese ist in der Seele „*ex* *intrinseco“* gegeben, d. h. im Modus der existenziellen, auf dem Akt des Seins der Person als hylemorphische Zusammensetzung basierenden Ipseität (*attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur*). Darüber hinaus wirkt diese Kausalität im Rahmen der formalen und finalen Ursache als Ganzheit des Daseins (*formae et perfectiones eorum appellantur*). Der Intellekt kann nicht ebenso materiell individualisiert werden wie im Falle des Aktes des an ein materiellen Organ gebundenen Sehens. Laut Siger verteidigte Aquin diese Identifizierung des Verstehens und des Sehens im Modus des Sonnenintellektes gemäß der Toledischen Schule.[[261]](#footnote-261) Für den Akt des Sehens gilt, dass die Fähigkeit der Seele zu sehen den formlosen Sinneseindrücken im Rahmen des Organs des Auges als Teil des Körpers eine Form gibt, und das im Modus „Form versus Materie“. Das Auge ist das formale Prinzip des Sehens. Die Sinneswahrnehmung bildet die Materie, welche im nächsten Schritt geformt wird. Nur hat der Intellekt kein Sinnesorgan, und seine Spezies sind nicht materieller Natur, wie die sinnlichen Spezies für das Sehen. Die in der *species sensibilis* entstandene Form und die in der *species intelligibilis* entstandene Form sind in zwei unterschiedlichen Akten der Seele und werden von zwei verschiedenen Fähigkeiten getragen: der materiellen und der immateriellen. Die formale Fähigkeit der Seele ist keine moderne avicennistische und postmoderne cartesianische Hypostase, sondern eine Potenz der Seele als *anima intellectiva*. Siger legt dar, dass die Perspektive in Thomas‘ Lehre um 1270 eine primär theologische und keine philosophische ist. Da sie theologisch richtig positioniert ist, ist Siger als Christ und katholischer Priester mit ihr einverstanden. Da aber Aquins These philosophisch gesehen problematisch ist, muss der Philosoph Siger die theologische Lehre Aquins über den Intellekt dergestalt korrigieren, damit sie im Einklang mit der philosophischen Lehre in *De anima* und in CMDA steht. Ansonsten ist es keine wissenschaftliche Theorie über die Einheit des Intellektes, sondern ein auf einer niederen Stufe der Abstraktion gegebenes theologisches Postulat. Doch, die erforderte metaphysische, die erste Wissenschaft über das Seiende begründende Abstraktion steht höher. Darin besteht das ursprüngliche, in der Fassung des Kommentators gehaltene *intentum* des Philosophen.

Aquins Aristotelismus ist primär theologisch und dogmatisch. Dessen objektives Simulakrum des Intellektes stellt aus der Sicht der kritischen Philosophie Sigers ein ziemlich problematisches Konzept dar. Zwischen Aquin und Siger als den neuen Expositoren des Aristoteles gab es tatsächlich einen Streit um die zweifache Wahrheit, welcher durch die theologische und die philosophische Auslegung des Aristoteles im Rahmen des ersten Averroismus determiniert ist. Siger sieht klar Thomas‘ Dilemma. Der Theologe Aquin muss die Unsterblichkeit der Seele auch nach dem Niedergang des Körpers sicherstellen und sucht dazu ein geeignetes philosophisches Argument nach Aristoteles‘ *De anima*. Diese theologisierende Auslegung ist nach den Lettern des Textes möglich. Daher wird sie von Siger nicht grundsätzlich kritisiert, im Gegensatz zu den groben Fehlern des zweiten Averroismus, mit welchen er sich in der Schrift *De anima intellectiva* nicht mehr detailliert auseinandersetzte. Aber Thomas‘ dogmatischer Aristotelismus ist grundsätzlich fehlerhaft, wenn wir, Averroës folgend, die Ganzheit von Aristoteles‘ Werk aus der Position der auf dem Primat der realen ersten Substanz basierenden „Meta-Physik“ interpretieren (OBJ I, Kap. 2.4.1). Bacon verteidigte eine ähnliche, außerhalb der dogmatischen Theologie gestellte aristotelische Auffassung. Dieser christliche Aristotelismus folgt dem tatsächlichen „*ad mentem Averrois*“ dargereichten *intentum* of Aristoteles. Es war und ist als einzige aristotelische Auslegung in der Lage, die volle Einheit der Person und deren Denken zu verteidigen. Aquins Anspruch auf den Titel *Expositor Novus* wurde von Sigers existenzieller Analytik gemäß dem CMDA im Modus der Sizilianischen schule aufgehoben. Thomas‘ und Aegidius‘ aristotelischer Thomismus ist ohne den Kommentator nicht fähig, die volle Einheit der Person im Modus der wissenschaftlichen *demonstratio* gemäß der der *Zweiten Analytik* zu verteidigen. Die Hypostasierung des Intellektes als immaterieller Komponente der ewigen Seele nahm Alexanders und Themistios‘ Position des abgeteilten und subsistenten Intellektes an. Der neuplatonische Intellekt aktualisiert im Modus *separatus* von außen den hylischen Intellekt, welcher individuell im Körper als erster Substanz gegeben ist. Aquins Lösung bestreitet die von Siger verteidigten These „*homo ipse intelligit*“. Er hat denselben Fehler gemacht wie Alexandriner, also die Repräsentanten des zweiten Averroismus. Die theologische Verteidigung der nach dem Tod substituierenden Seele muss notwendigerweise den von außen kommenden hypostasierten Intellekt in Schutz nehmen. Der Intellekt ist die einzige immaterielle Fähigkeit der Seele und somit die christliche Ewigkeit der *anima intellectiva* sicherstellt. Nur bewirkte diese theologische Überlegung, dass Aquin Alexanders und Themistios‘ Perspektive annahm und zu einem objektiven Alexandriner wurde. Thomas musste einen formal abgetrennten Intellekt schaffen, welcher als *tertium ens* neben der Seele als entelechischer Form des Körpers existiert. Die Hypostasierung des Intellektes liefert im Interesse der Theologie einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Philosophen Siger und dem Theologen Aquin.

Diesen Unterschied erkannte Dante ganz genau in der *Göttlichen Komödie*. Dante ordnete Aquin in die Strömung des zweiten Averroismus ein und lässt Bonaventura Aquin als inspirierenden Theologen loben (*di fra Tommaso e 'l discreto latino* / *e mosse meco questa compagnia*; *Paradiso* 12.144‒45). Das war eine hervorragende Version der musikalischen *alétheia*, denn diese Laudatio war in Wirklichkeit eine heftige Kritik an Aquin als Philosoph.[[262]](#footnote-262) Dante hat die Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit des Thomismus nach den göttlichen Musen offengelegt. Der Thomismus erschuf im Hinblick auf die Einheit der existierenden Person eine verborgene Version der Pluralität der Formen (aber keineswegs der Substanzen), weil er aus dem Intellekt eine hypostasierte Form machte. Der *Doctor Individiosus* setzte die Kritik an Aquin folgendermaßen fort.

„Damit sagte Aquin, wie die Verbindung gegeben ist, wie die intellektuelle Seele mit dem Körper verbunden und wie von ihr getrennt ist. Erneut wird offenkundig, dass die existierende Person (*hominem ipsum*) nicht durch Aquins Auffassung der Kausalität verstehen kann (*ex causa quam assignat*). Nach seiner Auffassung verstünde der Mensch nicht in seiner Ipseität(*non solum homo ipse intelligeret*), sondern nur der materielle Teil der von ihm definierten Zusammensetzung (*sed pars materialis huius compositi*). Durch eine solche Verbindung käme es erneut dazu, dass der Intellekt sich im Körper und in irgendeinem Organ fände, wie bereits oben gesagt wurde.“ [[263]](#footnote-263)

Der Schlüsselteil der Kritik sieht die in der irrtümlichen Auffassung der Kausalität gegebene thomistische Form von *Oxfordian Fallacy* klar und lehnt sie ab (*ex causa quam assignat*). Die Causa lässt sich nicht im dogmatischen Modus assignieren, weil die Essenz nicht kausal wirkt, sondern lediglich universell die bereits gegebene Kausalität in der Realität prädiziert. Der Thomismus verfügt über keine existenziell gegebene Ipseität der Person, was Siger ausdrücklich im nächsten Satz konstatiert. Der Akt des Verstehens bezieht sich bei Aquin nicht auf die immaterielle und abgetrennte Potenz der existierenden Person (*non solum homo ipse intelligeret*). Aquin gibt zwar eine Definition der Person als Substanz, aber diese ist nur formal, nicht existentiell entwofen. Daher muss er den verhängnisvollen Schritt tun, den Intellekt als Hypostase der immateriellen Form der Seele von der materiellen Form des Körpers zu trennen. Der Grund dafür ist die Individuation des Intellekts aufgrund des fehlenden Verfahrens im Modus „*ipse*“. Dann ist die Person nur im Modus „*idem*“ individualisiert und nicht im Modus „*ipse*“ personalisiert. Sokrates als eine Leiche ist auch ein solches Individuum. Dann hat die Philosophie keine Einheit der Person, weil sie die Person auf ein tierisches Individuum reduziert. Der Intellekt wird vom Körper getrennt, so dass anstelle eines Prozesses der Personalisierung nur ein Prozess der Individuation stattfindet. Der hypostasierte Intellekt von Aquin bildet nur eine essentiale Einheit mit dem Menschen als formal bestimmte hylemorphische Substanz (*pars materialis huius compositi*). Auch hier handelt es sich um einen formalen Prozess der Zusammensetzung von Teilen, Funktionen oder Potenzen im porretanischen Modus der Hypostase. In der Tat gibt es bei Aquin nicht einmal die Bestimmung der Person im Modus der „*anima intellectiva*“, denn die Individuation wird durch die sinnlichen Fähigkeiten der Seele geleistet. Der Intellekt ist zu einer eigenständigen Hypostase geworden, und die Seele ist zum Organ seiner Ausübung geworden, wenn auch immateriell und ewig. Das bedeutet aus der Sicht von Sigers These „*homo ipse intelligit*“, dass die Leistung des Intellektes einen materiellen Charakter bekommen hat (*intelligere esset in corpore et in organo*). Beide Irrtümer (die formale Bestimmung des Intellekts und seine materielle Bestimmung) sind fundamental, weil sie die Einheit der Person aufheben und den Intellekt zu einer anderen porretanischen Hypostase machen. Die Auffassung des Intellektes als hypostasierter immaterieller Potenz, welche von außen zur im Körper gegebenen Seele kommt, stellt ein typisches Konstrukt der Alexandriner dar. Diese Version des Semiaverroismus verteidigte Aegidius Romanus in der Schrift *Anonymus Bazán*, indem er Aquins irrtümliche Position sophistisch als Irrtum von Averroës selbst erklärte (Kap. 4.3.3). Aquins Dilemma wurde durch den von Aegidius begründeten Thomismus zum Dilemma der modernen und heutigen nihilistischen Alexandriner. Der Intellekt ist außerhalb des Körpers gegeben, und wenn er auf materielle Art und Weise individualisiert werden soll, dann muss man ihm irgendein entsprechendes Sinnesorgan finden. Nach den objektiven Avicennisten funktioniert das Gehirn als Sinnesorgan des Intellektes. Dadurch wurde der Intellekt abermals materiell sinnlich im Modus von Alexanders *intellectus materialis* verfasst. Dessen immaterieller Teil funktioniert außerhalb der Person als avicennische oder cartesianische abgetrennte Substanz. Deshalb unterschied die Schrift CMDA klar den hylischen Intellekt Alexanders (*intellectus materialis*) vom neuen Konzept des *intellectus possibilis* (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die Definition des rein materiellen Intellektes lehnt Siger prinzipiell ab, weil sie zu einem falschen Dualismus zweier Substanzen im Menschen führt.

Kehren wir zu Sigers erstem Kommentar zu *De anima* zurück, weil es nun viel klarer ist, was dieser brillante Aristoteliker mit der Kritik an Albert und Thomas sagen wollte. Die Kritik umfasst sowohl die averroistische Substanzialisierung des Intellektes auf die Art der objektiven Spezies (Avicenna, Rufus, Bonaventura) als auch Alberts essenzielle Definition der *anima intellectiva* sowie auch Aquins Auffassung des Intellektes als hypostasierter Form der Seele. Nach dem Jahr 1270 fiel Aegidius in die Kategorie des zweiten Averroismus, da er eine radikalisierte Version des Thomismus konzipierte. Deswegen Siger beschäftigte sich mit ihm überhaupt nicht. Aquins Lösung ist eine averroistische, weil sie aus dem Intellekt eine äußerliche intellektuelle, extern gegenüber der Seele gegebene Form macht (*ab extrinsece*). Der Kenner des CMDA fasst die Dilemmata der unzureichenden Lösungen der Individuation des Intellektes im folgenden Zitat zusammen. Es ist sehr wichtig, dass es bereits im ersten Kommentar QIIIDA veröffentlicht wurde.

„Ich behaupte, dass der Intellekt sich mit uns dadurch verbindet, dass wir aus den sinnlichen Intentionen verstehen (*ex intentionibus imaginatis*). Da diese Intentionen mit uns aktuell verbunden sind, dann ist der Intellekt, da er sie erfasst, ebenfalls mit uns aktuell verbunden. Aber nicht dergestalt, dass er mit uns durch irgendeinen materiellen Körperteil verbunden wäre, wie das sinnliche Erkennen durch ein materielles Körperorgan verbunden ist. Ich behaupte auch nicht, dass der Intellekt sich mit uns aus der Sicht seiner Essenz verbindet (*nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem*). Die Essenz des Intellekts liegt lediglich in der Potenz und kann sich nur so mit uns verbinden (*solum est in potentia ut nobis copuletur*). Wenn er nicht mit uns als Fähigkeit der Seele verbunden wäre, dann würde er sich mit uns notwendigerweise äußerlich verbinden (*copulari autem deberet nobiscum*). Dann wäre der Intellekt eine Form und ein substanziell gegebener Akt (*necesse esset forma et actus corporis nostri per suam substantiam*). Daraus geht notwendigerweise hervor, dass derjenige, welcher die Einheit des Intellektes in allen Menschen postulieren will, dies durch die in der Einbildungskraft gegebenen sinnlichen Intentionen tun muss.“ [[264]](#footnote-264)

Der Intellekt existiert in uns aktuell lediglich im Akt des Denkens, welcher durch die Belichtung aus Richtung der Phantasmen gegeben ist (*intellectus, cum eas intelligit, actu nobis copulatur*). Aber an und für sich stellt er lediglich eine von den Sinnen getrennte immaterielle Potenz der Seele dar, weil er über kein materielles Organ wie die Sinne verfügt (*non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus*). Dann kommt der entscheidende Teil, welcher die damaligen modernen Avicennisten als auch Aquin vom Averroismus beschuldigte. Der Intellekt kann keine Form sein, weil er dann zu seiner Immaterialität auch die selbstständige Aktualität einer weiteren in der Seele gegebenen subsistenten Form von außen hinzukäme. Der wichtigste Teil des Zitates repräsentiert die beste Darstellung der Einheit der Person im ersten Averroismus. Diese ist durch eine genaue Definition des Intellektes gegeben: *„De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur.*“ Der Intellekt ist laut Siger nicht „etwas“, was sich mit uns „irgendwie“ verbinden könnte. Die Potenz kann sich mit nichts verbinden, weil sie real nicht existiert. Der Intellekt ist eine existenzielle Art und Weise, wie wir als Personen leben und denken. Diese im Rahmen der hermeneutischen Ipseität gegebene Interpretation des CMDA lehnte alle Arten des Dualismus radikal ab. Der Thomismus geht von der metaphysischen Identität der Person aus und nicht von der existentiellen Ipseität. Die christlichen Aristoteliker in der Rue du Fouarre bezogen die reale Existenz der Person in ihre Definition der Person ein, und ihr Humanismus entsprach dem existentialen Ansatz. Erst Heidegger erkannte wieder an, dass die abstrakte Person im Modus *idem* nicht dasselbe ist wie das existierende Dasein im Modus *ipse*.[[265]](#footnote-265) Jedwede Auffassung des Intellektes als hypostasierter Form (Aquin) oder der Seele als hypostasierter Essenz (Albert) setzt notwendigerweise eine Substanzialisierung des Intellektes voraus (*necesse est forma est actus corporis nostri per suam substantiam*). Averroistische Lösung der modernen Alexandriner macht aus dem intellektuellen Teil der Seele eine abgetrennte Form, Sache oder Substanz. Das Zitat weist ausdrücklich den falschen Averroismus zurück, den die fehlgeleitete Tradition der Moderne Averroes und Siger zuschreibt. Modernisten folgen der Linie des Avicennismus in der Schule von Toledo. Laut Siger ist es gänzlich ausgeschlossen, dass der *intellectus possibilis* sich als reine Potenz irgendwie von außen mit der intellektuellen Seele verbindet. Die reine Potenz existiert an und für sich nicht, weil sie keinerlei Möglichkeit der Existenz besitzt. Potenz ist ein universeller Begriff des Geistes, der sich auf die noch nicht existierenden Möglichkeiten der ersten Substanz bezieht. Was nicht existiert, es kann nicht hypostasiert und damit nach Art des *tertium ens* objektiv verwirklicht werden. Der einzige Weg zur Definition und zur Einheit des Intellektes in allen Menschen führt durch das sinnlich gegebene Erkennen der Personen, was im letzten Satz hervorgehoben wird. Damit kehren wir abermals an den Anfang des Traktates zurück, wo Siger auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Sehen und dem Verstehen hinweist. Beide Akte muss man in deren hermeneutischer Frage unterscheiden, „wie“ sie geschehen. Die Definition der Erkenntnis im theologischen Stil von Thomas und Albert entspricht nicht der Art und Weise, wie die Erkenntnis stattfindet. Die wichtigsten Thesen über das neue Subjekt des Erkennens finden wir in der Passage von *De anima intellectiva*, welche zuerst die Aporien von Thomas Position aufzählt.

„Man kann nicht akzeptieren, dass der Mensch dergestalt aus sich heraus denkt, dass der Intellekt den Menschen von außen bewegt (*intellectus sit motor hominis*). Das Verstehen geht nämlich im Menschen natürlicherweise der körperlichen Bewegung voraus. Der Mensch versteht aus deswegen nicht, weil sich mit uns irgendwie intelligible Phantasmen verbinden. Das Verstehen vollzieht sich wie oben gesagt deswegen, weil der Intellekt in uns ohne äußerliche Bewegung wirkt. Er ist tätig im denkenden Menschen (*operans in operando*), indem er durch seine Natur eine Einheit mit dem Körper schafft (*unite se habens ad corpus per suam naturam*).“ [[266]](#footnote-266)

Der Intellekt kann keine Ipseität im Sinn des aktuellen, vom Körper getrennten Bewegers haben, siehe die vorausgegangene Ablehnung von Thomas‘ Intellektes als hypostasierter Form in der Seele (*intellectus sit motor hominis*). Aquins Argument über die Verbindung zwischen Phantasmen und Intellekt ist irrtümlicherweise aus der Sicht der Ipseität des Menschen errichtet. Das Denken erfahren wir unabhängig von sinnvollen Wahrnehmungen (*obiective*). Deshalb haben beide Operationen ein unterschiedliches Wesen, ein materielles und ein immaterielles. Ihre direkte Vereinigung kann nicht entstehen, weil sie kein *tertium ens* hervorbringen können, wie Aquin es annimmt (*nec etiam homo intellegit quia intelligibilia phantasmata sint nobis unita*). Dies wäre das Modell des Wissens nach Rufus und Bonaventura, bei dem verschiedene Arten von objektiven, im Geist und in der Wirklichkeit gegebenen *scibile* kombiniert werden. Siger wendet ein, dass der Intellekt nicht hypostasiert werden kann, weil er dann in seiner Aktualität keine Aktualisierung aus den Phantasmen annehmen könnte. Averroës hat keine Theorie der Erkenntnis, die auf der Kopulation begründet wird; aber laut Siger hat Aquin eine solche. Auf Grund des hypostasierten Intellektes als Form in der Seele hat er keine Möglichkeit, die Phantasmen und die intelligiblen Inhalte miteinander zu verbinden. Wir müssen zu den einleitenden Überlegungen über den Akt der Existenz im Rahmen der *anima intellectiva* zurückkehren (Kap. 4.4.1). Siger erforscht phänomenologisch, wie der Intellekt in uns operiert, im Rahmen dee von uns erfahrenen Akten des immateriellen Denkens (*intellectus intelligendo sit operans sine motu*). Da der Intellekt als immaterielle Potenz mit dem Körper verbunden ist (*est operans in operando*), verfügt er über eine andere Art der körperlichen Subjektivität als das Sehen des sinnlich gegebenen Organs (*unite se habens ad corpus*). Der Intellekt ganz gewiss das Subjekt seiner Akte im Modus *subiective*, weil er in der Seele eine eigene, *intrisece* gegebene *operatio* besitzt, also seine immaterielle und somit auch von den Sinnen getrennte Natur (*per suam naturam*). Im Modus „*conscii sumus*“ sind wir in der Lage, diese Einheit im Rahmen der erfahrenen Kausalität wahrzunehmen, weil jede Person denkt, wenn sie selbst will. Der Intellekt als Essenz ist bei Aquin nur im theoretischen Modus (*quartum genus*) gegeben; als solcher kann er niemals direkt, im Modus „*fieri*“ (*tertium genus*), erfasst werden. Die persönlichen Akte des Denkens finden nur im Modus der immateriellen Potenz statt, was Sigers Grunddefinition des *intellectus possibilis* ist. Der Intellekt besitzt keine Natur im Modus „*ipse*“, denn auch die Seele hat keine. Nach Siger hat nur eine existierende Person die Ipseität als eine reale hylemorphische Substanz. Die leibliche Person ist die grundlegende Quelle der Aktualität für alle Arten von Wissen (sensible, intelligible), die daher immer im solchen Modus "*subiective*" bestimmt sind. Deshalb kann der rein potenzielle Intellekt keinerlei hypostasierten Träger (*subiectum*) des Denkens im Sinne der von außen zur Seele kommenden immateriellen Fähigkeit, wie Aquin es behauptete. Siger weist Aquin darauf hin, dass dessen im Modus *inmixtus* gegebene essenzielle Definition des Intellektes ein durch die fehlerhafte Auffassung der metaphysischen Abstraktion. Sie ist im Modus „*simpliciter*“ genommen, anstelle „*secundum quid*“. Im Interesse der vollen Wahrheit ist es nötig, sie von der kausal in der Realität gegeben Seite zu begreifen, d. h. aus Richtung des Bewusstseins der Akte des Intellektes (*conscii sumus*). Siger kehrt in der Polemik zum versöhnlichen Ton des ersten Kommentars zu *De anima* I–II zurück, das in der Münchener Handschrift enthalten ist (Kap. 4.3.2).

„Es ist wahr, dass wenn der Mensch durch aus Richtung der eigenen Tätigkeit des Intellektes gegebenen Verstehen definiert wird und ebenfalls aus Richtung seiner Substanz definiert wird. Diese Denomination verläuft sowohl vom Akzidens als auch von der Substanz aus. Auf wie viele Arten und Weisen ist es möglich zu definieren und zu prädizieren, so viele Arten und Weisen des Seins gibt es, wie der Philosoph im fünften Buch der *Metaphysik* sagt. Das Erkennen des Menschen ist demnach durch den Intellekt gegeben und so wird es auch ausgesagt.“ [[267]](#footnote-267)

Die Denomination ist aus Richtung der Substanz richtig positioniert (*substantia eius habet denominationem*). Das ist die Position Alberts und Aquins. Sie ist durch die substanzielle Bestimmung von Seele und Intellekt gegeben, wie wir oben gesehen haben. Aber zur wissenschaftlichen Definition des Menschen gehört grundsätzlich die existenzielle Bestimmung (*homo denominetur intelligens ab opere intellectus*). Die Definitionen von Albert und Aquin sind objektiv richtig, doch wissenschaftlich falsch. Sie berücksichtigen nicht die Bestimmung durch Akzidentien (Sigers Modus *subiective*), weil sie die Definition des Intellekts im porretanischen Modus „*semel–semper*“ übernehmen. Dann ist ihr Intellekt ein mythologisches *tertium ens*. Es ist nicht einmal ein „*quartum genus*“, weil die Bestimmung des Intellekts als *tertium genus* fehlt. Siger geht vom kontingent gegebenes Denken der Person aus, welches kausal in der ersten Person wirkt, weil wir den Akt des Denkens in unserer Macht haben. Dadurch wird das Mittelglied des demonstrativen Urteils über die Einheit des Intellektes gewährleistet, weil wir erst jetzt das Denken im Hinblick auf die existenziell gegebene Kausalität des in der ersten Person operierenden Denkens aussagen. Die Interpretation stellte die wesentlichen Gründe dar, warum Siger den Ehrentitel *Expositor Novus* erhielt und warum er Rektor der Pariser Artisten wurde. Der besiegte Aquinas verließ die Fakultät der Artisten fast unmittelbar danach, im Jahr 1272. Nach der Herausgabe von *De anima intellectiva* hätte dieser Theologe öffentlich die Fehler in seiner philosophischen Argumentation anerkennen müssen. Aquin wählte den ehrenvollen Rückzug nach Italien, wo eine niedere philosophische Liga gespielt wurde. Dieser Repräsentant des ersten Averroismus konnte verständlicherweise nicht an der modernistischen Fakultät der Mendikanten in Paris lehren, siehe nachfolgende Kapitel.

Siger war vor Heidegger der einzige Phänomenologe der Existenz. Der brillante Magister bestimmte exakt dieVor‑blickbahn, von wo wir den Akt des Erkennens erforschen müssen, damit er nach der Demonstration der *Zweiten Analytik* wissenschaftlich wahr ist. Nur so bleibt die Einheit der Person gewahrt, welche der objektive Humanismus des Menschen als Leiche nach der vollständigen Verfinsterung der ersten Substanz verloren hatte. Siger erinnert Thomas daran, die Perspektive der essenziellen Denomination des Intellektes als Philosoph und nicht als Theologe richtig wahrnehmen sollte. Nach der genialen Interpretation von *Kategorien, Metaphysik, De generatione animalium, De anima* und *Zweiter Analytik* folgte Siger als *Expositor Novus* der ursprünglichen Intention des Aristotelismus. Er erbrachte den wissenschaftlichen Beweis des Menschen als *animal rationale*, der auf den Wirkungen der ersten Substanz beruht. Er betrachtete die *anima intellectiva* von vorne, indem er die realen Denkakte in der Person als erste Substanz berücksichtigte. Dann konnte er den Intellekt auch von hinten, also als ein Theologe bestimmen, also aus Richtung des letzten Ziels des Menschen. Das entspricht zwar den Lettern der Schrift *De anima* und dem Schluss der von Aquin präferierten *Nikomachischen* *Ethik*, aber gewiss nicht der gesamtheitlichen Absicht des Aristoteles. Dieses *intentum* des Philosophen wurde in Fülle im Kommentar zum CMDA enthüllt, welcher in der ganzheitlichen Perspektive von Averroës‘ und Aristoteles‘ „Meta-physik“ aufgefasst wird. Daher gilt die oben angeführte Kritik an beiden hervorragenden Männern in der Philosophie (*precipui viri in philosophia*). Albert und Aquin erkannten die tatsächliche Intention des Aristoteles nicht und waren nicht fähig, die Schrift *De anima* bis in die Tiefe zu interpretieren (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*). Mit dieser Auffassung der Metaphysik hängt auch Sigers Korrektion von Aquins Schrift *De unitate* zusammen. Diese Schrift positionierte das Denken nach dem Vorbild des neuplatonischen Themistios als Abdruck des Siegels im Wachs. Das steht im Widerspruch mit der bekannten Position der *Nikomachischen Ethik* über die Wesensbestimmung des Menschen.

„Zum Dritten muss gesagt werden, dass das Denken ohne jeden Zweifel eine eigene Handlung des Menschen ist und dank ihm der Mensch auch die Seligkeit gewinnt, wie es im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird [εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, E.N. 1077a12]. Der Intellekt, welchem das Denken entstammt, ist die höchste Tugend im Menschen und gehört dazu, was dem Menschen eigen ist. Aber das Argument, dass das Denken die eigene Tätigkeit des Menschen ist, bedeutet nicht, dass der einzelne Mensch aus irgendeiner Substanz zusammengesetzt sei (*ipsius hominis compositi substantia*), von welcher wie von einem Subjekt des Denkens (*substantia a qua est intelligere*) eine Verbindung mit weiteren Teilen der ‚Mensch‘ genannten vollzogen würde, als ob Wachs eine Form bekäme. Die Argumente dagegen wurden bereits genannt.“ [[268]](#footnote-268)

Das Zitat stellt gegenüber Aquin erneut die faktische hermeneutische Frage, „wie“ der Mensch denkt. Aquin verabsolutierte die Ipseität des Intellektes, welche er nach dem Vorbild von Themistios‘ Siegel mit den körperlichen Akten verband, womit Siger nicht einverstanden war (*intelligere uniatur alteri parti compositi ut figura cerae*). Siger behauptet von seinem Standpunkt aus, dass diese Sichtweise völlig überflüssig und darüber hinaus sehr problematisch ist. Die moderne Mythologie ist keine kritische Philosophie, die er klar auslegte (*sed sufficit quod modo praedicto*). Diese lateinische Formulierung ist von großer Bedeutung, weil sie den Kern von Ockhams Argumentation bildet (Kap. 5.4). Aus dem durch die Tätigkeiten der Seele gegebenen hermeneutischen Primat geht klar hervor, dass das Prinzip des Denkens *intrinsece* im Modus von Averroës‘ *tertium genus* gegeben ist. Das bezeugt genau die von Aristoteles postulierte Auffassung der menschlichen Seligkeit als des höchsten Aktes der Existenz (*intelligere sit homini propria operatio*). Mit Hinweis auf der aristotelischen Auffassungder „*propria operatio*“ (κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια) lehnte Siger Thomas‘ Auffassung des Intellektes als „*ipsum intelligere*“klar ab. Das Konzept des Menschen bei Siger und in modernen Schulen von *sophistae Latini* basiert auf einem Kommentar zu demselben Schlüsseltext der *Nikomachischen Ethik*. Aber wenn zwei im objektiven Modus von *idem* dasselbe sagen, ist es im existenziellen und phänomenologischen Modus von *ipse* nicht dasselbe. Daher ist der Humanismus von Siger und Dante nicht derselbe wie der Humanismus des Thomismus. Wir wollen zur Grundlage dieser Position zurückkehren (Kap. 4.4.2). Das Werk *De generatione Animalium* II.3 beschreibt die Existenz des lebendigen Organismus durch den Akt der individuellen Seele. Gegenüber den Theologen wie Aquin und den Mystikern wie Bonaventura bringt Siger die damals diskutierte Deutung der *Nikomachischen Ethik* zu dessen Grundintention zurück, d. h. zur spezifischen Stellung des Menschen, welchen von den Tieren durch die Fähigkeit des immateriell gegebenen Erkennens getrennt wird. Dieser Humanismus ist grundsätzlich wissenschaftlich und nach dem natürlichen kritischen Verstand verfasst, was Dante sehr wohl wusste. Der Philosoph Siger ist mit Themistios‘ und Aquins Linie des Denkens nicht einverstanden. Diese bemühen sich, die Natur der *anima intellectiva* lediglich aus dem Intellekt als eines „*ab* *extrinseco*“gegebenen Prinzips zu bestimmen.[[269]](#footnote-269) Der Text konstatiert weiterhin, dass es ursprünglich um Maimonides‘ Auffassung geht, welcher die Natur der Erforschung der Seele umdrehte und beim potenziellen Intellekt als Substanz ansetzte, anstatt zuerst den Akt unseres Verstehens zu erforschen.[[270]](#footnote-270) Aristoteles, Averroës und Siger und nach ihnen der politisch denkende und handelnde Dante definieren den Intellekt hermeneutisch aus der Sicht seiner phänomenalen, im Körper und in der Polis gegebenen Akte. Themistios und Aquin tun das lediglich abstrakt, wodurch sie das Prinzip „*ex inmediatis*“ in der *Zweiten Analytik* verraten. Deshalb haben sie weder das wissenschaftliche Erkennen der Person im Modus der *demonstratio* noch die volle Einheit der Person. Die Einheit des Intellektes im Modus der semiaverroistischen Hypostase verfügt nicht über die nötige Realität für den wissenschaftlichen Beweis des Wesens der Seele. Beide Theologen unterlagen dem Reiz von *Oxfordian Fallacy* und definierten die Seele primär substanziell, anstatt den ursprünglichen und kausal gegebenen Akt des praktischen und theoretischen Intellektes zu erforschen.

Die substanziellen Definitionen der Seele und des Intellektes sind an und für sich nicht fehlerhaft, lassen es jedoch an der Kraft des wissenschaftlichen Beweises fehlen. Der Schluss der dritten Quästion aus *De anima intellectiva* stimmt voll und ganz mit der offiziellen Haltung der säkularen Magister der artistischen Fakultät vom 1. April 1272 überein. Die Philosophie muss sich der Theologie in diesem Fragen unterordnen, welche aus der Sicht des offenbarten Glaubens definiert sind (*sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae Philosophi, praeferre volentes,* p. 88.51‒52). Doch die Fragen, die der Philosophie eigen sind, muss man mit eigener intellektueller Verantwortung und unter der autonomen Wahrheit der Vernunft selbst lösen. Die Philosophie ist keine Magd der Theologie und sie darf nicht für theologische Zwecke instrumentalisiert werden. So viel vom brillant denkenden Priester und Philosophen Siger und seiner Gruppe der Artisten in der Rue du Fouarre, welche durch den „muslimischen“ Kommentator einen Weg zum „christlichen“ Aristoteles fanden. Sigers Werk wurde zur grundlegenden Inspiration der Magister in der Erklärung der philosophischen Fakultät aus dem Jahr 1272. Wenn die Schrift *De anima intellectiva* erst nach dieser Erklärung geschrieben wurde, bestätigt sie auf hervorragende Weise die Wahrhaftigkeit sowohl gegenüber den avicennischen Modernisten als auch gegenüber den aristotelischen Semiaverroisten. Er kritisierte sowohl den nicht zum Abschluss geführten Aristotelismus Aquins als auch die Sophismen der Modernisten aus Bonaventuras Schule. Die gleiche Kritik vollzog zur selben Zeit auch Bacon mit der Ablehnung des Primats der objektiv-unitären Philosophie über der Theologie (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Bacon kritisiert die ideologisierte Philosophie der Modernisten, was indes nur scheinbar die Gegenposition zu Siger ist. Albert und Aquin legten keine Analyse des phänomenologischen Verlaufs des *per prius* im existenziellen Akt der einzigartigen Person gegebenen Erkennens vor. Der Hauptgrund der unvollständigen Intention in *De anima* und im CMDA wird im oben angeführten Zitat mit dem Wort „*deficiunt*“charakterisiert. Beide Denker des ersten Averroismus nahmen den Intellekt als Hypostase (Aquin) oder die *anima intellectiva* als abstrakte Essenz (Albert). Die substanzielle Auffassung und Definition sind zwar sachlich richtig, gehen aber nicht von der erfahrenen Potenz zur postulierten Substanz, wie wir es bei Aristoteles und in CMDA finden. Alberts Beweis ist nicht fehlerhaft, aber nicht wissenschaftlich *stricto sensu*, weil er nicht der Vorgehensweise der *demonstratio* gemäß der *Zweiten Analytik* folgt*.* Der Theologe Aquin stellte das Sein des immateriellen Intellektes im Modus *per prius* und suchte erst dann einen Weg, dieses vergängliche Sein der intellektuellen Seele mit dem Akt der alltäglichen Existenz zu verknüpfen. Aquins Auffassung der Einheit des Intellektes und der Person ist aus der Position der aristotelischen Philosophie gegeben, respektiert aber nicht die wissenschaftlich begründete Einheit der Person nach dem Beweis der *Zweiten Analytik*. Der Einblick in Einheit der Person wird spekulativ geführt, also aus der Position der Theologie. Siger, von Beruf der erste europäische Philosoph, war der beste Aristoteliker seiner Zeit und bis heute ist er der größte Kenner des Averroës. Siger und seine Gruppe behaupteten, dass die These der *Zweiten Analytik* über die gattungsmäßige Unterschiedlichkeit von Theologie und Philosophie grundsätzlich und vorbehaltlos gelte, wobei diese Unterschiedlichkeit einen einheitlichen wissenschaftlichen Beweis für beide Disziplinen erlaubt. Die Wahrheit des übernatürlichen Glaubens kann nicht mit der Wahrheit des natürlichen Verstandes univok gegeben sein. Die Hermeneutik hat gezeigt, dass diese These über die eigene Würde von Philosophie und Theologie in der Schrift *De anima intellectiva* im Streit um den Status von Intellekt und Seele im Rahmen der existierenden Person verteidigt wurde. Dieser Streit bracht voll im Jahr 1270 aus. Die gleiche Position bezüglich der „*dignitas philosophiae*“ nahm auch Bacon gegen Bonaventura ein (OBJ II, Kap. 3.4.3). Siger erhob gegenüber beiden Dominikanern die gleiche Kritik, wie es eine Generation zuvor die Aristoteliker wie Grosseteste und Bacon gegenüber Rufus, Kilwardby und Bonaventura vollführt hatten. Siger reiht sich zu diesen bedeutenden Aristotelikern, indem die zwei gattungsmäßig unterschiedlichen Wissenschaften Theologie und Philosophie klar voneinander trennte. Die Suche nach der Natur der Seele ist für ihn eben wie für Bischof Alvernus eine philosophische, im Rahmen des Verstandes lösbare Aufgabe, vor allem nach dem in der Linie des Kommentators dargereichten Aristoteles (*quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis*; *De anima intellectiva* 3; p. 83.44). Dazu gehört auch der oben zitierte Satz darüber, dass die Philosophie sich nicht die Wunder behandelt, sondern mit natürlichem Verstand über die natürlichen Dinge. Der Unterschied zwischen beiden Schulen zeigt, dass die Integration des Aristotelismus in die von der Toledischen Schule eröffnete Theologie tiefgreifend voranschritt. Aquin wurde in der nächsten Generation zum neuen Glied der Schule der„*sequaces Aristotelis*“, wenngleich in einem anderen Sinne als im zweiten Averroismus. Grosseteste verteidigt um das Jahr 1235 in der zitierten Bemerkung die zweifache, philosophische und theologische, Wahrheit gegen die nominalistischen Kritiker des Aristoteles aus der Schule des zweiten Averroismus. Sie machten aus Aristoteles einen Häretiker und überführten sich damit selbst der Häresie (OBJ II, Kap. 3.4.2). Rufen wir uns in diesem Zusammenhang Bacons Kritik an den theologischen Mendikantenschulen in Erinnerung, welche für die unzureichende wissenschaftliche Ausbildung der modernen Theologen verantwortlich waren und darüber hinaus mit den neuplatonischen Übersetzungen des Korpus nach der Toledischen Schule arbeiteten. Dieses Defizit des kritischen aristotelischen Denkens ist klar an der Gigantomachie um neue Deutungen des Aristoteles zu sehen. Laut der feinen, aber genauen Kritik Sigers stellen Aquin und Albert die Theologie über die Philosophie, weil sie in die Philosophie den dogmatischen Aristotelismus eingeführt hatten. Das ist die ausdrücklich gegebene Position Aquins, weil die Theologie nach dem biblischen *Lied der Lieder* die Königin ist, welcher die übrigen Wissenschaften demütig zu dienen haben (*aliae* *scientiae dicuntur ancillae huius*; ST I, q. 1, a. 5; ed. Leonina 4, 16). Siger zeigt beiden Anhängern des ersten Averroismus und den Kennern des Aristoteles, dass die Vorherrschaft der Theologie über der Philosophie in der Frage der Einheit der Person und des Intellektes dazu führt, dass die Philosophie verliert und mit ihr auch die Wahrheit. Die Weisheit ist nämlich nur dann christlich, wenn sie wahr ist, etwa mit dem Heiden Averroës und trotz dem heiliggesprochenen Aquin. Darin stimmte Siger mit der Haltung Williams von Auvergne überein, welcher in der vorigen Generation der tatsächlichen Aristoteliker Pariser Bischof und Kanzler der dortigen Universität war. Der weise Priester und Theologe Siger kann die Mesalliance des fehlerhaft ausgelegten Aristoteles und der christlichen Theologie nicht zulassen, schon gar nicht zwei Dekaden nach dem Tod des Bischofs Alvernus, dessen Wirken Siger möglicherweise noch während seiner Bakkalaureatsstudien erlebt hatte. Siger hatte bei der in den Jahren 1275–76 vom päpstlichen Delegaten geführten Inquisition (Dominikaner Simon du Val) kein großes Problem. Es genügte, sich auf die gesamte Tradition des ersten Averroismus an der Pariser Universität zu berufen. Diese Tradition war gekrönt von Alvernus‘ Unterscheidung der Häretiker, von welchen sich der einzige *philosophus nobilissimus* unterschied, welcher verständlicherweise Averroës war (OBJ II, Kap. 2.3). Die Universität aber hatte Siger schon verlassen müssen. Der erwähnte stalinistische Fünfjahrplan der lateinischen Sophisten, Modernisten und aggressiven Semiaverroisten wie Aegidius erfolgreich war (1272–77). Aus der vorliegenden Interpretation wird absolut klar, dass die Hermeneutik nicht mit der romantischen Erzählung über den sorgfältigen Philosophen Siger nicht einverstanden sein kann. Siger war angeblich ein gemäßigter Averroist, ordnete sich aber nach 1270 Aquins Genialität unter. Diese Thesen wurden schon von Gilson am Schluss der Monografie über Dante aus dem Jahr 1939 abgelehnt. Die Polemik hinsichtlich des wahren *intentum* des Aristoteles bildet einen grundsätzlichen Beitrag Sigers zur epochalen Schaffung der westlichen Metaphysik. Für die Hermeneutik, welche die aristotelische *alétheia* der Magister aus der Rue du Fouarre verteidigte, ist absolut offensichtlich, dass der Titel *Expositor Novus* Siger zusteht. Im Gegensatz zum Semiaverroismus Alberts und Aquins verteidigte dieser bescheidene Priester und Denker die Einheit der Person, wie es Bischof Alvernus bei der Kritik an den Modernisten gefordert hatte. Als Verdienst um die philosophische Begründung der Einheit der Person und der Wahrheit gebührt ihm mit vollem Recht der Titel „philosophischer Kirchenlehrer“, welchen der *Doctor Invidiosus* sicher einmal bekommen wird. Vor allem, wenn die Theologen wie Aquin und Bonaventura die Lehrer der Kirche bereits sind. Dank der Philosophie von Siger ist der Kommentator bereits der philosophische Lehrer des gesamten denkenden Westens mit dem Ehrentitel des „Dritten Meisters“ und als *Philosophus Nobilissimus*.

Mit dem erzwungenen Abgang Sigers von der Position des Rektors und schließlich von seinen Kollegen vom Lehrstuhl in der Rue du Fouarre beginnt eine neue Phase der *Seinsvergessenheit* des westlichen nihilistischen Denkens sogar innerhalb des ersten Averroismus. Die Auslegung Alberts und Aquins objektivierte numerisch die Einheit der Person im defizienten Modus der Identität, und diese Entwicklung erfuhr in der gesamten Moderne eine Fortsetzung. Der zweite Averroismus konnte schließlich nicht einmal eine numerische Identität der Person im Modus *idem* haben, da er im Menschen die Pluralität der Substanzen postulierte. Die Ipseität des Subjektes war in der Philosophie ein halbes Jahrtausend lang kein Thema mehr, weil Sigers brillante Kritik an Albert und Aquin unverstanden blieb. Auf seinen Streit mit Thomas gehen wir im nächsten Kapitel aus der Position des Thomismus ein. Siger lehnte den Intellekt als hypostasierte Form ab (siehe Aquins Terminus *qua2*), weil diese eine essenzielle Identität sicherstellen würde und nicht die existenzielle Ipseität des Menschen. Jede hypostasierte Form würde irgendein Substrat für die numerische Individuation benötigen. Die Schlüsselpassage in Sigers Interpretation der Schrift *De causis* lehnt eine formal gegebene Identität des Menschen gemäß der schlecht verstandenen Auffassung des magistral im CMDA dargebotenen *intellectus materialis* ab. Diese averroistische Interpretation des Averroës wurde von Aquin unter anderem dadurch vollendet, dass er um 1270 dem CMDA das Modell der äußerlichen Individuation des Intellektes zuschrieb. Siger sagt in seinem letzten bekannten Werk klar, dass die bloße aristotelische Auslegung von *De anima,* wie wir sie bei Aquin finden, zur Sicherstellung der im Rahmen der Ipseität gegebenen Einheit nicht ausreicht, weil sie über keine ausreichende Differenzierung des Denkaktes verfügt. Die Fülle der Einheit des Menschen im Rahmen der Ipseität der Person wurde lediglich von Averroës im CMDA geboten. Dieser *philosophus nobilissimus* war der einzige Aristoteliker, welcher bis in die Tiefe begriffen hatte, was der abgetrennte (*inmixtus*) Intellekt bedeutet, der allgemeine Inhalte denkt und dabei eine lebendige Person bleibt. Zitieren wir Sigers denkerisches Testament, welche sein bislang unüberwundenes Verständnis für Averroës an den Tag bringt.

„Averroës präsentierte den Körper nicht so, dass er sich am Denken beteiligt, als wäre er dessen Subjekt (*quod esset subiectum eius*). Der Akt des Denkens braucht im Rahmen des Intellektes den Körper nicht als körperlichen Träger (*corpore ut corpore subiecto*), sondern eher als Objekt (*sed magis sicut obiecto*), mit dem sich der Intellekt auf natürliche Weise verbindet. Für das allgemein gegebene Denken gilt, dass es ohne Phantasmen nicht vollzogen werden kann. Aber über Sokrates sagt man, dass er ein anderes Denken mitteilte, als Platon kommunizierte, dessen Denkakt nicht durch die Phantasmen des Sokrates vollführt wurde. Der Willensakt der personalen Existenz (*sic vitare voluit*) bei Sokrates braucht zur Übereinstimmung im Denken jenen personalen Akt von Platons Denken nicht. Der Akt des Denkens ist nicht an den Körper als Subjekt gebunden. Das Produkt des Denkens wird nicht durch dieses Phantasma und in dieser Person determiniert (*non oporteat intellectum intelligentem ut in hoc corpore et non sine huius corporis phantasmate*), weil das Denken in einem anderen Körper auf die gleiche Weise vollzogen wird, aber mit Hilfe anderer Phantasmen.“[[271]](#footnote-271)

Der Körper kann kein Subjekt des Denkens im Sinne des materiellen Substrates sein, weil dann der Intellekt nicht von den Sonnen getrennt wäre und lediglich der hylische Intellekt Alexanders bliebe. Wenn der Intellekt auf die Art die modernen *separatus* getrennt wäre, würde er als aktuelle Substanz auf die Art der modernen Avicennisten und postmodernen Cartesianer funktionieren. Dadurch entsteht jedoch der moderne und postmoderne Dualismus zweier getrennter Substanzen, was für Siger eine Niederlage des kritischen Denkens ist. Der Körper ist ein Objekt für den immateriellen Intellekt (*magis sicut obiecto, cui naturaliter intellectus unitur*) in dem Sinne, dass der Intellekt individualisierte und aktualisierte Phantasmen empfängt, die den Stoff für seinen eigenen Denkakt bilden (*intelligere enim dixit commune ex modo quo non est sine phantasmate*). Der Körper und die Phantasmen bilden in ihrer Materialität lediglich den Gegenstand des Denkens, weil das Denken den ihm eigenen immateriellen und universellen Charakter besitzt (*quo est*). Dann wird klar, dass Platons und Sokrates‘ intellektuelle Denkprozessen nicht gleich sind, weil deren Akt des Denkens gemäß den gegebenen Phantasmen individuell ist (*in alio corpore intelligere ex phantasmatibus eiusdem corporis*). Aber das universelle Produkt ihres Denkens ist im Sinne von Averroës‘ *quartum genus* bereits beiden gemeinsam, wenngleich es durch den zweifachen Akt des Denkens entstanden ist (*tertium genus*). Siger deutet die authentische Auffassung des CMDA, siehe die vorangegangene Analyse. Die Identität des Denkens kommt nicht von der Verbindung aus materiellem Körper und Intellekt als immaterieller Fähigkeit der Seele als Form. Das ist die Auffassung von zwei Hypostasen, welche wir bei Aquin in *De unitate* finden. Siehe folgendes Kapitel und den Unterschied zwischen den zwei formalen Akten der Seele als Form (*qua1*)und des Intellektes als Form (*qua2*). Siger kann keine ähnliche Mesalliance gestatten, wenngleich es sich um eine authentische Interpretation von *De anima* handelt. Die Einheit der Person wäre dann als bloße formale (d. h. numerische) Differenzierung des im Akt der Identität als *idem* gegeben Intellektes gegeben. Die Ipseität des Menschen als *imago Dei* und damit auch der Gipfelpunkt der Philosophie entstammen der als höchste Potenz des Menschen im Rahmen der *anima intellectiva* gegebenen Fähigkeit des Denkens. Die so gegebene und erfahre Seele ist in der ersten Person die einzige Form, durch welche der Mensch lebt und somit auch denkt. Der Rest besteht in animalischen Potenzen der Seele, welche eine Identität, aber keine Ipseität bilden. Der folgende Satz beinhaltet daher eine implizite Kritik an Aquin für dessen aristotelische Haltung, welche nicht der Einheit der nach der genialen Interpretation des CMDA entspricht. Der immaterielle Akt des Intellektes ist nicht an den Körper im Modus *subiective*, sondern nur *obiective* gebunden. Daher ist das Denken in seinem Akt immateriell in allen Menschen einheitlich, weil der Intellekt keine Individualisierung durch die Materie erfährt. Siger verteidigt die existente Person als metaphysischen Dativ, welcher die wissenschaftliche, die Art und Weise des Intellektes beschreibende Prädikation begründet.

„Eine solche Meinung ist nach unserer Überzeugung häretisch und darüber hinaus auch irrational, und das aus folgendem Grunde: Die körperliche Form gibt den existenten Intellekt (*intellectus enim existente forma corporis*), wie bei Aristoteles allgemein für die Seele der Fall ist. Dann wird ganz klar, dass der Intellekt gezählt und mit dem der Anzahl der einzelnen menschlichen Körper vervielfacht werden muss (*intellectum numerari et multiplicari multiplicatione humanorum corporum*). Wenn sich der Intellekt auf diese Weise positioniert, dann kann es nicht einen Intellekt bei allen Menschen geben (*intellectum non posse unum esse numero hominum omnium*).“ [[272]](#footnote-272)

Siger verteidigt die Ipseität des Menschen, indem er jedwede numerische Identität des Menschen ablehnt, sei es durch die bereits gegebene Individuation nach der Materie oder nach dem Intellekt als Form. Der Intellekt ist der Akt der existenten Person, welche im Rahmen des metaphysischen Dativs dessen wissenschaftliches Erkennen und die Prädikation bestimmt (*intellectu enim existente forma corporis*). Der Mensch kann nicht „etwas“ auf die Art der durch die Seele als äußerlicher Form individualisierten Materie oder ein Intellekt als *per se* gegebene individualisierte Formen sein, welche der Seele durch ihr Getrenntsein und ihre Immaterialität die Unsterblichkeit sicherstellen. Das alles definiert nur die numerische Einheit des Intellektes im Modus *idem*: entweder der Avicennisten aus dem zweiten Averroismus oder der Aristoteliker des ersten Averroismus wie Aegidius Romanus und auch Aquin. Das Zitat erinnert die Anhänger der numerisch gegebenen Pluralität des Intellektes erneut daran, dass es Unsinn ist. Der Intellekt ist entweder ein persönlicher existenzieller Akt des Verstehens (*tertium genus*) oder eine immaterielle und abgetrennte Fähigkeit der als Essenz definierten Seele (*quartum genus*). Wenn diese Denker beide Bedeutungen miteinander verbinden und den Intellekt als *tertium ens* in den existenziellen Akt der Person zulassen, dann haben sie ihn als *separatus* in der averroistischen Form der *copulatio*. Dann hat der aktuelle und äußerliche Intellekt den Körper oder die Seele als Subjekt, welchem er sich von außen hinzugesellt, weil er sich auf irgendeinem Substrat numerisch individualisieren muss. Dieses Substrat ist entweder eine entelechische hylemorphische erste Substanz (Aquin) oder eine universell-hylemorphisch gegebene objektive Seele, *cogito, mind* usw. (Postmoderne). Siger verteidigt die Beziehung des Intellektes zum Körper im Modus *obiective*, weil die existierende Person durch den Intellekt ihre immaterielle Fähigkeit des Denkens realisiert. Die Individualität dieser Fähigkeit kommt nicht aus der Materie, wie die Moderne es sich denkt, sondern aus den aktuell intendierten *species sensibilis*. Die Interpretationen von *De anima*, welches Werk außerhalb des Rahmens des CMDA gestellt ist, sind laut Siger sowohl irrational als auch häretisch. Sie garantieren keine volle Einheit der Person, was Aristoteles *universaliter*, also im Rahmen der ganzheitlichen Metaphysik wollte. In diese gehört auch dessen Auffassung der Seele (*sicut vult Aristoteles universaliter de anima*). Aquin verteidigt zwar als Expositor Aristoteles‘ Lehre über die Einheit des Intellektes, aber nicht die Einheit der Person. Siger bot eine andere aristotelische, ebenfalls *universaliter* gegebene Deutung der Seele, welche voll im Einklang mit der christlichen Lehre über die Einheit der Person stand. Sigers lehte brillant ab, etwa in 1275 an die Adresse der aristotelischen Ausleger gerichtete Beschuldigung der Häresie. Es war der letzte Schritt vor der autoritären Abberufung Sigers aus seinen akademischen Positionen. Aber ein wahrer Aristoteliker muss die Wahrheit aussprechen; so brachte er sie gegenüber den lateinischen Sophisten klar und exakt im Geiste von Dantes unsterblichem Lob vor (*silogizzò invidïosi veri).* Dantes Aphorismus spielt auf pythische Weise auf diesen musischen und philosophischen Streit um den Titel des besten Kommentators des Aristoteles im lateinischen Westen an. Die Hermeneutik bestätigt klar Dantes Standpunkt. Die vom ersten Thomisten Aegidius geführte sophistische Moderne schrieb diesen Sieg im Modus der objektiven *veritas* dem Aquin zu. Aus Dantes musischer *Göttlicher Komödie* wurde eine objektive göttliche Komödie, welche von den rachsüchtigen und chaotischen Furien geführt wurde. Durch schizophrene Spaltung der Person und durch das moderne Chaos hinsichtlich der Lehre des Aristoteles und des Kommentators entstand eine komplette Figur des epochal wirksamen metaphysischen Irrtumsder Moderne. Dante wusste gut, dass Siger der erste Humanist des Westens im aristotelischen Modus *universaliter* war, und konzipierte daher nach ihm die universelle Idee des westlichen Humanismus. Dank Dante bliebt im westlichen Denken wenigstens die Idee der *universitas humana* erhalten, welche eine verborgene Wirkung von Sigers Philosophie im Rahmen des westlichen Humanismus ermöglichte. Wie wir wissen, genügt zur Aufrechterhaltung der Einheit der menschlichen Gattung laut dem Kommentator die kontinuale Existenz der Philosophie. Diese muss zumindest durch eine Person sichergestellt sein, welche auf weise Art zu denken vermag. Dante rettete die politische Gestalt der von Siger verteidigten Ipseität. Aber Dantes musische Unverborgenheit (*alétheia*) von Sigers Vermächtnis ging in die epochale Verfinsterung des modernen Verstandes über, ebenso wie die aristotelische Prädikation der ersten Substanz.

Die Hermeneutik Sigers „*homo ipse intelligit*“ hat erst Heideggers Hermeneutik der Faktizität auferweckt. Ihre erste Phase wurde auf der Interpretation der eschatologischen Passagen des Apostels Paulus in dessen neutestamentlichen Briefen aufgebaut (Umlauf 2010, 401–417). Die Ipseität des Menschen wird im Modus von Sigers Humanismus durch die Strömung der fundamentalen Hermeneutik gehalten, welche auf der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des *Da‑seins* (Heidegger, *Brief über den Humanismus*, 1947) und auf der geschichtlichen Existenz von „*homme capable*“ruht (Ricoeur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* 2000). Zur Verteidigung der Ipseität gehört gewiss auch die radikale Ethik von Lévinas, welcher auf der Seite des Judentums nach Jakobs und Bonaventuras ontotheologischer Leiter von der Philosophie bis zur Theologie aufstieg. Die Konzepte der Alterität sind bei Lévinas keineswegs im Rahmen der fundamentalen Ontologie gegeben (diese lehnte er für due Konstitution des ethischen Subjekts ab), sondern im Rahmen der asymmetrischen Ethik der metaphorisch, biblisch und talmudisch aufgefassten Verantwortlichkeit (*visage d'Autrui*, *illéité*, *à-dieu*, *Autre*, *infini*, usw.). Das westliche Christentum und die Philosophie begnügten sich für die nächsten Jahrhunderte mit der bloßen Identität der Person, welche vom offiziellen Thomismus in der katholischen Kirche durchgesetzt wurde. Das Unverständnis der die *anima intellectiva* beschreibenden Phänomenologie führte nicht nur zur Verurteilung Sigers als Averroisten, sondern hauptsächlich zur *damnatio memoriae* der Averroës’ Metaphysik. Sein Projekt der Metaphysik endete mit dem epochalen Sieg der Objektivität als geschichtlich manifestierter Unwahrheit des Kommentators im Modus des objektiven Irrtums. Die Frage nach der in den Zusammenhang mit dem Gedächtnis gegebenen menschlichen Identität taucht im Zusammenhang mit Lockes Suche nach dem neuen „*principium individuationis*“für die postmoderne Auffassung der Person auf. Das zeigen der Briefwechsel zwischen Locke und Molyneux (1693–94) und die abschließende Redaktion von Lockes Essay bezüglich der Identität der Person (*Essay* 2.27). Die anschließende Debatte zwischen Locke und Leibniz erinnert an Sigers Kritik an Aquin im Modus „*ipse–idem*“, aber in die Epoche der Postmoderne verschoben, in welcher die Identität der Person nach dem kartesianischen Intellekt als selbstbewusste Substanz figuriert. Leibniz verteidigte wenigstens die Identität des Intellektes wie Aquin gegenüber Locke ein. Seine Identität wurde an den materiellen Intellekt und an Gedächtnis gebunden. Leibniz bemerkte an die Adresse von Locke, dass solcher Typ der Identität auch in einer einfachen Maschine zu finden sei.[[273]](#footnote-273) John Locke schuf das erste postmoderne Traktat im Stil von *De anima*, allerdings im Geiste der kartesianischen Version des zweiten Averroismus. Er kehrte zur augustinischen *memoria* als dem angeborenen Prinzip des Erkennens zurück und kombinierte ihn mit dem kartesianischen *cogito* als dem Träger von Existenz und Identität. Die angeborenen Ideen hob er auf und ließ anstelle der Aktualität des Intellektes das Gedächtnis und den Willen als *locus specierum* für die Empfindungen der primären Qualitäten funktionieren. Diese begreift er als Rufus‘ *scibile*, d. h. als Seiendes der dritten Art.[[274]](#footnote-274) Die Argumente des zehnten Kapitels in Lockes *Essay* lassen sich mit den Debatten über die Beziehung des Intellektes zu den Körperorganen vergleichen, siehe z. B. die Passage über die Schädigung des Denkens und über die Geisteskrankheiten. Für den Strukturalismus übernimm die Linguistik diese Debatte in Bezug auf den *intellectus materialis* (Jacobson 1956, 55–82) und heute auch die kognitive Neurologie. Foucault definiert die neue Produktion der Bedeutung dessen, was der „Mensch“ im Paradigma der zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert eingeführten neuen Differenzierung darstellt. Die neue *epistémé* ist lediglich eine Differenz der Bedeutungen, welche durch den Unterschied zwischen dem syntagmatischen Fluss der produzierten Ereignisse und den paradigmatischen, im Rahmen dieser oder jener Struktur gegebenen Bedeutungen gegeben ist. Das System der zufälligen Differenzen bestimmt die biologische, ökonomische und linguistische Produktion der neuen „Geisteswissenschaften“ auf die Art des Dispositivs (*Les mots et les choses*, Kap. X). Die juristische und politische Definition der Person entstand an der Wende des 16. zum 17. Jahrhunderts. Das moderne Subjekt (und nicht Person) übernahm die Funktion des Trägers der unveräußerlichen Rechte, vor allem Hobbes‘ Recht auf Leben. Der Verlust der Ipseität des Menschen wird vom Nihilismus der Technik im Rahmen der Totalitarismen und der Weltkriege des XX. Jahrhunderts vollendet, inklusive der heutigen neoliberalen Ökonomik, welche die destruktive Identität eines Prozentes der herrschenden globalen Parvenüs bestätigt. Nach dem Verlust der ersten Substanz als des Prinzips der Individuation suchen sowohl die damaligen *Moderni* als auch die gegenwärtige Postmoderne jenen paradiesischen Zustand der Einheit. Sie haben sie auf Grund des durch den Streit um Averroismus gegebenen epochalen Irrtums gelöst. Aus der Sicht der späteren Entwicklung wird deutlich, dass Siger als bisher einziger Denker des christlichen Abendlandes den Ehrentitel *Doctor Invidiosus* verdient und dass er zu Recht einer der wichtigsten *philosophischen* Lehrer des Christentums ist. Dieser bescheidene Meister, der von den Modernisten verfolgt wurde, verband die Lehren des arabischen und des lateinischen Aristotelismus zu einer vollständigen Einheit, die den Horizont der Moderne um ein Millennium überstieg.

## **4.5 Entstehung des objektiven Semiaverroismus (Thomas von Aquin)**

Aquins Rolle im Konflikt zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus im Umfang eines Kapitels abzuhandeln, ist unmöglich. Daher ist es unumgänglich, eine grundsätzliche Auswahl zu treffen. Die Hermeneutik der Objektivität konzentriert sich lediglich auf drei Punkte, welche die Rezeption von Aristoteles‘ Metaphysik und der Identität der Person betreffen. Zum Ersten ist es notwendig, die Hauptlinie von Aquins Kritik am zweiten Averroismus zu bestimmen, welche von den Kommentaren zu Averroës‘ *Metaphysik* und *Physik* ausgeht. Das Schlüsselwerk ist der Jahren 1253–57 verfasste Magisterkommentar zu den Sentenzen (*Scriptum super libros Sententiarum*). Aquin nahm den ersten Averroismus auf und er lehnte den universellen Hylemorphismus und neuplatonische Seiende der dritten ab. In der Frage der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne, aus Richtung der realen ersten Substanz, blieb Aquin währen der gesamten akademischen Laufbahn ein strikter Antimodernist. Der zweite Punkt betrifft Thomas‘ Interpretation des *intellectus possibilis*. Aquin erschuf die Originalfigur des Averroës, welche nicht im porretanischen Paradigma der Schule der *Modernorum* gegeben war. Der erwähnte Kommentar zu den Sentenzen bezeugt die Originalrezeption des CMDA und vollendete damit das erste wichtige Werk *De ente et essentia* (1252–56). Thomas machte aus Averroës einen Semiaverroisten nach der Auslegung der Toledischen Schule anerkannte, welche von der metaphysischen Konkordanz Avicennas und Averroës‘ ausging. Die Hermeneutik muss daher bestimmen, was für eine Auffassung des *intellectus possibilis* Aquin im Sinn hat, wenn er *De anima* und den CMDA kommentiert. Aquin verschob die toledische Deutung des Kommentators in Richtung zum Neuplatonismus, indem er den möglichen Intellekt nur nach dem Modus *quartum genus* im CMDA interpretierte und aus dem abstrahierten Intellekt eine Substanz der dritten Art machte. Die Definition des *intellectus possibilis* verwandelte sich in eine hypostasierte Substanz. Darin bestand das grundsätzliche Unverständnis der Grundlinie der Argumentation im CMDA. Der Thomismus fasste die Interpretation des Kommentators von *De anima* im Modus der avicennischen *copulatio* auf, wohinein sich nach der aristotelischen Auslegung von *De anima* die aktuelle sinnliche Spezies in die rezeptive Komponente des möglichen Intellektes eindrückt. Aquin lehnte im zweiten Schritt diese averroistische Deutung des Averroës als unsinnig ab und beschuldigte dem Kommentator der häretischen Lehre über den numerisch einheitlichen *intellectus possibilis*, welche Averroës nie verkündigt hatte. Diese neue Interpretation des CMDA ist in beiden zitierten, bis zum Jahre 1257 fertiggestellten Pariser Schriften komplett fertig. Aquin verband die Interpretation von *De anima* nach Alexander und nach Averroës miteinander, was indes den Lettern des CMDA widerspricht, welche gegen die modernen Alexandriner, wie Avicenna einer war, gerichtet waren. Durch Vertauschung des *intellectus possibilis* als Universalie (*quartum genus*) mit der Substanz der dritten Art entstand eine neue Auffassung des objektiven Erkennens, welche durch die Belichtung des *intellectus possibilis* von hinten aus Richtung der subsistenten Form des abgetrennten rezeptiven Intellektes gegeben war. Dieser war laut David von Dinant als kosmische Substanz der dritten Art ausgelegt worden. Aquins Auslegung ist sophistisch, in der neuen Variante der von Alvernus abgelehnten Schule der *sophistae Latini*. Das neue Simulakrum des Averroës entstand durch die avicennistische Modernisierung des Kommentators, blieb aber dabei zum einem Großteil im Paradigma des ersten Averroismus. Die neue Figur des averroistischen Averroës trennte Aquin von der Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre (*pars Sigeri*) und auch von der Interpretation des CMDA nach Albert und Bacon. Aquin überging in der Interpretation des CMDA die Auffassung des *intellectus possibilis* als *tertium genus* und hob die phänomenologische Auffassung des Erkennens auf, welche wir anno 1240 in Alvernus‘ Schule und bei Albert dem Großen finden. Der talentierte Dominikaner erschuf mit Hilfe der eigenen Mythopoetik eine neue Figur des semiaverroistischen Averroës, an welcher er bis zu seinem Tod und trotz der grundsätzlichen Kritik Sigers als Gipfelrepräsentant der artistischen Magister in der Rue du Fouarre festhielt. Ein Philosoph und Theologe von Thomas‘ Format konnte eine solche Operation nicht irrtümlich oder unbewusst vornehmen. Die Modernisierung des Averroës zu einer neuen Häretikerfigur verlief im Rahmen des Mendikantenangriffs auf die säkularen Magister aus der Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre, zu welchen der bereits zitierte Aristoteliker Guillelmus de Sancto Amore zählte. Die semiaverroistische Interpretation des CMDA, welche auf dem realen Verlauf des durch Belichtung von vorne gegebenen Erkennens und auf der substanziellen Einheit der Person errichtet ist, stand verständlicherweise in grundsätzlichem Widerspruch mit der modernistischen Schule Bonaventuras, welcher der neu gegründete Mendikantenlehrstuhl angehörte (1255). Die semiaverroistische Position ließ sich an der Pariser Universität nicht lange halten, weil es dort nur zwei artistische Hauptfakultäten gab. Der neu ernannte Magister gehörte keiner der beiden Pariser Schulen an. Daher trat er von der Funktion des Magister Regens ab (1256–59) und kehrte ins heimatliche Italien zurück. Für die Modernisten war Aquin ein Averroist, was der Angriff Pechams als des Hauptrepräsentanten dieser Schule auf Thomas bei dessen zweiter Ankunft in Paris zeigt. Das Werk *De unitate intellectus* richtete sich gegen Peckham und machte ihn akademisch unmöglich. Dieser dreifach besiegte und auch von der Schule Sigers sowie von den Thomisten wie Aegidius angefochtene Akademiker musste nach 1270 aus Paris zurück nach Oxford fliehen. Aquins Auslegung des CMDA stand sowohl in klarem Widerspruch zur Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre. Seine grundsätzliche Kritik adressierte Siger an Aquin sowohl in der Schrift QIIIDA als auch in der Schrift *De anima intellectiva*. Beide Schriften reflektieren sowohl Aquins ersten Aufenthalt in Paris und seine italienische Schriften als auch die namentlich nach Thomas‘ zweiter Rückkehr aus dem päpstlichen Rom ins akademischen Paris entstandenen Werke (*De unitate intellectus contra Averroistas*). Das vorige Kapitel hat diesen wichtigen, sich in den Jahren 1270–72 abspielenden Streit zwischen Siger und Aquin um den Titel des *Expositor Novus* beschrieben. Aquins zweiter Aufenthalt in Paris hat für die Entstehung der Objektivität eine Kapitalbedeutung, weil er in der Schule des ersten Averroismus ein objektives Modell des Erkennens erschuf. Die thomistische Interpretation des CMDA wird im dualistischen Szenarium und in Verbindung mit der Ablehnung des averroistischen Averroës von der Pariser modernistischen Schule der Semiaverroisten übernommen und modifiziert. Diese wird schon während Aquins Lebenszeit vom thomistischen Aristoteliker Aegidius Romanus geleitet. Durch die Verbindung dieser zwei Strömungen des ersten und des zweiten Averroismus entstand die moderne Form der Objektivität, welche Duns Scotus während seines Aufenthaltes in Paris (um 1300) in die finale *Aufhebung* beider Schulen transformiert.

Drittens muss festgestellt werden, wie Thomas die in der Schrift *De unitate intellectus* den Gipfelpunkt erreichenden Frage nach der Einheit der Person gelöst wird. Thomas‘ während seines zweiten Aufenthaltes in Paris verteidigte Auffassung muss mit dem von Siger repräsentierten ersten Averroismus sowie mit der von Pecham repräsentierten Schule des zweiten Averroismus verglichen werden. Die negative Bewertung des Averroës ist für Thomas‘ Konzeption des Intellektes und für die Einheit der Person von Schlüsselbedeutung. Aquin schlug zur Zeit der Herausgabe von Sigers Kommentaren zu *De anima* eine eigene Struktur des Erkennens vor, welche die Interpretation von *De anima* gemäß der Blund’schen Schule verteidigte, aber Sigers existenzielle Interpretation des CMDA ablehnte. Seine selbstständige Entwicklung kann man durch einen Vergleich der Konzeption in *Summa contra Gentiles* (beendet ca. 1263) und im Werk *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66) sehen. Die Disputationen wurden in Rom vor der zur Jahreswende 1269–70 angetretenen zweiten Rückkehr nach Paris vorgebracht. Die Interpretation muss zeigen, wie Aquins Theorie des Erkennens Averroës‘ in den Termini *proportio* oder *consimilitudo* gegebene Anforderung im Hinblick auf die Wahrheit als Übereinstimmung erfüllte. Die Hermeneutik interessiert vor allem die Übereinstimmung von sinnlichem und intellektuellem Erkennen. Die während des zweiten Pariser Aufenthaltes verfassten Arbeiten reflektieren bereits Sigers Kritik an die in der Münchener Handschrift sowie in den QIIIDA gegebenen Adresse Aquins. Für das unzureichende Verständnis von Averroës‘ Lehre über die Seele, namentlich im Thomas‘ Werk *Quaestiones disputatae De anima* und *De unitate intellectus* erfährt er später Sigers Kritik in dessen Werk *De anima intellectiva*. Das Ergebnis dieser Kritik ist der zweite Abgang Aquins aus Paris aus den gleichen Gründen wie im Jahr 1259. Dessen Auslegung des Aristoteles akzeptierten weder Pechams Modernisten noch Sigers Partei in der Rue du Fouarre. Thomas lässt auch nach dem Jahr 1270 die kritische Bewertung des Averroës, dessen Auffassung des abgeteilten *intellectus possibilis* er der Linie Alexanders und Themistios‘ zuordnet. Die letzte Zusammenfassung der Kritik des Thomas finden wir in Sigers *Quaestiones super Librum de causis* (1275). Das nach Aristoteles gegebene lebenslange Projekt des ersten Averroismus verband sich mit Thomas‘ semiaverroistischer Interpretation von *De anima*, welche brillant vom *Doctor Invidiosus* kritisiert wurde. Der Streit zwischen Siger und Aquin, welchen auf der Seite Aquins Aegidius Romanus sekundierte, hat für die Schaffung des Streites um den Averroismus einen grundsätzlichen Charakter. Aquins Semiaverroismus wurde durch das Verdienst von Aegidius Romanus zum offiziellen Thomismus. Dieser lateinische Sophist schrieb Averroës alle Widersprüche in Thomas‘ Auslegung von *De anima* und ordnete umgekehrt alle von Thomas aus dem CMDA verwendeten richtigen Interpretationen Aristoteles zu. Durch diese zweifache Verdrehung der Wahrheit wurde Aegidius zum *Doctor Fundatissimus* des philosophischen Thomismus als offizieller Doktrin und Ideologie der katholischen Kirche. An der Pariser Universität existierten damals zwei Figuren des westlichen Intellektuellen. Die wahre und sophistische Produktion von Wissen vollzog sich nach dem zweifachen *dativus modi* (Kap. 4.4.4). Die modern denkenden Furien begannen in dieser Zeit in der Tat mit der Serienproduktion von Simulakren der dritten Art, weil aus dem Intellekt eine hylemorphische Substanz geworden war, welche darüber hinaus numerisch individualisiert wurde. Nach den Häresien von David von Dinant und der Einführung des universellen Hylemorphismus wurde die erste christliche Universität des lateinischen Westens aufgrund einer weiteren Welle von Illuminaten zu einem Zentrum intellektuellen Verwirrungen. Diese Simulakren hatte zuvor lediglich die Oxforder Universität produziert. Die Bemerkung fasst die Absurdität der Haltung von Bonaventuras Schule des universellen Hylemorphismus über den numerisch einheitlichen Intellekt für alle Menschen zusammen.[[275]](#footnote-275) Diese Lehre verkündigten vor der Herausgabe von Tempiers Dekret angeblich so manche Pariser Studenten. Es ist kein Problem in dieser Häresie das Denken Davids von Dinant über die kosmische Form des individualisierten *intellectus possibilis* im Menschen zu erkennen, welche die modernistischen Averroisten dem Averroës zuschrieben. Die Vermehrung des mythopoetischen Unsinns und des durch die logischen Sophismen gegebenen intellektuellen Herumirrens setzte die Pariser Universität Anfang 1277 dem Risiko eines disziplinarischen Eingreifens seitens des Papstes Johannes XXI aus. Der Papst ordnete mit einem auf den 18. Januar 1277 datierten Brief an, dass Bischof Tempier die Häresien und Irrtümer sichten solle, welche an der Pariser Universität aufgetaucht waren. Der Bischof bekam die Aufgabe, diese Lehren zu durchforschen, deren Autoren zu identifizieren und darüber einen nicht verzerrten Bericht einzureichen.[[276]](#footnote-276) Die Vernichtung der aristotelischen Schule in der Rue du Fouarre war überhaupt kein Thema des zitierten Briefes von Papst Johannes XXI, und Bischof Tempier handelte im Interesse der Modernisten auf eigene Faust. Die sophistischen *Moderni* nahmen während des akademischen Fünfjahreszeitraums 1272–77 die artistische Erklärung der Fakultät von 1272 nicht an und begaben sich in einen Machtkampf. Die Exzesse der modernen Sophistik führten zu einem modernen intellektuellen Chaos. Die intellektuellen und ideologischen Dummheiten, die in den Zeiten des zeitgenössischen Nihilismus (*novissimum*) gemacht wurden, verweisen also auf die erste Krise des modernistischen Denkens im lateinischen Westen. Das erste moderne intellektuelle Chaos wurde durch Missachtung der aristotelischen Meister ausgelöst, die befahlen, den generischen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie zu respektieren. Die Präambel aus Tempiers verurteilendem Dekret vom März 1277 legt klar dar, dass die akademischen Furien schon auf vollen Touren arbeiteten (*proprie facultatis limites excedentes*).[[277]](#footnote-277) Dante bewahrte sich seinen gesunden Verstand, und dieser kritisch denkende Intellektuelle, Dichter und Politiker sah die einzigartige Rolle des brillanten Siger genau im modernen Denkchaos. Aquins Wirken in Paris in den Jahren 1270–72 bewirkte, dass die zweifelhafte Beschuldigung des Averroismus schließlich n Averroës und beiden artistischen Magistern Siger von Brabant und Boethius von Dacien hängen blieb. Der Ruhm von Thomas als objektiv siegreicher *Expositor Novus* wurde vom ersten Thomisten Aegidius Romanus errichtet. Der weltlichen Priester und der Artisten in der Rue du Fouarre nahm sich autoritär niemand an, im Gegensatz zum einflussreichen Orden der Predigerbrüder, zu welchem Albert und auch Aquin gehörten. Ebenso blieben die Pariser und Oxforder Franziskaner Bonaventura und Pecham vor der offiziellen Beschuldigung des Averroismus bewahrt. Zu diesen gehörte auch der Dominikaner Kilwardby. In Oxford wurde der Aristoteliker Bacon zum schwarzen Schaf, dessen Exil in Paris, Untersuchung, Inhaftierung und Lehrverbot jedoch nicht mit einer offiziellen Verurteilung endeten. Die Deutung des objektiven Semiaverroismus Aquins gewährt einen Grundleitfaden für die Beurteilung seines Anteils an der Entstehung der Objektivität, welche aus der spezifischen ontotheologischen Struktur des spätantiken, islamischen und lateinischen christlichen Westens erwächst.

### 4.5.1 Modernisierung der Metaphysik von Avicenna

Beginnen wir mit dem Engagement Aquins im Streit mit den säkularen Magistern in den Jahren 1255–56, welcher im Kapitel über Bonaventuras Averroismus beschrieben wird (Kap. 4.1.2). Aquins Werk *Contra impugnantes dei cultum* (1256) reagierte auf Wilhelms Schrift *De periculis novissimorum temporum* (1256), welche die akademischen und moralischen Qualitäten der Mendikantenpädagogen an der Pariser Universität angriffen. Vor der Herausgabe dieser polemischen Schrift oder kurz nach ihrer Publikation wurde Guillelmus de Sancto Amore, der Rektor der Artisten, ins akademische Exil geschickt. Der Theologie Aquin stand während seiner Studienjahre in Paris auf der Seite der nicht nur ideologisch, sondern auch philosophisch auf der Seite der Mendikanten. Diese Haltung beeinflusste wohl seine negative Bewertung des Averroës, welchen wiederum die säkularen Magister in der Rue du Fouarre in Schutz nahmen. Die erste Runde der Befragung muss die Entstehung der Aquin’schen Auslegung des CMDA im Modus des Semiaverroismus laut der Schrift *De ente et essentia* erhellen. Diese wurde um das Jahr 1256 in Paris vollendet. Thomas‘ Interpretation des Averroës ist im Paradigma der Toledischen Schule zu finden, welche die Lehre Avicennas und Averroës‘ zu einer metaphysischen Konkordanz harmonisierten. Währen der Pariser Studien unternahm Thomas einen Versuch, Averroës‘ und Avicennas Lehre über den Intellekt miteinander zu verknüpfen. Der Schlüsselsatz aus dem Zitat verbindet Avicennas Metaphysik mit Averroës‘ erster Philosophie. Er benutzt dazu den von den Modernisten häufig zitierten Ausspruch des Averroës über den Intellekt, welcher die Universalität in den Dingen bewirkt.

„Die menschliche Natur hat im Intellekt ein von allen Einzeldingen abstrahiertes Seiendes und daher eine einheitliche Definition im Hinblick auf alle Einzeldinge, welche sich außerhalb der Seele befinden. Deshalb ist der Intellekt die Ähnlichkeit von allem und führt zum Erkennen von allem, insofern wir Menschen sind. Da wir im so gegebenen Intellekt eine Beziehung zu allem Einzeldingen haben, findet der Intellekt eine Definition der Spezies und eignet sie sich an (*adinvenit rationem speciei et attribuit sibi*). Deshalb sagt der Kommentator in der Einleitung zu *De anima*, dass ‚der Intellekt das ist, was in den Dingen die Universalität bewirkt. Das sagt auch Avicenna in seiner *Metaphysik*.“ [[278]](#footnote-278)

Der Intellekt begründet laut Avicenna und Averroës in den Dingen ein universelles Erkennen (*intellectus est qui agit in rebus universalitatem*). Das Zitat verbindet beide Metaphysiken zu einer Einheit, in welcher Avicennas Auffassung vorherrscht. Schlüsselcharakter hat das überaus zweideutige Wort *adinvenit*, welches nicht klar sagt, ob der Intellekt universelle Bedeutungen in der Seele produziert oder sie irgendwie in den Dingen selbst findet. Für Aquins gesamte Linie ist charakteristisch, dass an der ersten Stelle Avicenna steht, dessen Metaphysik im Modus *per prius* die Frage des Erkennens, die Definition des Intellektes sowie die Einheit der Person und der Unsterblichkeit der Seele bestimmt. Daher kommentierte der junge Philosopher um das Jahr 1255 grundsätzlich weder in *De ente et essentia* noch in den Kommentarien der Sentenzen die Schlüsselpassagen von Averroës‘ *Physik* und *Metaphysik*, welche Avicenna für das fehlerhafte Projekt der ersten Wissenschaft kritisierten. Der Kommentar zu den Sentenzen sieht einen Unterschied zwischen beiden Projekten, und das hauptsächlich in der Frage der Signifikation, wo Aquin sich auf Averroës‘ Seite gegen Avicennas Essenzialismus stellt.[[279]](#footnote-279) Die Ablehnung Avicennas zu Gunsten Averroës betrifft die Ablehnung des porretanischen Essenzialismus und des Avicennismus im Falle der Definition der Person in der göttlichen Dreifaltigkeit. Von dort geht auch Thomas‘ Schlüsselauffassung des Erkennens aus, welche auf die Einheit der erkennenden Person im QD *De potentia* gegeben ist (Kap. 4.5.2). Aquin setzt nach dem Vorbild der Toledischen Schule trotzdem voraus, dass beide Projekte der Metaphysik mit einer ähnlichen aristotelischen Auslegung der ersten Wissenschaft arbeiten und einander harmonisch ergänzen. Im Falle Avicennas geht es um einen grundsätzlichen Irrtum, was die Sizilianische Schule und Siger klar sahen. Aquin verwendet im zur selben Zeit wie *De ente et essentia* verfassten Kommentar zu den Sentenzen Averroës‘ Kommentar zur *Metaphysik* und zur *Physik*. Die damaligen Kommentatoren kannten die Zitate aus Averroës‘ *Metaphysik* sehr gut, in welchen die grundlegenden Irrtümer in Avicennas erster Philosophie abgelehnt werden (OBJ I, Kap. 2.4.1). Der große Kommentar des Kommentators zur Aristoteles‘ *Physik* behauptet auf ähnliche Weise, dass Avicennas Deduktion der ersten Prinzipien der Metaphysik absolut irrtümlich sei (*Avicenna peccavit maxime*), weil er es übergangen hatte, die Deduktion der ersten Prinzipien der Metaphysik aus Richtung der physikalischen Substanz durchzuführen.[[280]](#footnote-280) Aus Thomas‘ Zitaten des Kommentators bis zum Jahr 1257 wird ersichtlich, dass Aquin die Ausrichtung der auf dem Primat der „Substanz *qua* Substanz“ errichtete „Meta-Physik“ annahm und sie mit dem Projekt von Avicennas auf dem Primat „*ens inquantum ens*“errichteter Metaphysik verband. Diese auf unklare Weise gemachte Übereinstimmung beider Arten der Metaphysik schuf eine sophistisch einheitliche Lehre innerhalb des ersten Averroismus, aus der die spätere *metaphysica generalis* hervorging.

Die synkretistische Auffassung beider arabischen Metaphysiker bezeugt Thomas‘ erstes wichtiges philosophisches Werk *De ente et essentia*. Der Kenner des Avicenna erklärt den Modernisten aus Bonaventuras Schule, dass sie porretanische Hypostasen nicht als erste Substanzen nehmen können, welche darüber hinaus unkritisch mit Avicennas Konzept des Seienden im Modus „*hoc esse tantum*“identifizieren. Aquin machte aus Avicenna einen reinen Aristoteliker gegen die Schule der Modernisten. Er weiß wohl, dass Avicennas Essenzialität im Modus „*hoc esse* *tantum*“eine eigene Form der Existenz besitzt, welche nicht in den Einzeldingen aktualisiert wird. Der Einblick des Intellektes enthüllt laut Avicenna die universelle Natur der Dinge (*ad modum universalis*), welche sich grundsätzlich von der partikulären, nur in den Einzeldingen gegebenen und durch die sinnliche Einbildungskraft modifizierte Natur unterscheidet (*ad modum particularis*; OBJ I, Kap. 2.3.2). Dieses Konzept Avicennas ist laut Aquin strikt von der durch die Imposition von der realen ersten Substanz gegebenen kategorialen Prädikation getrennt. Aquin erinnert die sophistischen Modernisten aus dem neu eingerichteten Lehrstuhl daran, dass Avicenna ein Aristoteliker und kein porretanischer Platoniker war.[[281]](#footnote-281) Durch die Hypostasierung der reinen Essenz machten die Porretaner aus Avicenna einen reinen Platoniker, welcher Alfarabis Schüler niemals war. Beide Hauptrepräsentanten der Falsafa waren Aristoteliker. Die neue Deutung des Aristotelismus lehnte die Positionierung beider Projekte in die hierarchische Position der Überordnung und Unterordnung, wie es Siger tat. Thomas stellte beide Projekte auf eine Ebene. Für Thomas ist es dann kein Problem mehr, im Konkordanzmodell Averroës‘ „Meta-Physik“ der ersten Substanz mit Avicennas theoretischem Blick auf das *ens inquantum ens* zu kombinieren. Die Toledische Schule bemühte sich um eine Harmonisierung beider Denker und überging deshalb ebenso wie die heutigen Kommentatoren die fundamentalen Unterschiede in beiden Projekten der ersten Wissenschaft. Die Schrift *De ente et essentia* beurteilt beide Formen der ersten Wissenschaft aus der unvoreingenommenen Perspektive des objektiven Denkers. Dadurch entstand um das Jahr 1258 eine neue Synthese aus Avicenna und Averroës in der Originalform des Aristotelismus, welcher später völlig zurecht „Thomismus“ genannt wurde. Die erste bedeutende philosophische Schrift Aquins schuf die Grundlage für die spätere unifizierte Gestalt der objektiven Metaphysik. Das Vorgehen Aquins wurde vom Phänomenologen Siger grundsätzlich abgelehnt, da er „*ad mentem Averrois*“ das konfliktuale Paradigma verteidigte, wie es in der Linie von Alvernus‘ Interpretation von *De anima* gemäß der Sizilianischen Schule gegeben ist (Kap. 4.4.1). Aufgrund der neuen Synthese von Avicenna und Averroes wählten die jungen Studenten als Aegidius Thomas zum *Expositor Novus* des aristotelischen Corpus. Nun wird klar, warum die Oxforder Handschrift die thomistische synkretistische Auffassung und nicht Sigers und Bacons Hierarchisierung beider Metaphysiken verteidigt.

Der Status des *intellectus possibilis* bildet den ersten und gänzlich grundlegenden Punkt der Interpretation. Aquins spezifische Auffassung des averroistischen Averroës prägte die anschließende Geschichte der Philosophie. Die objektive, zur sophistischen Versöhnung beider Metaphysiken führende thomistische Haltung musste sich notwendigerweise in der Schlüsselfrage des *intellectus possibilis* widerspiegeln, welche Averroës von allen vorhergehenden Kommentatoren von *De anima* trennte. Die Vertreter von Blunds und Alvernus‘ Schule in der Rue du Fouarre erkannten die Einzigartigkeit von Averroës‘ Lösung an, weil sie die Beziehung zwischen Avicenna und Averroës im konfliktualistischen Paradigma begriffen. Der Kommentator lehnte den neuplatonischen Dualismus ab und gelangte als einziger Interpretator von *De anima* zur vollen Einheit des Aktes des Erkennens und der real existierenden Person. Darin trennte sich der erhabenste Philosoph von den anderen „*sequaces Aristotelis*“und sogar auch von Aristoteles selbst. Die Mendikanten lasen den CMDA nach der neuplatonischen Auslegung der Toledischen Schule im Paradigma der Belichtung des Verstehens von hinten, aus Richtung dem hypostasierten Sonnenintellekt. Für die Toletaner gilt, dass Averroës‘ *intellectus possibilis* eine abgetrennte kosmische Substanz ist. Daher muss diese immaterielle Substanz irgendeine Form der *coniunctio* mit dem menschlichen Intellekt im Akt des individuellen Erkennens erzeugen. Aquin entdeckte im Werk *De ente et essentia* den aristotelischen Avicenna und interpretierte dem CMDA in der Linie des aristotelischen Avicennismus für die porretanischen und augustinischen Modernisten. Thomas vollzog die Hypostasierung der rezeptiven Komponente des Erkennens in der Linie der toledischen Auslegung des CMDA und schuf eine neue Version des Averroismus. Aus dem abstrakten Begriff *intellectus possibilis* entstand im Modus *quartum genus* im CMDA eine Substanz der dritten Art nach Alexanders abgeteilten *intellectus possibilis*. Die neue Form des averroistischen Averroës entstand dadurch, dass der CMDA durch Avicennas Auslegung von *De anima* interpretiert wurde. Die Definition des averroistischen rezeptiven Intellekts wird vom Faktum abgeleitet, dass die kosmischen Intelligenzen als erschaffenes Seiende eine Potenz enthalten, wenn auch nicht in Form der Materie. Die thomistische Auslegung des Averroës ist von der kosmischen Form des möglichen Intellektes gegeben, welcher als Substanz konzipiert ist. Aus dem möglichen Intellekt, den Averroes nur als *quartum genus* erklärt wurde, machte Thomas eine neue Substanz der dritten Art. Aquin zitierte frei die Passage CMDA III.5, welche explizit vom Intellekt in Gestalt des *quartum genus* spricht (*iste est quartum genus esse*, CMDA 409.657). Averroës behauptet, dass die resultierende Gestalt der *intellectus possibilis* eine permanente Spezies darstellt. Die kontinuale Existenz der Philosophie belegt, dass es immer mindestens einen real existierenden Menschen gibt, welcher die Fähigkeit der Aktualisierung des spekulativen Intellektes besitzt (OBJ I, Kap. 2.4.3). Auf die gleiche Weise, also dank der abstrahierten Gestalt des *intellectus possibilis* als eines universellen Konzeptes in der Seele, sind wir fähig, die Welt der kosmischen Intelligenzen wahrzunehmen.[[282]](#footnote-282) Averroës belegt die Fähigkeit des Intellektes, alles zu erkennen, jedoch verständlicherweise nach der spezifischen Art des körperlich und seelischen Erkennens (*tertium genus*). Der spezifische Charakter des rezeptiven Intellektes ist in der Logik des *modus tollens* und der *destructio primis* enthalten (OBJ I, Kap. 1.3), also durch die dauerhafte, im Akt der existenten Denker gegebenen Existenz der Philosophie. Toletaner Aquin interpretierte die zitierte Passage des CMDA nach Avicenna. Aquin machte aus Averroës‘ rezeptiver Fähigkeit der realen, des immateriellen Erkennens der kosmischen Substanzen fähigen Person eine neue Substanz der dritten Art. Die Erkenntnis kosmischer Intelligenzen, die von den Sinnen als Essenz gegeben ist (*quartum genus*), wurde als in einen anderen Modus des Intellekts als *tertium ens* umgewandelt. Diese aktuellen immateriellen Formen sind wir nach dem CMDA im Stande zu erkennen, aber nur in der Abstraktion auf unsere sinnliche Art und Weise, was Sigers Schule sehr gut wusste. Aquin als Aristoteliker hob das Modell der avicennischen Komitation auf und führte in die neuplatonische himmlische Hierarchie das Prinzip der Potenz und der Aktualität ein. Dadurch wurde die Hierarchie der Substanzen erschaffen, nach ihrem Anteil an der Immaterialität und an der permanenten Aktualität. Das Erkennen der auf diese Art und Weise erfassten Hierarchie war nach der kategorialen Prädikation von Aristoteles‘ *Physik* gegeben. Auf diese Weise entstand eine neue Figur des *intellectus possibilis*, welcher „*ad mentem Averrois*“ nach der Toledischen Schule interpretiert wird. Im neuen Modell der kosmischen Formen ist von oben nach unten die maximale und uneingeschränkte Wirkung der kosmischen Intelligenz gegeben. Die verkleinerte aktuelle Form des kosmischen *intellectus agens* repräsentiert im Gegenteil auf der niederen Sphäre die rezeptive Möglichkeit des Erkennens der höheren Etage der Intelligenzen. Diese Lösung erinnert an Bonaventuras Version des substanziellen *intellectus possibilis* als mythopoetischer Mischung von Potenz und Aktualität (Kap. 4.1.2), doch bei Aquin wurde diese ohne Einführung der *materia spiritualis* geschaffen. Aquin implantierte in Averroës‘ Kosmologie die Lehre über zwei Komponenten des menschlichen Intellektes (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15). Deshalb hat er das Schema der himmlischen Hierarchie nach der Averroës‘ Interpretation der *Physik* in Geiste der Toledo-Schule zusammengestellt. Dazu brauchte er den kosmischen *intellectus possibilis* von David Dinant. Die niedere Hierarchie der himmlischen Intelligenzen als immaterieller Substanzen weist einen immer größeren Grad der Potentialität auf. Die mythologische Projektion des menschlichen Intellektes in die himmlischen Sphären ist durch die kosmische Form der Materie als reiner Potenz gegeben. Diese Form der Beschränktheit und Endlichkeit ist durch die Rezeptivität gegeben und stellt die kosmische Version des *intellectus possibilis* dar. Das war die Innovation des Aristotelikers Thomas, um Bonaventuras veraltete neoplatonische Kosmologie zu ersetzen. Die kosmischen Intelligenzen besitzen eine spezifisch eingeschränkte und endliche Form des *intellectus agens*, welche ihnen lediglich ein eingeschränktes Erkennen der höheren Sphären ermöglicht (*limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis*).[[283]](#footnote-283) Kosmische Intelligenzen sind geschaffene Wesen, daher haben sie Potenz als eine spezifische Form von Endlichkeit (*finitae quantum ad esse suum*). Diese Potenz muss notwendigerweise auch Teil ihres Erkenntnisakts sein. Diese Potenz wird im realen Erkenntnisakt aktualisiert, wenn die Rolle der kosmischen Kausalität von den hierarchisch übergeordneten *intellectus agens* (*quod a superiori recipiunt*) aufgenommen wird. Im Gegenteil, zur unteren Sphäre hin sind kosmische Formen hingegen uneingeschränkt aktiv (*non tamen finiuntur inferius*). Diesen Typ der kosmischen, passiv gegebenen Erkennungspotenz, im Hinblick auf die übergeordneten kosmischen Intelligenzen gegeben, sollte Averroës angeblich im Modus des *intellectus possibilis* hypostasieren. Aquin erstellte ein ganz neues mythologisches Konzept des kosmischen *intellectus possibilis*, welches er dem Kommentator zuschrieb. Diese averroistische Interpretation von Averroës führte die Rezeptivität für himmlische Intelligenzen ein, die die höhere Ebene der spirituellen Welt gemäß dem zitierten Teil von *De anima* erkennen. Auf diese Art und Weise wurde der *intellectus possibilis* als kosmische Substanz und Hypostase geschaffen. Thomas modernisierte die Kosmologie des Avicenna *ad mentem Averrois* durch die Einführung der rezeptiven Potenz der kosmischen Intelligenzen nach CMDA. Infolgedessen wurde in der Toledo-Schule eine neue Kosmologie geschaffen, deren erste vollendete Version in Thomas Kommentar zu Sentenzen zu finden ist. Das Erkennen der hypostasierten Formen des *intellectus possibilis* unterscheidet sich im Maß der Potenzialität, welche aus der ersten kosmischen Sphäre nach unten wächst. Die neue Kosmologie trennte sich damit von der neuplatonischen Deduktion der Formen in *Liber de causis*. Die Komitation von Avicenna blieb lediglich in Richtung nach unten im Modus der Katabasis der kosmischen Intellekte aus der höheren Form in die niedere, weil der aktive Intellekt uneingeschränkt nach unten wirkt (*exitus*). Die Erkenntnis in Richtung aufwärts wird nicht mehr durch das Emanationsmodell des *Liber de causis* bestimmt (*reditus*). Das neue Wissen veränderte neoplatonische Anabasis, indem sie in das aristotelische Wissensmodell im nach *De anima* gegebenen Modus „Akt‒Potenz“ versetzte. In den Jahren 1256–57 überführte Aquin die porretanische Moderne vom Neuplatonismus zum Aristotelismus. Der eigenwillige Kommentator des Kommentators hob den im *Liber de causis* gegebenen deduktiven Stil *modo geometrico* auf. Die Übertragung des höheren Seins- und Wissensakts auf die niedere rezeptive Potenz erfolgt nicht durch logische Deduktion, sondern durch die Imposition der auf einer höheren Aktualisierungsebene gegebenen kognitiven Form auf die niedere Form, die einen entsprechend höheren Grad an Potentialität aufweist. Sigers Schule sah sehr gut ein, dass thomistische Kosmologie eine versteckte Neuplatonische Natur besitzt. Um neue Kosmologie aufzubauen, Thomas schuf nicht die Imposition der Bedeutung von den realen hylemorphischen Substanzen, sondern er hypostazierte die kosmische Potenz um die kosmische *materia prima* von Dinant zu erzetzen. Die Kosmologie ist nicht auf metaphysischen *ordinatio*, sondern auf einer logischen Version von modernistischen *resolutio* gebaut. Die logische Supposition als Fundament der kosmologischen Deduktion ist in der Form der universellen metaphysischen und hypostazierten Potenz gegeben. Die neue Weltordnung existiert im Modus *simpliciter* und sie ist voll rational in Sinne der logischen Deduktion *per se* geschaffen (*Anal. Post*. 84a14). Duns Scotus errichtete während seiner Pariser Studien eine neue objektive Metaphysik auf solche thomistische Kosmologie. Die Entstehung des thomistischen Simulakrums des *intellectus possibilis* wird in der folgenden Passage aus *De ente et essentia* dargelegt.

„Daher sagte der Kommentator in der Auslegung des dritten Buches von *De anima* [CMDA III.5; 410.667‒72], dass, wenn die Natur des möglichen Intellektes unbekannt wäre, dann könnten wir nicht die Vielheit in den kosmischen Substanzen erkennen. Deshalb existiert eine reale Distinktion zwischen diesen Intelligenzen untereinander nach dem Grad der Potenz und der Aktualität, und zwar dergestalt, dass die höhere Intelligenz mehr zur ersten Intelligenz disponiert ist und mehr Aktualität und weniger Potenz besitzt, was auch für die übrigen Fälle gilt.“ [[284]](#footnote-284)

Nach Thomas 'Interpretation von Averroes sollte der Nachweis des substanziellen Charakters von *intellectus possibilis* im Modus der avicennistischen *coniunctio* hypostasierter Formen erbracht werden. Jede Hypostase des möglichen Intellekts erhält die Potenz kosmischer Intelligenzen auf ihrer eigenen Existenzebene und damit im Modus der aristotelischen Korrespondenz. Die Existenz des *intellectus possibilis* als hypostasierter Substanz (*tertium ens*) wird aus der Erkennbarkeit der kosmischen Ordnung deduziert. Wir erkennen nur die kosmischen Intelligenzen der Ordnung der immateriellen Abstraktion, d. h. durch den menschlich gegebenen *intellectus possibilis* als Fähigkeit der Seele, und diese wird von der kosmischen Gestalt des *intellectus possibilis* aktiviert. Aquin schuf eine neue Mythologie von Averroes als Averroist. Diese dämonische Figur wurde ein kosmischer Pantheist, der dem häretischen David von Dinant folgte. Nach dem thomistischen Averroes erkennen wir kosmische Intelligenzen durch die Verbindung des menschlichen *intellectus possibilis* mit seinem kosmischen Doppelgänger. Auf diese Deutung verweist Aegidius im dritten Teil der Oxforder Handschrift mit dem Zitat ST I, q. 88 (Kap. 4.3.2). Die Theorie der sophistischen Kopulation des *intellectus agens* und *possibilis* finden wir weiter in der oben zitierten *Summa philosophiae*, welche die ursprüngliche Gestalt des offiziellen Thomismus in Oxford bezeugt (OBJ II, Kap. 3.1.3). Beide Schriften entstanden zugleig mit der Herausgabe von Sigers Kommentaren von *De anima*. Doch die ursprüngliche thomistische Interpretation geht ihnen ein Jahrzehnt voraus, weil sie während des ersten Aufenthaltes Aquins in Paris entstand. Der neue rezeptive Intellekt wurde zu einer kosmischen Hypostase neben der Figur des kosmischen und abgetrennten *intellectus agens*. Beide Formen des averroistischen Intellektes sind im Modus der *copulatio* mit unseren aktiven und passiven Fähigkeiten in der körperlich gegebenen Seele verbunden. Aquin setzte laut Toledischer Schule den kosmischen *intellectus agens* und *possibilis* in die zwei getrennten kosmischen Hypostasen und beschuldigte Averroës dieses Unfugs. Die kosmische Gestalt des *intellectus possibilis* existiert im Original von CMDA nicht als Substanz, weil eine reine Potenz keine Möglichkeit der autonomen Existenz hat.

Aquins Modernismus besaß für die porretanischen und avicennistischen Nominalisten in Oxford und Paris einen unbestreitbaren Zauber. Der erste Fall des toletanischen Mix aus beiden getrennten Intellektes finden wir in der *Summa Duacensis*, wo die ursprüngliche Quelle dieses Irrtums in der Schule Philipps des Kanzlers zu sehen ist (*intellectus agens aut possibilis manet semper in sua substantia incorruptibilis et inmixtus materie*; OBJ II Kap. 2.2.2). Grossetestes Schule der Modernisten in Oxford hatten mit der Akzeptanz des Thomismus keinerlei Problem, im Gegensatz zu Pechams Schule, welche mit Rufus und Bonaventura den universellen Hylemorphismus und die Pluralität der Substanzen verteidigte (Kap. 4.2.2). Die lateinischen Sophisten wollten ebenfalls moderne Aristoteliker werden, um auf der *via Modernorum* schreiten zu können. Bei den Modernisten in Paris entstand dank Aquin der Pluralismus der Formen in der Seele, wie wir es bei Grosseteste finden. Beide Auslegungen der Metaphysik und der Kosmologie wurde im Modus der Toledischen Schule „*ad mentem Averrois*“geführt. Der neue aristotelische Averroismus entsteht gemäß Avicennas Kosmologie der reinen intelligiblen substanziellen Formen (*Liber de philosophia prima* V) und laut der Interpretation der *Physik* des Kommentators. Aquin lehnte daher die Lehre der Modernisten über die kosmische Seele ab (*anima mundi*), welche bei den Modernisten in Oxford inklusive Grosseteste und Rufus zu finden ist. Die Interpretation des averroistischen *intellectus possibilis* ist im Modus der himmlischen Hierarchie der Intellekte gegeben, welche die voll aktuelle Form des *intellectus agens* darstellen. Aber als erschaffenes Seiendes enthalten sie ein gewisses Maß an Potenz. Diese Potenz muss auf dem Niveau der reinen kosmischen Substanzen als kosmische Form des *intellectus possibilis* gegeben sein, welche das rezeptive Erkennen des *intellectus agens* in Richtung in die niederen Formen ermöglicht. Durch den Synkretismus Avicennas und Averroës‘ entstand ein neues System des Erkennens der kosmischen Intelligenzen, welches nach der Schrift *De anima* der passiven und aktiven Fähigkeit der Seele entspricht. Die passive Komponente der niederen kosmischen Intelligenz passt sich den höheren Sphären im Modus der Rezeption an (*intellectus possibilis*), die aktive Komponente derselben Intelligenz formt hingegen die niederen Sphären (*intellectus agens*). Beiderlei Art des Erkennens vollzieht sich im Modus der Wahrheit als aristotelischer Übereinstimmung der entsprechenden Fähigkeiten der kosmischen Intelligenzen. Die averroistische cognitives Subjekt stellt als ein durch eine Konjunktion beider Intellekte gegebenes *compositum* eine Definition der Person nach Avicenna dar. Es hat mit der Auffassung der erkenneden Person im CMDA nichts zu tun. Der Aristoteliker Averroës lehrt nach Aquin außer dem Pantheismus dasselbe wie der neuplatonische Aristoteliker David von Dinant, welcher den kosmischen und menschlichen *intellectus possibilis* miteinander verbindet. Ersterer wird durch die *materia prima,* letzterer durch die Potentialitäten des Körpers individualisiert. Der averroistische *intellectus possibilis* als kosmische Hypostase wirkt auf unsere Seele im Modus von Alexanders abgetrenntem *intellectus possibilis* ein. Ihr Rezipient in der Seele ist selbstverständlich die hypostasierte Form von Themistios‘ *intellectus materialis*. Das folgende Argument fasst die ganze Theorie zusammen.

„Und so wird das auch in der menschlichen Seele vollendet, welche die letzte Stufe auf dem Niveau der intelligiblen Substanzen einnimmt. Der mögliche Intellekt in der Seele verhält sich nämlich zu den intelligiblen Formen ebenso wie die primäre Materie (*intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima*), welche die letzte Stufe auf dem Niveau der materiellen Seienden im Hinblick auf die materiellen Formen einnimmt, wie der Kommentator im dritten Buch von *De anima* sagte. Der Philosoph vergleicht diesen Intellekt mit einer leeren Tabelle, auf welcher nichts eingetragen ist. Gerade deswegen, weil dieser menschliche Intellekt gegenüber den anderen Intelligenzen mehr Potenz aufweist, realisiert er sich auf diese passende Weise gegenüber den materiellen Dingen, dergestalt, die materielle Sache zur Partizipation an seinem Sein heranzuziehen (*ut res materialis trahatur ad participandum* *esse suum*). So nämlich entsteht aus Seele und Körper ein Sein und eine hylemorphische Zusammensetzung in dem Maße (*ex anima et corpore resultat unum esse in uni composito*), in dem dieses Sein der eigenen Seele nicht vom Körper abhängig ist.“ [[285]](#footnote-285)

Die thomistische Definition liefert eine sophistische Gestalt des *intellectus possibilis* als einer Substanz der dritten Art, welche die apriorisch gegebene Bedingung des Erkennens der kosmischen Intelligenzen im Stil von Kants transzendentaler Deduktion erzeugt. Der menschliche rezeptive Intellekt steht in der Reihe der Komitationen des kosmischen hypostasierten *intellectus possibilis* erst an letzter Stelle. Unser auch individuell gegebene *intellectus possibilis* steht bereits mit der Materie in Kontakt, weil er die Welt der hylemorphischen Substanzen direkt erkennt.

Aquin verteidigte bis zum Tode diese Auslegung des averroistischen Averroës. Diese durchaus fehlerhafte Version des CMDA braucht ganz logischerweise eine umgestaltete Version von Themistios‘ und Theophrasts *intellectus materialis* als weitere hypostasierte Form in der menschlichen Seele. Das Werk *De unitate intellectus* sonderte lediglich diesen hypostasierten rezeptiven Intellekt aus dem ganz und gar fehlerhaften, im Modus des universellen Hylemorphismus gegebenen Konzept der Modernisten aus. Aquin erschuf eine neue Form des averroistischen *intellectus possibilis* auf die Art des oben angeführten Aristotelismus Avicennas und verpflanzte ihn als selbstständige Form in die Seele. Das Zitat führt die dionysische himmlische Hierarchie der substanzielle Intellekte (*agens, possibilis*) vor, welche von den kosmischen Formen in Richtung nach untern zum Menschen herabsteigen, und gibt sie als Averroës‘ Auffassung aus. Diese Tatsache entging dem munteren Wéber in seiner originellen Analyse von Thomas‘ Korpus nicht; doch leider interpretierte diese Thomist die Hierarchie der Intelligenzen neuplatonisch und nicht aristotelisch (Wéber 1991, 218–32). Wéber schrieb darüber hinaus den Typ der rezeptiven kosmischen Intelligenz im Modus von Dionysos‘ *Peri Phýseon* pauschal der ganzen Schule des ersten und zweiten Averroismus zu, also Dinant, Alvernus, Albert und Aquin, aus welchen er Vertreter des Neuplatonismus machte. Der wichtigste Text ist im zweiten Buch der Sentenzen enthalten, in welchem alle Haupttheorien bezüglich des numerisch einheitlichen Intellektes gelöst werden. Aquin lehnt zunächst Avicennas Auffassung von kosmischen und separaten *intellectus agens* ab. In Übereinstimmung mit Bischof Alvernus (OBJ II, Kap. 2.3) lehnt direkte Wirkung dieses separaten aktiven Intellekts auf das menschliche Wissen als Häresie ab. Dann lehnt er den kosmischen *intellectus possibilis* nach seiner eigenwilligen averroistischen Auslegung des oben interpretierten Averroës ab. Im Finale nimmt er Avicennas Auffassung des möglichen Intellektes als christlich, weil sein *intellectus possibilis* gemäß den erkennenden Personen numerisch individualisiert wird. Als sehr begabter Vertreter der Schule *sophistae Latini* schuf Thomas eine neue Mythologie des kognitiven Aktes. In Bezug auf die Interpretation der CMDA basiert seine frühe thomistische Theorie (aber nicht ihre letzte Phase) auf zwei grundlegenden Fehlern. Erstens: die personale Leistung des Intellekts als *tertium genus* nach CMDA wurde durch sophistischen Austausch des *intellectus materialis* von Avicenna ersetzt. Zweitens: er hat gar nicht die Funktion und Auffassung des Intellekts als *quartum genus* nach CMDA verstanden und nahm den Intellekt als *quartum genus* für seinen frei geschaffenen kosmischen *intellectus possibilis*. Basierend auf diesen beiden grundlegenden Fehlern schuf Aquin eine thomistische Version des Averroismus. Das folgende Zitat legt die Grundzüge der avicennistischen Auffassung des möglichen Intellektes dar, an welcher Aquin bis zum Ende seiner denkerischen Laufbahn festhält.

„Avicennas dritte Meinung findet sich in seinem Traktat *De anima* VII.5–6. Darin platzierte er den möglichen Intellekt individualisiert in jedes Individuum (*ponit intellectum possibiliem in diversis diversum*) und begründete ihn direkt in der Essenz der rationalen Seele, und das nicht als körperliche Fähigkeit (*fundatum in essentia animae rationalis, et non esse virtutem corporalem*). Vom Körper geht diese Fähigkeit aus, endet aber nicht mit dem Erlöschen des Körpers (*corpore incipere, sed non cum corpore finiri*). Deshalb betrachten wir seine Deutung des möglichen Intellektes als übereinstimmend mit dem christlichen Glauben (*ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam*), wenngleich er zusammen mit den anderen Philosophen in der Frage des [abgetrennten] tätigen Intellektes den Irrtum machte, wie oben schon gesagt wurde.“ [[286]](#footnote-286)

Avicennas *intellectus possibilis* ist eine in der rationalen Essenz der Seele angelegte immaterielle Fähigkeit (*in essentia animae rationalis*). Daher ist diese Form im Gegensatz zu Averroës‘ Version des kosmischen *intellectus possibilis* an den individuellen Körper gebunden (*in diversis diversum*). Im Körper entsteht dieser Intellekt in individualisierter, materiell gegebener Gestalt (*cum corpore incipere*). Aber als immaterielle Essenz kann er nicht mit dem Körper erlöschen (*non cum corpore finiri*). In der Frage des *intellectus possibilis*, Aquin ist ein Avicennist. Er betrachtet die numerische Individualisierung des rezeptiven Intellektes im Menschen als christliche Auffassung. Die numerische Pluralität des hypostasierten *intellectus possibilis* nach Avicenna ist im Menschen richtig gegeben, da diese Hypostase immanent gegeben ist. Im Gegenteil, der averroistische *intellectus possibilis* ist falsch angegeben, weil er von außen in seiner kosmischen Form zum Menschen kommt. Durch die Verbindung Avicennas mit dem averroistischen Averroës entstand um das Jahr 1258 eine neue Theorie des numerisch unterschiedlichen *intellectus possibilis*, welcher im Menschen individualisiert wird. Er ist im Menschen richtig individualisiert, was laut Avicenna eine christliche Version des Averroismus darstellt. Oder der *intellectus possibilis* ist falsch individualisiert, was nach Averroes eine ketzerische Version des Averroismus darstellt. Dieser fundamentale Irrtum des ersten Thomismus begründete die objektive Definition der modernen Erkenntnis. Aquin verkündigte die numerische Individuation des *intellectus possibilis* während seines ersten Aufenthaltes in Paris. Nun wird klar, gegen wen Sigers grundsätzliche Ablehnung den numerisch unterschiedlichen *intellectus possibilis* im Menschen gerichtet ist. Diese Kritik wurde durch die Schrift QIIIDA sowie die nachfolgenden Schriften bekannt. Albert arbeitet nicht mit diesem averroistischen Sophisma, weil seine Deutung der individuellen Auffassung des Erkennens der sizilianischen Auslegung des CMDA in der Linie Alvernus‘ und der Blund’schen Schule folgte (OBJ II, Kap. 2.4.2). Die folgende Argumentation von Thomas‘ Sentenzenkommentar lehnt Auffassung von Theophrastos und Themistios hinsichtlich des numerisch einheitlichen möglichen Intellektes in allen Menschen gemäß Averroës‘ Kritik in CMDA ab. Dann aber bleibt Thomas′ oben angeführtes Simulakrum des numerisch einheitlichen kosmischen *intellectus possibilis* übrig, welcher extern und einheitlich für alle Menschen gegeben ist. Diese irrtümliche averroistische Auffassung des rezeptiven Intellekts, die Aquin persönlich geschaffen hat, sie muss in der neuen Version des avicennistischen und christlichen Aristotelismus grundsätzlich abgelehnt werden. Die resultierende Auseinandersetzung mit dem averroistischen Begriff des *intellectus possibilis* gemäß Thomas‘ Interpretation des CMDA sind folgendermaßen aus. Der aktive und der passive Intellekt ist angeblich nach Averroës in allen Menschen numerisch einer, nicht aber die intelligiblen Spezies, welche im individuellen Akt des Erkennens entstehen. Der abgetrennte kosmische *intellectus possibilis* wirkt unbegrenzt in Richtung nach unten und formt folglich den menschlichen rezeptiven Intellekt auf ähnliche Weise um, wie der Handwerker die Materie umformt. Aquin projizierte ebenso wie Aegidius gemäß dem CMDA das substanzielle Modell der graduell hierarchisierten Formen der kosmischen Intellekte in die Deutung des menschlichen Erkennens. Diese Formen sind in Avicennas Kosmologie und Metaphysik zu finden. Da Aquin ein Avicennist war, verwandelte er den Intellect als *tertium* und *quartum genus* in CMDA in zwei hypostasierte Formen von *tertium ens* und er machte eine Mischung aus beiden Formen. Die definitive Gestalt des averroistischen Modells des Erkennens durch den abgeteilten und substanziellen *intellectus possibilis* wird in diesem Zitat dargelegt.

„Daher leitete Averroës im Hinblick auf den Intellekt her, wie er auf gewisse Weise in uns veränderlich und unveränderlich ist. Dann tritt nämlich aus demjenigen Teil, welcher die Phantasmen produziert, Veränderlichkeit ein; aber aus dem möglichen Intellekt besteht Unveränderlichkeit (*ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas*). Daraus geht hervor, dass nach dem Tod des veränderlichen Teils des im Körper gegebenen möglichen Intellektes keine Pluralität der einzelnen Seelen zurückbleibt. Diese Auffassung ist aus vielen Gründen lächerlich.“ [[287]](#footnote-287)

Die abgeteilte kosmische Substanz des *intellectus possibilis* stellt eine hypostasierte Form dar, welche sich im Modus der *copulatio* mit dem menschlichen rezeptiven Intellekt verbindet. Dieser befindet sich in der Kosmologie des *intellectus possibilis* auf der niedrigsten Stufe der substanziellen himmlischen Intelligenzen. Beide Formen sind immateriell und vom sinnlich gegebenen körperlichen Erkennen getrennt. Daher können sie zusammen erfolgreich kopulieren. Dann verbindet sich die kosmische Form des numerisch einheitlichen *intellectus possibilis* mit der menschlichen individuellen Form des *intellectus materialis.* Diese Individuation verläuft durch den menschlichen Körper. Averroës lehnte angeblich zwar die direkte Wirkung des abgetrennten kosmischen *intellectus agens* auf das menschliche Erkennen ab, vollzog aber die gesamte numerische Individuation des Erkennens im Menschen über die kosmische Form des *intellectus possibilis*. Aus Averroës wurde ein gemäßigter Amalrizianer im Stil Davids von Dinant (OBJ II, Kap. 2.1.3). Avicenna hatte angeblich nicht diesen Typ des *intellectus possibilis*, weil er ihn rein individuell begreift, was im Einklang mit der christlichen Auffassung der menschlichen Seele steht.

Aus der Perspektive der wirklichen Lehre von CMDA, Aquin stellt das neoplatonische Modell des kosmischen *intellectus possibilis* in der Ordnung der himmlischen Hierarchien vor, welches als formendes Element auf den menschlichen *intellectus possibilis* wirkt. Aquins averroistische Auslegung des Averroës steht auf dem avicennistischen Dualismus, welchen der erste Thomist Aegidius übernahm. Der Schlusssatz konstatiert im Modus der pythischen *alétheia*, dass es in der Tat um ein lächerliches Simulakrum von Erkennen und Intellekt geht (*haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter*). Averroës wurde in Thomas‘ Auffassung zu einem zweifelnden und ungekünstelten Avicennisten. Echte Kenner der CMDA in der Rue du Fouarre hielten diese Exegese sicherlich für eine wirklich frivole Interpretation des Kommentators. Die mythologische Deutung des CMDA nach Aquin hat klar gezeigt, dass die Schule der Modernisten gleich nach ihrer Konstitution mit der Produktion sophistischer Simulakren und Seiender der dritten Art begann. Wir wollen nicht vergessen, dass Aquin einer der ersten Magister der neu entstandenen Mendikantenfakultät war. Dieser semi-Averroist verurteilte den „Häretiker“ Averroës für dessen mythopoetischen Unsinn, welchen er selbst erschaffen hatte und anschließend den „katholischen“ Avicenna dafür lobte, dass er den *intellectus possibilis* als individuelle Erkennungsfähigkeit des Menschen hatte stehen lassen. Diese Auffassung mussten die Magister in der Rue du Fouarre grundsätzlich zurückweisen. Thomas schuf eine neue Gestalt des kosmischen *intellectus possibilis,* wie wir sie bei David von Dinant finden. Die Einführung dieses Averroismus war wahrscheinlich einer der Hauptgründe für Thomas’ ersten Abgang aus Paris. Die Kenner des Kommentators kritisierten ihn für die averroistische Auffassung des *intellectus possibilis* und für die Verkündigung einer neuen Form der Komitationstheorie nach Avicenna. Die Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre lehnte die modernen Alexandriner ab. Aquins Interpretation stellte den *intellectus possibilis* als eine kosmische Substanz dar, was ein typisch modernes Produkt war. Die kritischen Aristoteliker sahen richtig, dass dieses Averroës zugeschriebene substanzielle Simulakrum ein weiteres sophistisches Produkt aus der Mendikantenschule der Avicennisten darstellt. Die Polemik mit den Magistern aus der Rue du Fouarre wird in der in Italien geschriebenen *Summa contra Gentiles* enthalten. Thomas′ Theorie des *intellectus possibilis* musste sowohl von den Befürwortern von Bonaventura und Rufus abgelehnt werden. Die Individualisierung des Intellekts erfolgte außerhalb der von ihnen proklamierten Version des universellen Hylemorphismus und leugnete darüber hinaus die Pluralität der Substanzen im Menschen. Bonaventuras Fakultät lehnte Thomas′ Lehre aus weiter angegebenen Gründen, weil Aquin die Hauptthesen der Modernisten ablehnte. Es folgte der Abgang Aquins aus Paris im Jahr 1259, weil er akademisch zu keiner der zwei damals herrschenden Schulen des ersten und des zweiten Averroismus gehörte. Seine kosmologische Deutung der rezeptiviten kosmischen Formen setzte den Kommentator in eine Linie mit der aristotelischen Auslegung Davids von Dinant. Das war für die Kommunität der wirklichen Kenner des Averroës inakzeptabel. Darüber hinaus, nur zehn Jahre seit dem Tod des Bischofs Alvernus vergangen waren. Die averroistische Auffassung des möglichen Intellektes als Substanz der dritten Art finden wir in der definitiven Gestalt im Kommentar zu den Sentenzen, welcher zur selben Zeit wie die Schrift *De ente et essentia* entstanden ist. Die erste thomistische Version des Averroismus entstand 1256–57. Der potentielle Intellekt wurde zu einer kosmischen Substanz und kopulierte mit dem menschlichen materiellen Intellekt. Aquin definierte den möglichen Intellekt im CMDA als universelle kosmische Hypostase und lehnte dessen Individuation im Menschen im Namen des modernisierten Avicennas ab. Thomas hält an Avicennas Theorie des numerisch individualisierten *intellectus* im einzelnen Menschen und wies die averroistische Theorie des *intellectus possibilis* als kosmischer Substanz ab. Aquin hält an individualisierten *intellectus possibilis*, welcher lediglich im realen Menschen gegeben wird. Er ist immateriell angelegt und dadurch auch nach dem Tod in der Seele verharrt. Nur Avicenna hat angeblich den möglichen Intellekt im Menschen als individuelle immaterielle Form individualisiert, deswegen betrachtet Thomas die Erklärung von *De anima*, die Avicenna erarbeitete, als vereinbar mit dem christlichen Glauben (*secundum fidem catholicam*).

Thomistische Auslegung des CMDA gehört in die spezifische Gruppe des Semiaverroismus. Aquin lehnte direkte Wirkung des kosmischen *intellectus agens* und *possibilis* auf die menschliche Seele ab. Die avicennistische Deutung des rezeptiven Intellektes als individualisierte Form und Substanz gibt sich als authentische Auslegung von CMDA aus. Aquin vollführte das klassische Manöver der Modernisten im Abwehrmechanismus der *Verkehrung ins Gegenteil*. Er schrieb Averroës häretische Form des *intellectus possibilis* zu, die aufgrund seiner eigenen falschen Auslegung von CMDA entstand. In das häretische Portfolio von Averroës kam noch der kosmische *intellectus possibilis* im Styl von David Dinant dazu. Diese zweifache Version des thomistischen Averroismus trägt der Kommentator tapfer bis heute im Modus der christologischen Expiation fremder Schuld gemäß dem Buch *Leviticus* 16:21–22 und nach Jesaias‘ Gottesdiener (Jes 53:2‒5). Die hermeneutische Archäologie verwendete diese pythische und musische Form des biblischen Orakels dazu, im Modus der archaischen *alétheia* die verborgene Geschichte des Thomismus zu deuten. Die falsche Form des Averroismus beeinflusst unter der Führung der thomistisch gebildeten akademischen Furien dieses Denksystem. Aquin ist während seiner ersten Pariszeit für die Vertreter des ersten Averroismus eine klarer Avicennist, wenn auch anderer Prägung als die Schule des zweiten Averroismus unter Kilwadbys, Pechams und Bonaventuras Leitung. Albert verteidigte die gradualistische Auffassung nach Avicenna lediglich als Abstraktion, was in Einklang mit der Auslegung des CMDA stand (OBJ II, Kap. 2.4.2). Albert wies Aristoteles‘ und Avicennas neuplatonische Gradualität der Intellekte (*secundum Aristotelem et Avicennam, potentiae existentis in actu quatuor sunt gradu*s) im Namen der sizilianischen Auslegung des CMDA ab (*Averroes vero videtur ponere tres species intellectus*). Siger kannte Alberts in der Schrift *De homine* aufgeführte Interpretation von *De anima* sehr gut, weil diese auch in anderen Abhandlungen Alberts über den Intellekt figurierte. Diese waren zur Zeit der Entstehung der Sigers Schrift QIIIDA publiziert worden. Gegenüber Albert brachte der *Doctor Invidiosus* eine andere Kritik zur Geltung als gegenüber Thomas, den er während der gemeinsamen Bakkalaureatsstudien in Paris als Avicennist und Averroist kennen gelernt hatte (Kap. 4.4.3). Siger lehnte im Namen des ersten Averroismus der Sizilianischen Schule grundsätzlich jedwede Möglichkeit der materiellen Individuation des Intellektes im Modus *separatus* ab, weil der CMDA alle hypostasierten Formen der modernen Alexandriner ablehnt (Kap. 4.4.3). Thomas hypostasierte die im Körper gegebene intellektuelle Potenz der Person und definierte diesen Intellekt als Essenz in der immateriellen Seele. Diese Deutung der *anima intellectiva* beinhaltet einen verborgenen Dualismus gemäß Avicennas „katholischer“ Auslegung des *intellectus possibilis*, in welchem der immaterielle und abgetrennte Intellekt als hypostasierte Form der Seele im Modus *qua2* dargestellt wird (Kap. 4.5.3). Der Thomismus erzeugte in der Seele den Intellekt als hypostasierte Form, und die Produktion des Seienden der dritten Art stellt einen typischen Irrtum der Porretaner und der Modernisten dar. Die spätere Interpretation in *De unitate intellectus* verteidigt einen ähnlichen, die Auslegung des CMDA des Kommentators ablehnenden Aristotelismus. Aquin begründete die dualistische Einheit der Person durch die Rekatholisierung Avicennas und die Verteufelung des Averroës, was nach ihm von Aegidius Romanus in die erste Version des Thomismus übernommen wurde. Die kritischen Magister in der Rue du Fouarre konnten den mythopoetischen Einfall der dogmatischen Theologie in die Philosophie nicht zulassen, zumal nur ein Paar Jahre nach dem Abgang des Bischofs Alvernus in die Ewigkeit. Sigers Schule lehnte den Averroismus Aquins in Bezug auf die kosmische Form des *intellectus possibilis* und die mit ihr verbundene averroistische Auslegung des CMDA als weiteres Sophisma aus der Schule der *sequaces Aristotelis*. Aber die nächsten Kapitel legen dar, dass Thomas‘ Theorie des Erkennens nach *De anima* in die Auffassung des ersten Averroismus gehört.

Dadurch gelangen wir zum zweiten Punkt, worin die Beziehung Aquins zur Schule des zweiten Averroismus besteht. Er lehnte diese Schule eindeutig und die ganze Zeit ab. Der neu ernannte Magister setzt den philosophischen Streit der Nachfolger aus den Reihen der Gründer der Pariser Universität gegen die damaligen Schulen der *sophistae Latini* und der *Grammatici* fort. Sein Ziel ist Bonaventura und dessen Pariser Schule der *Modernorum*, welche er in Paris während des Streites der säkularen Artisten und Mendikanten gut kannte. Im Streit gegen den zweiten Averroismus ging er ebenso diskret *modo obliquo* vor wie Albert der Große. Die Hermeneutik des Streites zwischen erstem und zweitem Averroismus konstatiert, dass Pecham um 1270 das Hauptziel von Aquins Kritik war. In dieser Zeit kommt Aquin an die Pariser Universität und reagiert in seinen Vorlesungen auf die Lehre der hiesigen Magister. Im selben Jahre verlässt Pecham die Pariser Universität aus dem gleichen Grund wie vor ihm Rufus im Jahre 1250. Pechams Philosophie konnte vor der Kritik Aquins und Sigers nicht bestehen, ebenso wie es Rufus nach der Kritik Alvernus‘ und Alberts wurde. Aquin repräsentierte eine neue Richtung der Deutung des Aristoteles an der Pariser Universität nach seiner zweiten Ankunft Ende 1269. Daher schlugen sich die jungen Bakkalaurei des Typs Aegidius auf die Seite des Neuen Expositors, und die Modernisten schützten Pecham, wie indirekt auch Bonaventura in den Fastenpredigten (*Collationes*) aus jener Zeit (Kap. 4.1.1) tat. Für Sigers Schule in der Rue du Fouarre war weder der eine noch der andere dieser lateinischen Sophisten akzeptabel. Die Thomisten und die Modernisten waren Averroisten nach dem Avicennismus der Toletaner und vernichteten die christliche Auffassung der Person durch den Zerfall in verschiedene Formen oder sogar Substanzen. Es ist kein Wunder, dass der verwirrte Pariser Bischof Tempier nach dem Zerfall der Metaphysik und der einheitlichen Weltanschauung nicht wusste, was er tun sollte. In diesem modernen Wirrwarr war er nicht allein, was im demnächst zitierten Brief des Generals der Dominikaner aus dem Jahr 1271 mit den Fragen hinsichtlich Seele und Kosmologie belegt, auf welche die Hauptmagister des Ordens antworten sollten. (Kap. 4.5.3). Der Streit zwischen Thomas und Pecham war unausweichlich und knüpfte an Pechams Streit mit Albert dem Großen an. Das polemische Werk *Quaestiones tractantes De anima,* heute bekannt auch als *Quaestiones disputatae De anima*, schreibt Pecham gegen Albert und Aquin spätestens Anfang 1270 in Paris zu Ende (Kap. 4.2.1). Gegen Sigers Auffassung der Ewigkeit der Welt in den QIIIDA (Kap. 4.4.1) polemisiert Pecham im Werk *Quaestio disputata De aeternitate mundi*, welches etwa im Jahr 1271 beendet wurde. Aquin griff Pecham darüber hinaus direkt am Schluss von *De unitate intellectus* als untergeordneten Denker an. Zitieren wir den Schlussteil der Schrift, welcher mit anderen Worten Alberts oben zitierte Position aus dem Kommentar zu *De anima* wiederholt (*scientiam veritatis nec ostendunt nec verbis proporiis attingunt*; OBJ II, Kap. 2.4.3).

„Dies deswegen geschrieben worden, damit alle oben beschriebenen Irrtümer beseitigt werden, aber nicht mit Hilfe kirchlicher Dekrete, sondern durch philosophische Argumente und Schriften. Wenn sich jemand mit einer falschen, nur durch Worte gegebenen Kenntnis brüstet (*falsi nominis scientia*) und etwas dagegen einwenden will, was wir geschrieben haben, soll er sich nicht um die Ecke verstecken und nicht vor Unreifen davon sprechen, welche nicht in der Lage sind, so komplizierte Fragen zu beurteilen (*coram pueris qui neciunt de tam arduis iudicare*). Wenn er den Mut hat, soll er eine Antwort darauf schreiben, was hier gesagt wird, und dann sieht er, dass nicht nur meine Lehre, sondern auch andere Verteidiger der Wahrheit seinen Irrtümern trotzen und seine Unkenntnis korrigieren werden.“ [[288]](#footnote-288)

Der zweimal geschlagene Pecham geht in der Funktion des Magister-Regenten nach Oxford. Nach der Ernennung des Rektors Kilwardby zum Erzbischof von Canterbury (1272) vollendet Pecham die Umwandlung dieser Universität in eine Bastion des Modernismus. Pecham erwähnt in einigen Briefen aus den Jahren 1284–85 den grundlegenden Ideenstreit mit Aquin hinsichtlich der Frage, ob es im Menschen nur eine substanzielle Form gibt, was er im Einklang mit der Lehre des zweiten Averroismus für einen grundsätzlichen Irrtum hielt. Wir wollen uns mit dem wichtigen Brief vom 1. Juni 1285 befassen, worin Pecham die Streitpunkte zwischen ihm und Aquin benennt. Der Brief führt am Anfang als grundlegenden Streitpunkt die von Aquin kompromisslos verteidigte eine substanzielle Form im Menschen an, welche den Kern des Streits zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus bildete. Der Erzbischof von Canterbury verteidigt die Lehre der franziskanischen Schule des zweiten Averroismus in Paris, die Alexander von Hales gegründete und Bonaventura führte (*memorie fratris Alexandri ac fratris Bonaventure et consimilium*).[[289]](#footnote-289) Pecham führt im zitierten Teil des Briefes an, dass die Hauptänderung im von ihm abgelehnten Denken innerhalb der letzten zwanzig Jahre verlaufen sei (*citra viginti annos*). Der Brief wurde im Jahre 1285 geschrieben, was bedeutet, dass der von Pecham geführte Streit nicht nur die Position Aquins um 1270, sondern auch die Kritik Alberts des Großen (*De unitate intellectus*, 1263) und Sigers bis zum Jahr 1266 redigierte Interpretation von *De anima* I–III betraf. Albert publizierte die Hauptschriften gegen den zweiten Averroismus bereits eine Dekade vor Aquin und Siger. Dann folgt in Pechams Brief der doktrinale Teil, welche die Hauptpunkte der Lehre des zweiten Averroismus verteidigte.[[290]](#footnote-290) Der gleich nach dem Dominikaner Kilwardby ernannte franziskanische Erzbischof zitiert in seiner Apologie die Streitpunkte einen nach dem anderen und nach der Reihenfolge der Wichtigkeit. Pecham beginnt mit der Verteidigung der ontotheologischen *resolutio* des Seienden nach dem zweifachen Typ der Regeln und der ihm entsprechenden Lehre über die Exemplaria (*de regulis eternis*). Weiter folgt die Verteidigung des Sinns des durch Belichtung von hinten gegebenen Seienden (*de luce incommutabili*). Dann schützt er den Dualismus der Seele gemäß dem Mix des substanziell gegebenen tätigen und rezeptiven Intellektes (*de potentiis anime*). Schließlich verteidigt Pecham die durch die Form und die Materie der dritten Art gegebene objektive Struktur des Seienden (*de rationibus seminalibus inditis materie*). Diese Streitpunkte wurden zwanzig Jahre nach den damaligen Debatten von Pecham selbst aufgezählt und er betrachtete sie als grundlegende Einwände gegen den damals etablierten Thomismus in Oxford nach der Tradition Grossetestes. Daher akzeptieren wir seine Liste als sachliche Beschreibung ideologischer Auseinandersetzungen zwischen den beiden Schulen. Pechams Lehre muss in dem zeitgemäßen Zusammenhängen im Jahr 1285 gelesen werden. Die von den Dominikanern eingeleitete Rehabilitation Aquins befindet sich zur Zeit der Abfassung des Briefes bereits in vollem Gang, und Albert der Große engagierte sich persönlich gleich nach Thomas‘ Tod (1274). Grossetestes Modernisten verbanden sich mit den ersten Thomisten und modernisierten die avicennistische Metaphysik mit dem Wohlwollen des Erzbischofs Kilwardby hin zum neu aufgefassten Aristotelismus Aquins. Aus ihm wurde der *Expositor Novus* durch Mitwirkung des medial tüchtigen lateinischen Sophisten Aegidius. Die Repräsentanten des zweiten Averroismus gingen nach dem Jahr 1280 in die Defensive über und verteidigten zäh nur noch die Hauptpunkte der von ihnen angeregten Verurteilung vom März 1277. Die Oxforder Sophisten vollzogen ebenfalls die erste Diabolisierung Sigers, welcher sich nach Aristoteles und dem Kommentator zu einem weiteren Sündenbock der hiesigen Modernisten wurde (Kap. 5.5). Der Streit Pechams mit Grossetestes im Stillen vom Dominikaner Kilwardby unterstützten Schule der Thomisten symbolisiert das Schicksal Richard Knapwells in den Jahren 1284–86. Dieser Oxforder Magister griff während der Regentschaft des Erzbischofs John Pecham das franziskanische *Correctorium fratris Thomae* (William de la Mare, 1279) an. Der mutige, die modernistischen Sophismen kritisierende Denker endete ebenso tragisch wie Bacon, Siger und nach ihnen auch Ockham.[[291]](#footnote-291) Im vom analytischen Denken von *Oxfordian Fallacy* und der Schule des zweiten Averroismus beherrschten Oxford wurde Aquins Rehabilitierung im Jahre 1286 vollendet, als das dortige Kapitel der Dominikaner alle Werke Aquins für orthodox erklärte. Aus Pechams Brief geht klar hervor, dass Aquin alle grundsätzlichen Punkte abgelehnt hatte, aus welchen der ontotheologische Bau der Objektivität steht. Ihre moderne Version wurde in den Bonaventura und Pecham gewidmeten Kapiteln analysiert. Das Zeugnis des Franziskaners Roger Marston, einem Zeitgenossen Pechams und ideenhaften Widersachers Aquins aus der Position des zweiten Averroismus zeigt, dass der Schlüsselstreit besonders ST I, q. 85, a. 5–7, betrifft, wo wir eine komplexe Kritik des Augustinismus finden (Grabmann 1906, 70–72). Seh wichtig ist besonders den Teil, wo Thomas die Illumination des Intellektes von hinten ablehnt, die der zweite Averroismus durch Exemplars im göttlichen Denken erklärte.[[292]](#footnote-292) Thomas‘ Position übernimmt der analytische Porretaner und Avicennist Scotus, welcher in vielen Punkten vom thomistischen Zweig von Grossetestes Schule beeinflusst ist. Scotus nimmt die Hauptthese des Thomismus, welche die Illumination des Sinns des Seienden von vorne verteidigt, als authentische aristotelische Lehre. Die Ablehnung der Illumination im Augustinismus erzeugt die scotistische Version des Thomismus (Kap. 5.3.2). Die Zusammenfassung der zitierten Quästion 85 endet mit der Ablehnung des augustinischen Avicennismus aus der philosophischen Position des Aristotelismus. Doch, die Kritik war nicht so radikal gemeint, wie in der Metaphysik von Siger (Kap. 4.4.1). Aquin lehnte prinzipiell jedwede Form des natürlichen Erkennens ab, in welcher der Sinn des Seienden durch Belichtung von hinten gegeben wäre. Die direkte Vision der Exemplars käme der heilvollen Anschauung der Seele in der Ewigkeit gleich. Doch, der Intellekt würde die Exemplars außerhalb der Phantasmen erkennen, was in der irdischen Existenz nicht möglich ist.[[293]](#footnote-293) Die zitierte, gegen die Modernisten konzipierte Quästion 85 betrachtet die natürliche, auf der Grundlage der Illumination gegebene Art und Weise des Erkennens als unmöglich. Eine ähnliche These hatte bereits Thomas-Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen vorgelegt, welcher an der Belichtung von vorne aus Richtung der Phantasmen festhielt. Zitieren wir nun den wichtigen Teil der Sentenzen, welcher in Einklang mit Sigers späterer Interpretation den Modus „*obiective*“ für die Beziehung des im Hinblick auf die Sinne „*separabilis*“gegebenen Intellekt festsetzt. Damit bekannte sich Aquin klar zum Schema des Erkennens, wie es in der Schule des ersten Averroismus festgelegt ist. Dessen Auffassung der Belichtung von vorne folgt jedoch aus den oben angeführten Gründen der irrtümlichen Auslegung des CMDA. Thomas legt bereits in den während seines ersten Aufenthaltes in Paris geschriebenen Sentenzen eine neue Interpretation des dritten Buches von *De anima* vor.

„Und auf diese Weise ist das Verstehen Teil der Übung des Intellekts, da das Körperorgan des Auges gleichzeitig durch die Sehfähigkeit anschaut. So versteht der Intellekt außerhalb des Körpers, weil dessen Tätigkeit keines Körperorgans bedarf. Da dieser Akt des Erkennens jedoch der Gegenstand des Aktes des Verstehens ist (*illud sit objectum operationis*), wie die Sehkraft ohne Farbe nicht zu sehen vermag, vermag der Intellekt auch nicht (*hoc modo*) in der irdischen Existenz des Menschen ohne sinnliche Phantasmen zu verstehen. Das Phantasma verhält sich zum Intellekt wie die Farbe zum Sehen, wie der Philosoph im dritten Buch von *De anima*, Absatz 30, sagt.“ [[294]](#footnote-294)

Nun wird klar, woher Aegidius in seinem Werk *Anonymus Bazán* die Auffassung der Farbe im Widerspruch mit der Auffassung des Diaphanums im CMDA genommen hat (*color est ens reale*, Kap. 4.3.3). Das sinnlich gegebene Phantasma verhält sich zum Intellekt wie die physisch gegebene Farbe zum Sehen. Beiderlei Beziehung ist formal identisch und hat den Charakter eines real kausalen Geschehens auf dem Niveau der ersten Substanzen. Die nächste wichtige Passage betrifft den Vergleich des Intellektes mit dem Sehen, welche dieses Zitat in den Modus der vollen Ähnlichkeit gibt (*hoc modo*). Siger weist diese Auffassung der Äquivalenz des sinnlichen und des intellektuellen Erkennens im Kommentar zu den QIIIDA prinzipiell ab. Boethius von Dacien unterstützte dessen Standpunkt als Autor von *Anonymus Giele*. Der Akt des Verstehens verläuft dank der Immaterialität des Intellektes im Modus der Ipseität (*tertium genus* des CMDA). Da gibt es keine materielle Identität und numerische Individuation des Intellektes, wie es in Aquins avicennistischer Exegese von *De anima* III vorausgesetzt wird. Diese wichtige Auslegung eröffnet Aquins Karriere als *Expositor Novus* bereits in den Jahren 1257–58. Thomas‘ Auslegung wurde von beiden Hauptschulen des ersten und zweiten Averroismus abgelehnt, weswegen der die Pariser Universität im Jahr 1259 verlassen musste. Seine Position wurde schließlich vom ersten Thomisten Aegidius in Schutz genommen, was dessen modernistischen Modifikationen in der Oxforder Handschrift DA I–II darlegt. Sie wandelten Sigers Kommentar des DA I–II in der Münchener Handschrift in die erste Version des offiziellen Thomismus um. Der gänzlich zum Thomismus Aegidius konvertierte folgt Thomas‘ Linie im Geiste des modernisierten ersten Averroismus ab dem Jahr 1268, aber wahrscheinlich schon früher. Seine Konversion zum Thomismus wird in der grundsätzlichen Ablehnung von Avicennas in der Oxforder Handschrift DA III gegebenen *De anima* belegt. Die Konversion zum Thomismus und gegen die Modernisten hängt gewiss mit den Thomas‘ Disputationen *QD De anima* und *QD De potentia* zusammen, welche vor dem Jahr 1268 in Rom ausgetragen wurden. Daher geht Aegidius nach Aquins ersten Vorlesungen an der Pariser Universität (1270) in den Streit mit Pecham und dessen modernistischer Schule in Paris (*Anonymus Bazán*). Aquin kritisierte die Schule der modernen Lateiner aus der Position von Aristoteles‘ *De anima*. Die Auslegung von Siger lehnte die Illumination der Modernisten ab.

Aquins Trennung von den akademischen Illuminaten des zweiten Averroismus war klar und kompromisslos. Der originelle, die Sentenzen *ad mentem Averrois* interpretierende aristotelische Magister konnte nicht am 1255 eingerichteten Mendikantenlehrstuhl lehren, wenngleich er anerkannter Magister Regens der Dominikaner war. Ein weiterer Grund des Weggangs von den Modernisten war die Ablehnung von *Oxfordian Fallacy* als fehlerhafter Auslegung der *Zweiten Analytik*. Aquin verteidigte die ganze Zeit über das Prinzip „ex *inmediatis*“im Hinblick auf die erste Substanz ebenso wie Albert zu Beginn seiner Laufbahn in der Schrift *De homine* (OBJ II, Kap. 2.4.1). Die das hyparchische Primat der ersten Substanz schützende Formulierung lehnte die univoke Vertauschung der ersten und der zweiten Triade der Erkennungsprinzipien ab. Diese Position wurde um das Jahr 1255 in Paris von Rufus und Kilwardby in deren Interpretationen der im Geiste von *Oxfordian Fallacy* gegebenen *Zweiten Analytik* verkündigt. Die klare Ablehnung von *Oxfordian Fallacy* belegt Aquins Kommentar zu *Zweiten Analytik*, welcher am Schluss des zweiten Aufenthaltes in Paris verfasst wurde (1271–72). Zunächst ist das Prinzip „*immediate*“ auf die erste Substanz bezogen, inklusive der aristotelischen Gliederung der Sechsergruppe der Axiome des Erkennens in die primären aus der Realität genommenen drei Prinzipien und in die folgenden drei Prinzipien der formalen Eigenschaften des Urteils (*non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae*).[[295]](#footnote-295) Anschließend besteht dieses so begründete und durch die Prädikation der hyparchischen Kausalität gegebene *medium* des Urteils (*ex causa rei*) als Grundlage des deduktiven Syllogismus (*demonstratione propter quid*).[[296]](#footnote-296) Das Primat der hyparchischen ersten Substanz ist für das wissenschaftliche Erkennen auf grundsätzliche Weise gegeben, was ebenfalls die negative Beziehung Aquins zu allen Illuminationstheorien und zum Status der porretanischen Spezieszeichnet. Die Polemik mit dem zweiten Averroismus betraf die Beziehung der sinnlichen und intelligiblen Spezies welche den von Averroës‘ *proportio* und zugleich die Grundlange der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit bildet. Die Verbindung beider Formen der Speziesstellt einen prinzipiellen Stein des Anstoßes zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus dar. Aquin folgt in dieser Schlüsselfrage eindeutig der Linie des Aristoteles und des CMDA, was die Analyse des Werks *Expositio super librum Boethii De trinitate* zu Tage fördert. Das Werk wurde gleich nach seinem ersten Aufenthalt in Paris, also um das Jahr 1260 verfasst. Aquin beglich gleich nach seinem Abgang aus Paris als Erstes akademische Rechnungen mit den Modernisten um Bonaventura. Das war viel leichter als die Polemik mit Sigers Schule im späteren Werk *Summa contra Gentiles*, wo Thomas die Lehre Avicennas ablehnen musste.

Wir haben die Bedeutung von *De hebdomadibus* bei der Analyse der hypostasierten Auffassung der Existenz Gilberts von Porrée zitiert (OBJ II, Kap. 1.4). Die neue Auslegung von *De hebdomadibus* stand gegen die porretanische Interpretation des Boethius, welcher in Pariser Schulen der *Modernorum* nach dem Jahr 1250 eine wichtige Rolle spielte. Bonaventuras Schule verband Rufus‘ von den Porretanern aus Oxford übernommene analytische Interpretation mit der in der avicennistischen Schule Philipps des Kanzlers dargereichten Lehre über die Transzendentalien. Aquin wusste ebenso wie Bischof Alvernus im Zug gegen die Schule der Grammatiker sehr wohl, wo und wie die essentialistische und hypostasierte Auffassung des Seienden der dritten Art entstanden war. Daher bettete er in die Auslegung von Boethius‘ Text *De hebdomadibus* eine neue Regele gegen Gilberts Interpretation der *Dritten Regel* ein. Aquin setzte den metaphysischen Unterschied zwischen der Existenz in der Realität und der intentional erkannten Essenz im Denken fest (*diversum est esse et id quod est*).[[297]](#footnote-297) Die Kommentatoren bemerkten, dass diese Formulierung nicht Boethius‘ Originalwerk vorkommt (Wippel 2000, 99). Aquins Auslegung des Boethius knüpft an Blunds Deutung der Intentionalität nach *De anima* (OBJ II, Kap. 2.1.2) und an das Primat des *actus essendi* der ersten Substanz nach Averroës‘ Deutung der Metaphysik an. Aquin verteidigt mit Hinweise auf die Metaphysik des Kommentators die Belichtung des Sinns des Seienden aus Richtung der aktuell gegebenen ersten Substanz und er unterscheidet sie vom Sein der Universalien. Am Ende seines ersten Pariser Aufenthaltes trennt Aquin sich grundsätzlich von Bonaventuras Modernisten. Die finale Ablehnung des Seienden der dritten Art ist im Werk *Expositio super librum Boethii De trinitate* enthalten, welches nach den Studien in Paris (ca. 1261) verfasst wurde.

„Die so abstrahierten universellen Begriffe können auf zweierlei Weise bestimmt werden. Zuerst dergestalt, dass sie an sich genommen werden (*secundum se*), also ohne Beziehung zur Bewegung und ohne durch die erste Substanz gegebene Bestimmung (*sine motu et materia signata*). Dann aber existieren sie nicht anders als durch das Sein, welches sie in unserem Intellekt liegen haben (*secundum esse quod habent in intellectu*). Im zweiten Sinn ist deren Bestimmung an die reale Sache gebunden, deren Bestimmung sie ausdrücken (*ad res, quarum sunt rationes*). Die Dinge sind in der Materie vorhanden und haben ihre eigene Bewegung. Dann sind die Begriffe durch das Erkennen dieser Dinge vorhanden, weil jedes Ding durch seine Form erkennbar ist.“ [[298]](#footnote-298)

Thomas trennt die Definition des auf die erste Substanz bezogenen Seienden von den abstrakt und *secundum se* im universellen Modus gegebenen *rationes*. Das Sein kann nicht die höchste Gattung sein, weil die Gattungen keine reale Existenz haben. Das gilt auch für Rufus‘ Seiendes der dritten Art. Die Erforschung der Metaphysik muss den Weg des aktuellen, im aktuell vorhandenen Einzelding gegebenen Seienden gehen (Aristoteles‘ τόδε τι). Die universellen Bestimmungen sind lediglich in der Seele, doch sie tragen außer der abstrakten Bedeutung auch die im Modus der Übereinstimmung mit den realen Dingen gegebene Wahrheit (*comparantur ad res, quarum sunt rationes*). Aquin reagiert kritisch auf die Verbindung von Essenz und Existenz im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* nach Rufus und Kilwardby. Sie hoben das Primat der Existenz auf, und führten in die kategoriale Prädikation die univok der zweiten Substanz und dem Akzidens zugerechnete Essenz ein (OBJ II, Kap. 3.4.2). Thomas‘ Auffassung entspricht in den Grundzügen Averroës‘ Metaphysik, welche die univoke Metaphysik der neuplatonischen *Modernorum* ablehnte. Darin stimmt er mit der Schule Sigers überein. Wegen der Konkordanz beider Lehren sieht er nicht den Unterschied zwischen der Metaphysik des Averroës und der Avicennas ebenso klar und kritisch wie Siger (Kap. 4.4.1). Das Scheiden von allen Formen des *tertium* *ens* war dadurch gegeben, dass Aquin jedwede auf der logischen oder mathematischen Abstraktion basierende Metaphysik ablehnte. McInerny wies nach Gilson noch einmal auf den Unterschied zwischen Aquin und den Avicennismus hinsichlich der logischen Abstraktion und der Existenz der realen Sache hin.[[299]](#footnote-299) Das Primat der ersten Substanz ist in der Ordnung der hyparchischen Aktualität nicht mit dem objektiv aufgefassten Sein in Gestalt der Amphibolien und Transzendentalien vereinbar. Daher haben die Schlüsseltermini des metaphysischen Erkennens (*abstractio*, *separatio*, *resolutio*) für Aquin eine völlig andere Bedeutung als im zweiten Averroismus. Die Grundlagen des thomistischen Aristotelismus sind in den drei Quodlibetal-Debatten (*Quodlibet VII, VIII, IX*), die Aquin in den Jahren 1256–58 nacheinander in Paris diskutierte, deutlich erkennbar. Hinsichtlich der Polemik mit der Schule des zweiten Averroismus, die den universellen Hylemorphismus verteidigte, sind aus den zitierten Werken folgende Teile wichtig: *Quodlibet* VII, q. 1, a. 1–2 (Trennung von Augustinus in der Frage des Erkennens); *Quodlibet* VIII, q. 1, a. 2 (Kritik an Bonaventuras Exemplars im göttlichen Denken); q. 2, a. 2 (Kritik an den autonomen Speziesbei *Nominales*); q. 8 (Ablehnung der kausalen Wirkung des Höllenfeuers als *poena igni*); *Quodlibet* IX, q. 4, a. 1 (Ablehnung der Materie für die Engel). Eine ebenso nicht verhandelbare Haltung nahm Aquin gegen die Assimilationstheorie der Wahrheit in der Schule der *Modernorum* ein. Das zeigen die Pariser Disputationen, welcher der Frage der Wahrheit der *Quaestiones disputatae De veritate* gewidmet sind (1256–59). Dieses Werk lehnte das direkte Erkennen der Einzeldinge im menschlichen Intellekt ab und erkannte lediglich das indirekte Erkennen an. Der Schlüsselteil der Antwort weist auf den Unterschied zwischen der realen Form der ersten Substanz und der im Erkennen gegebenen intellektuellen Form hin.[[300]](#footnote-300) Jede erkannte Form besitzt universellen Charakter, und die Form der ersten Substanz ist in ihrem eigenen Wesen nicht erkennbar. Thomas lehnte die spekulative Auffassung der *Modernorum* ab, weil der Intellekt nur über die Phantasmen erkennt und die von ihm erkannten Formen nicht als Seiende der dritten Art in der Realität enthalten sind. Das Primat des *actus essendi* der ersten Substanz determiniert die Grundauffassung der Seele, welche wir zusammengefasst im *Quodlibet* X finden. Das Werk ist am Ende des ersten Aufenthaltes in Paris in den Jahren 1258–59 entstanden. Einzig bei Gott sind die Essenz und der Akt des Seins identisch. Daher müssen wir in der menschlichen Seele den Akt der Existenz der Seele und deren Potenz klar voneinander unterscheiden (*impossibile est quod anima sit suae potentiae; Quodlibet* X, a. 3, resp.). Thomas muss ebenso wie der CMDA und Siger den realen Verlauf des Erkennens erforschen, welcher im Modell der aristotelischen Übereinstimmung und somit durch Belichtung von vorne aus Richtung der mit den Sinnen wahrgenommenen ersten Substanz gegeben ist. Das Erkennen bezieht sich als Akt und Potenz auf die reale Person. Der Mensch wird als Substanz aus der Sicht der *operatio* zum einen als Akt und zum anderen als Potenz manifestiert. Damit sind die Möglichkeit der Pluralität der Potenzen der Seele und deren aktuelle Einheit im Rahmen der hylemorphischen ersten Substanz gegeben. Zudem gilt die These aus *De anima*, dass die Materie nur zu den ersten Substanzen gehört und niemals zu den im Intellekt gegebenen Universalien.

Aus der vorliegenden Argumentation wird klar, dass Sigers Schule in Aquin während dessen erstem Aufenthalt in Paris einen starken Anhänger hatte, sofern wir dessen Deutung des averroistischen Averroës außer Acht lassen. Siger betrachtet bei der Abfassung der QIIIDA diesen Dominikaner zusammen mit Albert als einen in der Philosophie herausragenden Mann (Kap. 4.4.3). Die zitierten Kommentare des Boethius und aus dem *Quodlibet* belegen die Trennung Aquins von der Schule des zweiten Averroismus. Thomas reiste nach der Erlangung des Magistertitels der Theologie aus Paris ab (ca. 1256). Er war zusammen mit Bonaventura ins Konsortium der Pariser Magister aufgenommen (1257). Nach der Trennung von den Modernisten entsteht das wichtige theologische Werk *Summa contra Gentiles* (1261–63). Dieses Traktat ist grundsätzlich gegen die problematischen Konsequenzen von Avicennas Metaphysik in der Fassung der neuplatonischen Toledischen Schule gerichtet. Gegen die logische Notwendigkeit und die Theorie der Komitation wird die göttliche Schöpfung als freie Tätigkeit betont, welche von Gott als gänzlich abgetrennte erste Causa ausgeht. Thomas wiederholte die Kritik an der metaphysischen Emanation während seines Aufenthaltes in Rom, wobei er das Prinzip der metaphysischen und logischen Äquivalenz zwischen Ursache und Wirkung ablehnte. Die Ursache hat den ursprünglichen Status des Seins in der Realität und unterschiedet sich durch diese Priorität in der Ordnung des Seins von der univoken Beziehung zwischen Ursache und der in der logischen Abstraktion gegebenen Wirkung.[[301]](#footnote-301) Der Schutz des metaphysischen Dativs verunmöglichte die Mythopoetik der Modernisten, welche dank der logisch fähigen Furien auf der Leiter des Seienden wie die Engel und der damals „exsistierende“ moderne Gott hinauf und hinunter zirkulieren. Im Aristotelismus zirkuliert der wissenschaftliche Intellekt dank der Determinierung aus der Realität nur in eine Richtung, weil nur die ersten Substanzen über eine Kausalität verfügen. Aus der ewigen göttlichen Intention als absolut einfacher, im Modus der metaphysischen Abstraktion begriffener Form lassen sich die realen Wirkungen nicht deduzieren. Die Schöpfung würde als willentliche und gratuite *creatio ex nihilo* nicht länger gelten, weil die Deduktion des erschaffenen Seienden in der Ordnung der emanativen Notwendigkeit verliefe. Die Allmächtigkeit der logischen Deduktion war und ist schon seit Grossetestes Zeiten ein typischer Irrtum im Modus von *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, Kap. 3.1.1). Laut der *Zweiten Analytik* ist klar, dass die Kausalität auf dem Niveau der ersten Substanzen nicht logisch, sondern lediglich real-kausal notwendig ist. Die in der Schöpfung gegebenen ersten Substanzen weisen auf Gott als eine gänzlich abgeteilte Substanz mit der Fülle des Seins hin, welche außerhalb unseres Erkennens und unserer Logik agiert. Ein ontotheologischer Bau à la Avicennas Komitationsmetaphysik ist für die christliche Theologie ausgeschlossen. Zwischen Gott und der Schöpfung existiert kein *tertium ens,* welches eine univoke Struktur der hypostasierten Komitationen auf die Art des zweiten Averroismus erschüfe. Aquin schaffte die Projektion der Modernisten ab. Die Übertragung der Ideen aus dem Illuminatendenken in die göttliche Psychologie ist ein Irrtum. Gott muss strikt von der Schöpfung getrennt werden. Deshalb ist kein objektives Konzept zwischen Gott und der Schöpfung wie in der Ontotheologie Bonaventuras und später Duns Scotus‘ möglich. Die Auffassung der Schöpfung als notwendiger Komitation rief einen grundsätzlichen Angriff seitens Alberts, Bacons und Aquins auf deren *Lateiner* genannten Zeitgenossen hervor, welche dieses Szenarium direkt aus Avicennas Prädikation *in artificialibus* genommen hatten. Die Emanation der Formen nach Avicennas stellte die Auffassung Gottes als eines tätigen kosmischen Intellektes in Gestalt des *Dator formarum*. Die avicennistische Auffassung vom modernistischen Gott gefährdete das Trinitätsdogma und damit auch die Identität der Person. Gottes Sein wurde durch das Schema des natürlichen Erkennens mit dem abgeteilten kosmischen *intellectus agens* zusammengeschlossen. Der Tod des modernen Gottes ist in diesem Szenarium ganz unausweichlich. Wie wir wissen, haben die Modernisten im lateinischen Westen gesiegt und Gott der *Modernorum* ist tot. Die erste Matrix hat gezeigt, dass Al-Ghazali und Averroës in der Falsafa aus der gleichen Position Avicenna kritisierten wie Aquin. Die lateinischen *Moderni* aus Oxford verbanden die Emanation der Formen (*processio*) vom kosmischen tätigen Intellekt darüber hinaus mit der objektiv aufgefassten Materie im Modus des universellen Hylemorphismus. Der zweite Averroismus passte das Emanationsschema für die objektive göttliche Intentionalität an, in welcher das intentionale Erkennen der Exemplaria eine direkte Emanation der Formen ersetzte. Siehe Bonaventuras und Pechams *similitudo* zwischen Gott und der Schöpfung, welche der zweite Averroismus univok und objektiv nach Anselms Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* nahm. Thomas lehnte bereits während seines ersten Pariser Aufenthaltes die Auffassung der Materie als eines Seienden der dritten Art vehement ab.[[302]](#footnote-302) Die Frage der durch Bonaventuras objektive Formen des Seienden der dritten Art gegebenen Emanation (*rationes* *exemplares*, *rationes seminales*) wurde abermals in den *Quaestiones disputatae De potentia* (1265–66) erläutert. Thomas lehnte während seines ersten und auch zweiten Aufenthaltes in Paris auch grundsätzlich den universellen Hylemorphismus ab, weil dieser die klassische Metaphysik und die auf ihr errichtete Theologie aufhob. Die Materie ist stets an den Körper gebunden. Daher sind die immateriellen Substanzen und die kosmischen Intelligenzen nicht aus Stoff zusammengesetzt. Der Streit mit dem zweiten Averroismus bezüglich der Art und Weise der Existenz der Geisteswesen wurden in den Disputationen der *Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis* (1267–68) und in der späteren Schrift *De substantiis separatis* (1272‒73) erörtert. Aquin stimmt den Grundthesen des zweiten Averroismus nicht zu. Die modernen *Nominales* haben das Primat des Seins in Essenz und Form und nicht in der Existenz der ersten Substanz. Damit galt die klassische Metaphysik nicht länger. Die univoke Auffassung der Essenz bedeutet, dass sie sowohl in der ideellen als auch in der realen Bedeutung genommen wird. Diese sophistische Mischung aus erster und zweiter Substanz ersetzt die erste Substanz im Rahmen der zweifelhaften ontotheologischen Struktur der Metaphysik der arabischen und jüdischen neuplatonischen Aristoteliker. Die Moderne hob die christliche Theologie der Schöpfung *ex nihilo* auf, weil die Univozität in der ersten und exemplarischen Sphäre der gleichzeitig als Potenz und als Aktualität gegebenen göttlichen Objektivität. Aquin lehnte es ab, in Gott den modernen Mix aus Potenz und Aktualität einzufügen. Den averroistischen Cocktail aus kosmischem tätigem und potenziellem Intellekt versetzte er einen Stock tiefer auf dem Niveau der erschaffenen kosmischen Intelligenzen. Aquin bekannte sich im Kommentar *Expositio super librum Boethii De trinitate* zu Alvernus‘ Schule des ersten Averroismus, wie es auch Albert in seiner Schrift *De homine* eine Dekade zuvor getan hatte. Thomas‘ Kritik an der Ontotheologie der avicennischen Modernisten entspricht Alvernus‘ Kritik an den *sequaces Aristotelis*. Die univok aufgefasste Materie des zweiten Averroismus hat Individuationsfunktion auch für die reinen Geisteswesen und die kosmischen Intelligenzen. Solche Auffassung hob die spezifische, an die sinnliche Art und Weise von Erkennen und Existenz gebundene Stellung des Menschen im Kosmos auf. Dadurch ist laut Thomas die christliche, durch die Inkarnation gegebene Auffassung des Menschen gefährdet, weil der Mensch dann keine spezifische hylemorphische Substanz mehr wäre. Die univoke Materie erzeugte eine ontotheologische Konstruktion der Metaphysik als Pseudo-Theologie, welche auch Gott selbst und dessen Denken in den Bereich des menschlichen Erkennens mit einschlösse. Daher gilt, dass jede dieser Thesen die Möglichkeit der aristotelischen Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung von Intellekt und Ding aufhebt.

Deshalb musste Thomas sich durchlaufend auch mit der Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung auseinandersetzen, welche er gleich am Anfang mit Rücksicht auf die Interpretation des Aristoteles seitens des Kommentators erörterte. Schon im Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen wies Aquin Rufus‘ „*concretum*“als avicennistisches Sein der dritten Art unter Berufung auf Averroës‘ Ablehnung von Avicenna klar zurück.[[303]](#footnote-303) Aquin lehnte jedwede Möglichkeit der direkten Verbindung des Wortes mit der externen Realität ab. Die Bedeutung nicht wie bei Avicenna und weiter bei Rufus im Modus „*concretive*“ gegeben (OBJ II, Kap. 3.3.3). Die Seienden der dritten Art sind nicht möglich, weil sie dazu keine Grundlage haben. Rufus‘ univok aufgefasste Spezies spiegelt die Realität im objektiven Modus der *rectitudo* wider, weil sie gleichzeitig partikulär und universell war. Die erkannte Spezies existiert laut Aquin nur im Denken und kann kein Seiendes der dritten Art sein, welches im Akt der modernen Denudation der Realität auf reine Formen betrachtet wird. Der Intellekt kann die intelligiblen Formen nicht durch direkten Einblick in die Essenz erkennen, sondern nur mittelbar durch sinnliche Phantasmen. Thomas behauptete in der Linie des Alvernus, dass das menschliche Erkennen sich prinzipiell vom Erkennen der abgetrennten, durch den voll aktuellen *intellectus agens* definierten kosmischen Intelligenzen unterscheidet. Diese Position der durch Belichtung von vorne, aus Richtung der sinnlichen ersten Substanzen wird grundsätzlich im Kommentar zu Boethius‘ Schrift *De trinitate* verteidigt.[[304]](#footnote-304) Der Intellekt abstrahiert lediglich aus der Realität (*intellectus communiter abstrahit a materia signata et condicionibus eius*). Daher existiert keine abstrahierte oder denudierte Materie der dritten Art, welche die Grundlage eines wissenschaftlichen Beweises bildete (*non autem a materia communi in scientia naturali*). Der menschliche Intellekt ist primär passiv, und die Seele muss als *tabula rasa* durch externe erste Substanzen determiniert werden, wobei diese zunächst durch die sinnlichen Phantasmen erkannt werden. Das menschliche Erkennen ist an den Prozess der Abstraktion von der hylemorphischen ersten Substanz durch den *intellectus possibilis* gebunden. Boethius‘ zitierter Teil legt den Grund dar, warum Aquin sich am Ende seiner Pariser Studien von der Grundausrichtung in Avicennas Metaphysik trennte, welche direkten Einblick in die Speziesder dritten Art postuliert. Aquin begriff zu dieser Zeit, dass der Neuplatonismus der Toledischen Schule im Widerstreit zu den Grundprinzipien der christlichen Theologie steht. Deshalb musste er schließlich zwischen der Metaphysik des Averroës und des Avicenna wählen, was im Werk *Summa contra Gentiles* durch die Verteidigung Gottes als freier und abgetrennter *causa prima* dargelegt wird. Die gleiche Stellung finden wir in Averroës‘ großem Kommentar zur *Physik* und zur *Metaphysik*. Während der Pariser Zeit verteidigte Thomas die volle Übereinstimmung der beiden Metaphysiken. Am Ende dieser Periode übernahm er ausdrücklich die Metaphysik des Kommentators, wandelte sie aber in den thomistischen Aristotelismus um. Gott erkennen wir durch den natürlichen Verstand als erste Ursache in der Ordnung der schöpferischen Kausalität. Deshalb sehen wir nicht objektiv in dessen Psychologie und Denken. Die Schöpfung bildet das Grundprinzip des Seins und des *per prius* gegebenen Erkennens. Die durch die in der Schöpfung erkennbare Kausalität gegebenen Wege des Verstandes zu Gott Stellen das einzige mögliche wissenschaftliche Erkennen Gottes gemäß der *Zweiten Analytik* dar. Unser Erkennen erzeugt das *medium* des Syllogismus dank der realen Kausalität der ersten Substanzen. Dem zufolge haben die Wege des Verstandes zur Ersten Ursache wissenschaftliche Gültigkeit und schließen zugleich die Univozität jedweden gemeinsamen Konzeptes des Seienden zwischen Gott und Mensch aus. Diese Auffassung entspricht dem Begriff *dalā'il* in Averroës‘ Metaphysik, welcher auch Sigers Interpretation von *De anima* schützte (Kap. 4.4.1). Die gesamte Zusammenfassung von Thomas‘ Lehre in der Frage der Belichtung des Seienden von vorne aus Richtung der realen ersten Substanz zeigt die integrale Auffassung des ersten Averroismus, welche auch in den späteren Werken unverändert blieb.

Die Hermeneutik datiert die neue Etappe des Thomismus in den halbjährigen Aufenthalt im päpstlichen Orvieto (Herbst 1262 – Februar 1263), wo sich zur selben Zeit auch Albert aufhielt. Aquin hatte die Möglichkeit, Alberts Deutung des Erkennens gemäß dem CMDA und dessen Kritik an den *Modernorum* ausführlich kennen zu lernen. Nach diesem Zeitraum trennt sich Thomas definitiv von Avicennas Schema des Erkennens und übernimmt Aristoteles‘ Auffassung in *De anima*, welche an den rezeptiven und den synthetischen Intellekt gebunden ist, welcher nur dem Menschen angehört. Diese Veränderung findet in *Summa contra Gentiles* ihre Bestätigung. Darin trennte Thomas mit Hinweise auf die Interpretation des Averroës in Blunds Schule die avicennistische *vis aestimativa* als bloße tierische Fähigkeit vom menschlichen Erkennen und begreift die *intentio* im Rahmen des immateriellen *intellectus possibilis*, d. h. in Gestalt der individuellen Synthese der intelligiblen Spezies.[[305]](#footnote-305) Aquin passte während seines Aufenthaltes in Rom die Auffassung der Metaphysik nach Albert an, lehnte aber deren positive Akzeptanz von CMDA ab. Die im Begriff *intellectus speculativus* nach dem CMDA verborgene Synthese half Albert (OBJ II, Kap. 2.4.2) bei der Klärung der Frage der Einheit des Intellektes etwa um zwei Jahrzehnte früher, als Siger es durch seine brillante Interpretation des CMDA tat. Thomas nahm jedoch Alberts Auffassung der Wahrheit wie Averroës‘ *consimilitudo* an und optierte somit für die aristotelische Auffassung der ersten Wissenschaft als eine an die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit anknüpfende „Meta-Physik“. Auch er erkannte an, dass Avicennas Projekt der Metaphysik nicht in ausreichendem Maße wissenschaftlich ist, weil es unter der außerhalb der ersten Substanz genommenen Hypertrophie der Essenz leidet. Die Metaphysik kann nicht vom abstrakt aufgefassten *ens commune* ausgehen, sondern lediglich von der existenten ersten Substanz. Das wollte der zweite Averroismus der *Modernorum* nicht sehen und sieht es bis heute nicht. Daher nahm Aquin bereits im Kommentar zu den Sentenzen dem Erkennen nach Averroës‘ Metaphysik. Es kommt von den ersten Substanzen, welche wir durch deren reale kausale Wirkung auf die Sinne erkennen. Dadurch ist es möglich, das Erkennen Gottes durch den natürlichen Vernunft zu errichten, welcher durch die Wirkung der ersten Ursache gegeben ist. Dann, die reale (aber für uns im diesem Modus nicht erkennbare) Substanz des Unbeweglichen Bewegers in *Metaphysik Lambda* zu finden ist. Die Hermeneutik unterscheidet im Werk des späten Aquin zwei Perspektiven des metaphysischen Einblicks (*resolutio*). Der erste Einblick in die Einheit des Seienden geht von Avicenna aus und hält sich an das Primat des Seins in der Ordnung des Erkennens (*quod primo cadit in intellectu est ens*). Avicennas Auffassung der Metaphysik ist nötig im Hinblick auf den formal bestimmten Sinn des Seienden als dem allgemeinsten Prinzip des Erkennens (*ens inquantum ens, ens commune*). Wenn sich diese Definition der Einheit des Seienden wie im zweiten Averroismus und weiter bei Duns Scotus *absolute* genommen wird, dann wird das Sein zur höchsten univoken Gattung wie im Neuplatonismus. Das ist sowohl laut Aristoteles als auch nach dem ersten Averroismus inakzeptabel, weil die ersten Prinzipien des Seins auf dem Niveau der metaphysischen Abstraktion einzig durch die reale erste Substanz erforschbar sind und univok lediglich bis auf das Niveau der an die zweite Substanz gebundenen Gattung prädiziert werden. Aquin nahm diese Grundprinzipien der Schule der ersten Averroismus an und lehnte die Grundthese von *Oxfordian Fallacy* vollumfänglich ab, was auch der oben angeführte Pecham in seinen Briefen konstatierte. Die erste Philosophie erkennt das kategorial prädizierte Seienden in der Ordnung der wissenschaftlichen *demonstratio* gemäß der *Zweiten Analytik* nur durch die reale Substanz. Aquins abschließender Kommentar zu Aristoteles‘ Metaphysik (*Expositio libri Metaphysicae*, ca. 1273) zeigt klar, dass die Entwicklung seines Denkens in der Frage der Prinzipien der ersten Wissenschaft über das Seiende von Avicenna zu Averroës ging, welcher eine thomistische Verkleidung erhielt. Thomas arbeitete diese Interpretation während seines ersten Aufenthalts in Paris aus und geriet dabei in Konflikt mit den Meistern der Rue du Fouarre und mit der modernistischen Schule Bonaventuras.

### 4.5.2 Formale Einheit von Person und Intellekt

Die Zeit von Aquinas erstem Aufenthalt in Paris ist bisher nicht im Rahmen der Debatten zwischen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus untersucht worden. Die thomistische Schule kann es nicht tun, weil sie zum objektiven Strömung des zweiten Averroismus gehört, die Aegidius gründete. Aquins Kritik am zweiten Averroismus wird um die Entstehung der averroistischen Interpretation des CMDA gemäß dem Avicennismus der Toledischen Schule ergänzt. Die Schule der Modernisten und Avicennisten stieß indes im Werk *Summa contra Gentiles* auf Ablehnung, weil die objektive Deutung Gottes und der Schöpfung das Wesen der christlichen Theologie gefährdete. Eine wichtige Synthese des Erkennens nach dem ersten Averroismus wird in den *Quaestiones disputatae De potentia* (ca. 1265–66) dargeboten, als sie an der päpstlichen Kurie in Rom vorgetragen wurden. Diese Schrift kannte sowohl Siger als auch Aegidius, und beide Denker reagierten darauf in deren Kommentaren zu *De anima*. Siger schrieb vielleicht den versöhnlichen Teil von DA I–II in der Münchener Handschrift nach der Lektüre von *De potentia*, weil die Auffassung der Spezies und der Intentionalität in dieser Schrift im Großen und Ganzen mit der Auffassung des CMDA übereinstimmt. Die hervorrragende Studie über das dichterische Werk *Liber de statu Curie Romane* (geschrieben etwa 1261–65) kommentiert die Debatten am päpstlichen Hof in Italien (Orvieto, Viterbo, Anagni) zur Zeit Urbans IV, welche auch nach dessen Tod (†1264) weitergingen. Die kurialen Debatten der Jahre 1260–70 betrafen hauptsächlich die Ewigkeit der Welt nach Aristoteles und entsprachen den Debatten und dem Geschehen an der Pariser Universität (Grauert 1912, 116–47). Thomas‘ Schrift *De potentia* stellt eine grundlegende Polemik mit dem zweiten Averroismus in mehreren Fragen vor. Die Disputationen lehnten jede Möglichkeit von *tertium ens* ab und verursachen daher die Zerstörung der modernistischen Ontotheologie als Ganzes. Avicennas Metaphysik basiert auf der falschen Eindeutigkeit zwischen der göttlichen Intentionalität und der nachfolgenden Schöpfung. Aristotelische Metaphysik folgt dem metaphysischen Dativ und der Imposition nach dem Prinzip „*ex inmediatis*““. Daher kann der Unterschied zwischen dem göttlichen Akt und der nachfolgenden Schöpfung durch keine Art von *tertium ens* aufgehoben werden. Wichtiger Teil der Schrift beinhaltet den ersten Angriff auf die ontotheologische Form der Metaphysik der *Modernorum* in Bonaventuras Schule (*hoc a magistris erroneum est iudicatum*).[[306]](#footnote-306) Thomas lehnt die Möglichkeit der Univozität gemäß der modernen *Nominales* ab und kritisiert deren univoke Auffassung der Essenz (*De potentia,* q. 7, a. 6, resp..). Dadurch kam die aristotelische Frage der Ewigkeit des Kosmos zur Spreche, wobei Aquin mit Pecham aneinandergeriet. Thomas‘ Position war im Hinblick auf die immateriellen kosmischen Substanzen Sigers ähnlich, welcher ebenfalls die Individuation der kosmischen Intelligenzen mit Hilfe der Materie der dritten Art ablehnte. Philosophisch gesehen besteht kein Widerspruch in der Ewigkeit der erschaffenen Seienden im Hinblick auf die christliche These der *creatio ex nihilo*. Diese Seienden sind „*ab alio*“ d. h. vom Schöpfer gegeben und beinhalten daher eine spezifische Form der Potenz, welche an die kosmische intelligible Form anknüpft. Darüber hinaus sind sie im Hinblick auf ihre rein geistige Natur auch ewig (*De potentia*, q. 3 und 14, resp..). Die Ewigkeit der intelligiblen Formen warf ein weiteres strittiges Thema zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus auf, und das war und ist die Stellung der intellektuellen menschlichen Seele. Die römische Disputation *De potentia* erfasst den resultierenden Zustand des Erkennens der *anima intellectiva* zur Zeit der Publikation von Sigers Werk QIIIDA, und in vielen Punkten stimmt sie mit ihm überein. Thomas verteidigte die Auffassung der Abstraktion nach dem ersten Averroismus bereits während seines ersten Aufenthaltes in Paris in den Jahren 1257–59, wobei er in Boethius‘ Kommentar zur Dreieinigkeit auf ähnliche Weise argumentierte, wie Siger gegen die modernen Porretaner aus Bonaventuras und Kilwardbys Schule kämpfte. Die römische Disputation erörtert erneut die Grundfrage des Kommentars zu Boethius‘ Kommentar zu *De trinitate*, d. h. das Erkennen der drei göttlichen Personen mit dem menschlichen Intellekt. Die Modernisten hoben Boethius‘ Definition der Person als einheitlicher Substanz auf und führten in Gott die objektive Vielheit der verschiedenen Intentionen und Potenzialitäten ein. Die Anthropomorphisierung Gottes und die nominalistische Abschaffung des Dogmas der Dreieinigkeit waren im damaligen päpstlichen Rom nicht gerade eine populäre Innovation. Die Modernisten hatten in den Jahren 1260–70 lediglich in Oxford gewonnen und führten in Paris zu dieser Zeit einen entscheidenden Ringkampf um die Beherrschung der Universität. Die Schrift *De potentia* lehnt jedwede Anthropomorphisation Gottes ab. Der die Möglichkeit der Objektivität in Gott aufhebende Schlüsselsatz ist durch die Ablehnung jedweder passiven Funktion im göttlichen Sein gegeben (*in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia*).[[307]](#footnote-307) Ohne diese Funktion kann jedoch die ontotheologische Psychologie, welche objektive Exemplaria als passiven Gegenstand der göttlichen Intentionalität produziert, nicht funktionieren. Aquin kritisiert die Sphäre der göttlichen Objektivität auch noch aus einem anderen Grund, welchen vor ihm bereits Abelard gegenüber den Neuplatonikern aus Gilberts Schule klar gesehen hat (OBJ II, Kap. 1.3). Durch die Einführung der Objektivität ins göttliche Sein wurden die Personen in der Dreifaltigkeit nicht länger im Rahmen der *relatio* definiert, wobei diese an den autonomen *actus essendi* der Person als unteilbare Substanz gebunden ist. Die objektivierten Personen der Trinität in der Form der potentiellen Essenz oder Intention gelangten in den Bereich der arianischen oder sabelianischen Häresie. Auf dasselbe Problem werden die Modernisten von Aquin hingewiesen, weil deren Auffassung der Person lediglich intentional begründete Beziehungen hineinträgt (*realis relatio intelligi non possit*).[[308]](#footnote-308) Die nominell definierten Beziehungen der Personen in der objektiven göttlichen Dreifaltigkeit enden im porretanischen Tritheismus oder im strikten Monotheismus ohne Unterscheidung der göttlichen Personen. Die Einheit der realen Person wurde ebenso wie zu Anselms Zeiten zur Schlüsselfrage der trinitären Theologie und setzte damals wie heute eine grundlegende Kritik an der Pluralität der substanziellen Formen im Menschen voraus. Deshalb verschärfte sich der Ideenkampf in Paris in den Jahren 1270–77 derart und daher wurde Aquin aus dem päpstlichen orthodoxen Italien in frisch modernistisches und schon total verwirrtes Paris entsandt. Der Schluss des Siger gewidmeten Kapitels legte dar, dass am Lehrstuhl der Mendikantenorden um das Jahr 1270 die erste sichtbare Agonie des modernen Gottes einsetzte. Die Porretaner und die *Nominales* zur Zeit Abelards bereiteten die Einmarch dieses Idols vor, indem sie eine sophistische Form der modernen Metaphysik einführten (OBJ II, Kap. 1.3). Die Auflösung der einheitlichen Natur der Person aufgrund der Sophistik der Modernisten grenzte an Häresie und gefährdete das grundlegende christliche Dogma. Durch den Zerfall der Person war nämlich das Dogma der Dreifaltigkeit gefährdet. Diese Tatsache stört niemanden mehr im Zeitalter des vollendeten metaphysischen Nihilismus und nach dem Tode des modernen Gottes.

Bonaventuras Schule fasste die Dreifaltigkeit im Modus der analogischen Objektivität mit dem menschlichen Erkennen im Modus der *regula agentis increati et creati* auf (Kap. 4.1.2). Aquins Disputationen analysierten hingegen in Italien den Verlauf des menschlichen Erkennens nach der Lehre der aristotelischen Modisten, weil sie sich von der univoken Ontotheologie des zweiten Averroismus gelöst hatten. Der zentrale Teil des theologisch ausgerichteten Traktats *QD De potentia* beschreibt, wie das Wort im menschlichen Erkennen entsteht und worin die Beziehung unseres Erkennens zur äußerlichen Realität besteht. Diese den Verlauf des Erkennens analysierende Passage beschließt die erste Etappe von Thomas‘ Denken hinsichtlich der Einheit der Person und des Intellektes und prägt seine Deutung des Erkennens bis zur Herausgabe der Schrift *De unitate intellectus* (1270). Das Zitat definiert zunächst die vier Grundebenen, auf welchen das Erkennen schrittweise stattfindet. Vorbild ist die von Albert beschriebene Gradualität in *De homine* (*quatuor sunt gradus*; OBJ II, Kap. 2.4.2). Das Schema verließt jedoch die avicennische Klassifizierung der objektiven Formen des Intellektes und arbeitet lediglich mit dem dualen Schema der Blund’schen aristotelischen Schule im Modus von Akt und Potenz. Auf diese Weise wird der Prozess des Erkennens nach den drei Spezies des Intellektes beschrieben, wie wir es auch bei Albert finden. Lesen wir nun die wichtigsten Teile, die den Erkenntnisakt erklären, indem wir einen Satz nach dem anderen nehmen (*Quaestiones disputatae De potentia*, q. 8, a. 1).

„Das Verstehen hat im Menschen vier Stufen: die Sache, welche erkannt wird; die intelligible Spezies, durch welche sich der Intellekt aktuell wird; der eigene Akt des Verstehens; das universelle Konzept des Intellektes.“[[309]](#footnote-309)

Die erkannte Sache bildet die finale Ursache (*ad rem quae intelligitur*), weil das Erkennen zu ihr als seinem Ziel im Rahmen der gesuchten Übereinstimmung mit dem externen Ding strebt. Dessen außerhalb unserer selbst gegebene aktuelle Existenz begründet unser Erkennen. Der Übergang vom äußeren Ding zur intelligiblen Spezies (*ad* *speciem intelligibilem*) ist als wirksame Ursache des gesamten Prozesses Erkennens gegeben (*qua fit intellectus in actu*). Diese Spezies wird dadurch zu einer wirksamen Form, dass sie auf einer niedrigeren Erkenntnisebene sinnlich gegeben wird. Daher leitet sie ihre Aktualität von den körperlichen Sinnen ab. Das sinnliche Phantasma sichert die materielle Kausalität für die Operation des Intellektes dar (*materia causae;* ST I, q. 84, a. 6). Wirksame Ursache des Erkennens ist der im individuellen Intellekt gegebene Akt des Verstehens, wobei der Intellekt eine individuelle Spezies im Prozess der individuellen Abstraktion erzeugt. Dadurch kommt es zum Übergang von der Potenzialität der *species* *intelligibilis* in deren Aktualität. Der Intellekt wird durch die Formation der intelligiblen Spezieszum aktuellen Erkennen (*ad suum intelligere*). Formale Ursache des Erkennens ist das aktualisierte Konzept (*ad conceptionem intellectus*). Aus der Sicht des effektiven Aktes des Intellektes gilt, dass die *species intelligibilis* den aktuellen Inhalt für den Endzustand des Erkennens liefert, wobei der tätige Intellekt die im Konzept gegebene universelle Bedeutung erzeugt. Dieses Szenarium der Belichtung des Intellektes aus Richtung der sinnlichen Phantasmen nahm Aegidius Romanus nach der Konversion zum Thomismus im Kommentar zum DA III in der Oxforder Handschrift (Kap. 4.3.2) über.

Das Zitat unterscheidet klar zwischen zwei Termini, welche auf den Prozess des rein intellektuellen Erkennens bezogen sind: die „*species* *intelligibilis*“und die „*conceptio intellectus*“. Ausgangspunkt bildet die Aufmerksamkeit des leeren rezeptiven Intellekts, der sich an die aktualisierten sinnlichen Spezies orientiert. Der erste Akt der Intentionalität liefert den Ausgangspunkt der intellektuellen Erkenntnis (*terminus a quo*). Die Intentionalität des rezeptiven Intellektes ist ein spezifischer Akt des Erkennens, durch welchen die individuelle *species intelligibilis* als erste Stufe des verstandesmäßigen Erkennens entsteht. Das universelle Konzept (*conceptio intellectus*) erscheint erst als Resultat und ist daher ein gänzlich universelles Produkt des Erkennens (*terminus ad quem*). Deshalb das das Erkennen der Übergang von der potenziell im Intellekt als *tabula rasa* gegebenen Universalität zum universellen Begriff im aktualisierten Intellekt. Das Erkennen des Intellektes wird kausal durch die aktualisierte, in der Einbildungskraft synthetisierte Inhalte determiniert, welche aus den Sinnenwahrnehmungen gegeben sind. Der Unterschied zwischen der individuellen intentionalen Spezies und dem universellen Konzept besitzt eine prinzipielle Bedeutung, weil er die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung bildet. Die von der Sonne des Intellektes geblendete neuplatonische Moderne sieht sie nicht mehr, weil die Illuminaten über kein Diaphanum in der gleichen Bedeutung wie der CMDA verfügen (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die Mediationsfunktion der *species intelligibilis* ist bereits in Blunds Schule durch die Determinierung aus Richtung der sinnlichen Spezies durch den Prozess der individuell aufgefassten Intentionalität gegeben (OBJ II, Kap. 2.1). Die abstrahierte Bedeutung gilt in der Form des Konzeptes universell, weil sie das Ergebnis des abgeschlossenen Prozesses der Abstraktion ist. Die Belichtung aus Richtung der realen Sache kann keine andere Aktualisierung in den *intellectus possibilis* aufnehmen als aus Richtung der Sinne, weil die Seele eine aristotelische *tabula rasa* ist. In dieser Übertragung der Form von der sinnlichen in die intelligible Spezies kommt der Intentionalität der Blund’schen Schule des ersten Averroismus eine zentrale Bedeutung zu (OBJ II, Kap. 2.2.1). Leider nahm Aquin die Theorie des Diaphanums nach CMDA nicht an, was ihm in seiner Debatte mit Siger verhängnisvoll werden sollte. Aquin definierte die *species intelligibilis* lediglich auf dem Niveau von Blunds Schule, d. h. als spezifische Form des Erkennens. Der Intellekt wird durch die intelligible Spezies aktuell (*qua fit intellectus in actu*). Das ist nur ein Teil der Wahrheit, weil der Intellekt in der Seele gegeben ist und diese einen Bestandteil des existenziellen Aktes des Erkennens der ganzen Person ist. Aquin als avicennistischer Adept der Blunds Schule verfügte leider über keine zweifaches Diaphanum gemäß CMDA in seinem Schema der Erkenntnis. Er sah nicht den realen Akt der Existenz der Seele, welche ihre Potenzen im Körper im Modus der körperlich begründeten und *duplex* gegebenen Intentionalität mediatisiert. Aquin war im Gegensatz zu Siger nicht im Stande, die zweifache formale Mediation des Erkennens zu unterscheiden (*experimur … conscii sumus*). Dies wurde ihm in seiner erfolglosen Debatte mit Siger um den Titel *Expositor Novus* zum Verhängnis. Die gesamte Deutung des intellektuellen Erkennens in *De potentia* 8.1 wird im Rahmen der Intellekt-Essenz geführt. Aquin begriff die Interpretation des CMDA nicht gleich am Anfang seines Studiums in Paris, wobei er Averroës‘ Auffassung des Intellektes im Modus des *tertium* und *quartum genus* desinterpretierte. Die thomistische Spezies entsteht nicht im Akt der Existenz der Person, sondern im Akt des *intellectus possibilis*, welcher als avicennistische Hypostase definiert wird (Kap. 4.5.1). Die Person bildet nur einen unpersönlichen Träger dieser spezifischen geistigen Fähigkeit (*subiectum*). Die von Siger vertretene existenzielle Version des Wissens findet sich in CMDA als Differenz zwischen der existenzialen Leistung des Erkennens in der Person (*tertium genus*) und zwischen dem Ergebnis dieses Wissens, also der Entstehung eines Konzepts, das mit einer universellen Bedeutung ausgestattet ist, die allen Menschen gleich ist (*quartum genus*). Siger geht davon aus, das Erkenne aufgrund der Imposition des Intellektes zu bestimmen, weil er nach Aristoteles und nach CMDA der realen Kausalität der Erkennis folgt. Die Tätigkeit des Intellekts ist notwendigerweise im Modus „*subiective*“ durch den Körper gegeben. Daher hat Siger eine richtig geschaffene logische Supposition von „Intellekt“ als Konzept im Modus „*quartum genus*“. Aquin ging wie Albert fälschlicherweise von der logischen Supposition des Intellekts aus, die er dann korrekt aktualisierte, indem er Wissen von *species intelligibilis* an die daraus resultierende *conceptio intellectus* weitergab. Aber im Gegensatz zu Albert, der CMDA richtig las, machte Aquin nicht nur eine fehlerhafte Form des deduktiven Beweises. Sein hypostasierter Intellekt hob den einzigartigen Charakter einer Person auf. Letzteres wird bei Aquin (aber nicht bei Albert) auf die Träger der Prozesse des Intellekts (*subiectum*) reduziert. Siger sah diese Unterschiede deutlich, als er die beiden Dominikaner in der Schrift *De anima intellectiva* kritisierte. Thomas′ objektive Konzeption der Person als unpersönlicher Träger der in *anima intellectiva* gegebenen intellektuellen Fähigkeit wurde dann von Aegidius übernommen. Dieses auf dem thomistischen objektiven Subjekt basierende Argument ersetzte dann Sigers Interpretation des existenziellen Wissens der Person in QIIIDA. Diese objektive Auffassung der Person, die auf der logischen Supposition des Intellekts beruht, wird dann im Oxford-Manuskript als thomistisches Äquivalent zur Auslegung von DA III angegeben, um die Deutung von Siger zu ersetzen. Die Definition der Person von Thomas und Aegidius ist lediglich der unpersönliche Träger spezifischer geistiger Fähigkeiten (*subiectum*). Aquins Synthese des Erkennens formell entspricht Alberts Synthese gemäß dem CMDA, siehe Alberts Begriff *intellectus speculativus* in *De homine* (OBJ II, Kap. 2.4.2). Doch, Albert arbeitet mit dem Intellekt als *tertium* und *quartum genus* nach CMDA, also im Modus „*ipse homo intelligit*“. Der thomistische Intellekt ist lediglich auf dem Niveau der Form gegeben und ist kein Akt des Seins der Person im Modus der existenziellen Ipseität (*homo intelligit*). Daher vollzog Siger die Kritik an Thomas in *De anima intellectiva* und vollendete sie im Kommentar zu *De causis*, wo er die Schlüsselpassagen über die Einheit des Intellektes gemäß dem CMDA interpretierte (Kap. 4.4.3).

Der nächste Teil der Antwort in *De potentia* 8.1 positionierte sich auf die Ebene des resultierenden universellen Konzeptes und erforscht aus dieser allgemeinen, gemäß der *conceptio intellectus* gegebenen Perspektive den gesamten Erkennungsprozess. Diesmal geht die Analyse anachronisch vom Ende des Erkennens zu dessen Anfang vor. Die Interpretation folgt nun dem Vorgehen der *Kategorien* im logischen Modus der Supposition, wobei die Deduktion von der höheren Gattung ausgeht und auf die durch logische Supposition bestimmte Spezies geht. Im Falle von Thomas fehlt jedoch die metaphysische Imposition des Intellekts als spezifisches Vermögen in der *anima intellectiva*. Das Ergebnis besteht in der komplexen Definition des universell gegebenen Konzeptes, welches sich dreimal von allen oben aufgezählten vorausgegangenen Prozessen des Erkennens unterscheidet (*conceptio a tribus praedictis differt*). Die Analyse legt die grundsätzlichen Unterschiede zwischen den verschiedenen Komponenten des Erkennens dar.

„Das Erkennen unterscheidet sich im universellen Begriff von den vorausgegangenen drei Etappen. Einerseits von dem erkannten Ding, weil das erkannte Ding, die außerhalb des Intellektes gegeben ist (*res intellecta est interdum extra intellectum*), wohingegen das Erkennen nur im Intellekt existiert. Weiterhin gilt; der universelle Begriff bezieht sich auf die reale Sache, die begriffen sein sollte (*conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam*), um sein sein Ziel zu errreichen. Deswegen formt der Intellekt nämlich in sich das Konzept der Sache (*intellectus conceptionem rei in se format*), um die vom Verstand erfasste Sache zu erkennen.“ [[310]](#footnote-310)

Das System der drei Differenzen trennt die resultierende universelle Bedeutung im Begriff (*conceptio*) von den übriggebliebenen drei Komponenten. Das Zitat definiert deren Rolle im Hinblick auf die resultierende universelle, den Gesamtprozess des Erkennens bestimmende Bedeutung. Der erste Unterschied lehnt das objektiv aufgefasste und im zweiten Averroismus propagierte Seiende der dritten Art ab. Die erkannte Sache (*res intellecta*) ist außerhalb des Intellektes als Ziel des Erkennens gegeben (*sicut ad finem*), und die erkannte Bedeutung existiert lediglich im Intellekt (*conceptio … non est nisi in intellectu*). Die vom Intellekt in dem ihm eigenen Modus und Akt erfasste externe Sache bildet das Konzept als Ziel des Erkennens (*ad rem intellectam sicut ad finem*). Dies behauptete zwar der zweite Averroismus auch, fand aber einen objektiven Vermittler zwischen beiden Ebenen in Gestalt verschiedener Arten des *tertium ens*, welche er schließlich direkt in die realen Dinge und ins göttliche Denken hinsetzte. Der Text ordnet im nächsten Schritt die individuellen Spezies lediglich der Tätigkeit des Intellektes zu und unterscheidet deren Statut vom resultierenden Konzept.

„Der Begriff unterschiedet auch von der intelligiblen Spezies. Es ist deswegen so, weil die intelligible Spezies*,* durch welche der Intellekt aktuell wird, (*qua fit intellectus in actu*), sich als Prinzip der Tätigkeit des Intellektes definiert, weil alles, was handelt, im Hinblick darauf dies tut, was als aktualisiert gegeben ist. Der Zustand der Aktualisierung ist jedoch durch irgendeine Form gegeben, welche das aktiv handelnde Prinzip im Intellekt dasrstellt.“ [[311]](#footnote-311)

Die intelligible Spezies, die durch die Intentionalität des Intellekts gegeben wird, bildet die aktualisierte Erkenntnisform. Ihr Aktualisierungszustand bildet Boethius‘ Akt des Seins (*quo est*). Durch eine Aufnahme der auf diese Weise aktualizierten Speziesübergeht der Intellekt von der Potenzialität in die Aktualität (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*). Aquin sagt klar den Modernisten, dass der Intellekt über keine eigene Aktualität verfügt und diese dadurch erlangt, indem er *spezies intelligibilis* aufnimmt. Im Gegensatz zu Singer gibt es hier keinen klaren Zusammenhang mit *species sensibilis*, der die erste Stufe der Aktualisierung des Intellekts im Szenario von CMDA darstellt. Diesem Versäumnis kommt eine grundsätzliche Bedeutung zu, in der Debatte Siger versus Aquin im Jahre 1270. Das Zitat legt dar, dass die *species intelligibilis* über eine eigene Aktualität verfügt, welche im Akt des Erkennens gegeben ist (*qua fit*). Dann bildet die *species intelligibilis* das Prinzip des Erkennungsaktes in dessen existenziellen Akt (*principium actionis intellectus*). Dadurch kam es zur Unterscheidung der Spezies als eines Aktes des Erkennens von dessen resultierendem Produkt als Erkenntnis (*conceptio*). Der Unterschied zwischen einem Akt (*species intelligibilis*) und seinem Produkt (*conceptio*) ist nun klar definiert. Die kognitive Form als *species intelligibilis* wird im Aktualisierungsmodus „*quo est*“ relativ zum Intellekt angegeben und ersetzt damit den Intellekt als *tertium genus* von CMDA. Diese Form ist nicht zu verwechseln mit dem daraus resultierenden Wissen, das im universellen Modus „*quod est*“ gegeben wird und es den Intellekt als *quartum genus* von CMDA ersetzt. Aquin leitete diese Unterscheidung nicht aufgrund CMDA ab, sondern aus Alberts Interpretation von CMDA, die er auf seine eigene aristotelische Weise gestaltete. Für diese Leistung wurde er zum *Expositor Novus* für die Semiaverroisten wie Aegidius. Deshalb kritisiert Siger beide Dominikaner für das falsche Begreifen des Erkennungsaktes der realen Person, aber jedes Mal aus einer anderen Position. Der Unterschied zwischen „*quo est*“ und „*quod est*“ beruht auf der logischen Supposition. Es kann die Definition des Intellekts als *tertium genus* in CMDA nicht ersetzen, die auf der Definition des Erkenntnisakts in der realen Person basiert. Dies geschieht im Modus „*subiective*“ und „obiective“, der durch die Imposition erzeugt wird. Das Werk *Anonymus Giele* erklärte vergeblich diesen wichtigen Unterschied den ersten Anhängern des Thomismus, die in den Bann von *Oxfordian Fallacy* gerieten.

Im Unterschied zu Siger und Albert fehlt Thomas die grundsätzliche Aktualisierung der *species intelligibilis* aus Richtung der *species sensibilis*, welche im Szenarium des CMDA als einzige den Intellekt aktualisiert. Die thomistische *species intelligibilis* wirkt kausal auf den essenziell definierten Intellekt (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*). Siger weist diese modernistische Auffassung Aquins in *De anima intellectiva* entschieden zurück. Es ist grundsätzlich falsch nach Oxfordian Fallacy geschaffen von Rufus. Die als Supposition vorgelegte Essenz ist nur ein allgemeines Konzept und sie kann keine reale Kauzalität leisten. Formal gesehen, ist dieser Teil der Beweise jedoch korrekt konstruiert. Der Erkennungsakt wurde indes zur Bewegung des Denkens von der Potenzialität zur Aktualität. Dies entspricht dem Gesamtsinn des CMDA. Die Produktion der intelligiblen Spezies ist bei Thomas an die sinnlichen Spezies gebunden, unterscheidet sich aber grundsätzlich von ihnen. Die intelligiblen Spezies werden im Umfeld des immateriellen Intellektes aktiviert, welcher durch die Aktualisierung der *species intelligibilis* als subsistente Hypostase funktioniert (*intellectus in actu*). Diese Passage in *De potentia* finden wir in gekürzter Fassung im ersten Teil der *Summa theologica* (*intellectus habet operationem per se*).[[312]](#footnote-312) Der Intellekt wird im aristotelischen Modus „*inmixtus*“ und „*ab extrinsece*“ als immateriell definiert. Er erlangte dank der Aktualisierung der Spezies eine eigene Stufe der Aktualität auf dem Niveau der *per se* gegebenen subsistenten Form. Der Intellekt ist also für Aquin ein weiteres Prinzip des Seins oder eine Form (*qua*2) in der Seele, welche an und für sich ein integrales entelechisches Prinzip des Körpers ist (*qua*1). Der Unterschied zwischen beiden Formen der Aktualisierung des Intellektes ist für Aquins Debatte mit Siger, die in Paris folgte, von großer Wichtigkeit. Die Auffassung des Intellektes als hypostasierter Form (*qua*2) entstand während des Aufenthaltes in Italien in den Jahren 1266–68, und Thomas verteidigte sie auch in Paris. Aquins endgültige Loslösung vom avicennistischen gradualen Szenarium der Intellekte hatte für Aegidius eine grundsätzliche Bedeutung. Er wandte sich vom in der Oxforder Handschrift I–II gegebenen Avicennismus ab und unter dem Einfluss von Thomas′ Werk *De potentia* schrieb er den dritten Teil des Oxford-Manuskripts. Er sich distanzierte von Sigers Schrift QIIIDA, die gemäß CMDA verfasst wurde (*Thomas de Aquino resistit rationi Commentatoris super secundum Metaphysicae*, Kap. 4.3.2). Siger kritisierte den hypostasierten Intellekt Aquins als neue Form des Averroismus (Kap. 4.4.3). Der nach *De potentia* gegebene Intellekt wurde laut Siger zu einer autonomen Substanz (*hoc aliquid*) auf die Art des zweiten Averroismus. Die Auffassung des Intellektes als autonomer wirksamer Form führte zu einem Dualismus, weil in der Person zwei Formen entstanden waren. Thomas‘ in *De potentia* q. 8, a. 1 verteidigte Definition des Intellektes (*qua*2) als einer hypostasierten Form wurde zu einer semiaverroistischen Lösung, und zwar auf Grund der Formalisierung des als Essenz prädizierten Intellektes. Die Hypostasierung des Intellektes betonte einseitig Form und Aktualität des Intellektes auf Kosten der reinen Rezeptivität. Siger definiert den Intellekt lediglich als intellektuelle Fähigkeit der Seele und nicht als autonome Form (Kap. 4.4.2). Der immaterielle Intellekt ist laut Siger lediglich eine reine Potenz im Hinblick auf die sinnlich wahrgenommenen Intentionen. Rufen wir uns das Schlüsselzitat bereits aus dem ersten Traktat über die Natur des Intellektes in Erinnerung. Siger besteht ausdrücklich auf der absoluten Potenzialität des rezeptiven Intellektes, weil er nur so keine porretanische Hypostase und keine moderne Substanz ist (*quantum est de natura sua, est in potentia ad intentiones imaginatas*; QIIIDA q. 9, p. 28.70‒76). Aquin würde einwenden, dass die Speziesein Akt des in der Person gegebenen Intellektes sei, welche die Aktualität des Erkennens als eine so gegebene Form trage (*actu autem fit per aliquam formam*). Aus dem Wesen der so gegebenen Bestimmung geht hervor, dass die *species sensibilis* und auch *intelligibilis* individuell sein muss, ebenso wie der individuelle Erkennungsprozess. Nur ist die Individualität des Erkennens im thomistischen Subjekt keine Ipseität der erkennenden Person. Die Immaterialität und die Ipseität der zweiten Mediation durch die *species intelligibilis* wurden von Siger in der brillanten Analyse von Thomas’ Irrtum dargelegt. Der Thomismus besitzt lediglich die formale Univozität des Erkennens, weil der Prozess der Mediation aus den Sinnen und auch aus dem Intellekt nicht an die existente Person, sondern an den hypostasierten Intellekt als aktuelle Form gebunden ist. Aquin bestand ebenso wie Siger auf der reinen potenziellen Rezeptivität des Intellektes, definierte sie aber nicht aus der existenziellen Position heraus. Der dominikanische Aristoteliker lehnte Averroës als Averroisten ab. Aquin vermisst somit das phänomenologische Prinzip des CMDA. Siger dagegen verteidigt brillant die Phänomenologie des Erkennens. Er beschreibt die existenzielle Art und Weise, wie das Erkennen vonstattengeht (*actio intellectus facit nos scire substantiam*, Kap. 4.4.2). Aquin sichert im Modus der Intentionalität der Blund’schen Schule die Aktualisierung des Intellektes lediglich auf formale und immaterielle Weise (*secundum quod est in actu*). Dieser Schlüsselteil des thomistischen Schemas des Erkennens wird im formalen Modus „*secundum quod*“dargereicht*.* Der thomistische Formalismus reduzierte die Person auf das Subjekt, und der Begriff eines objektiv gefassten Intellekts hatte eine schicksalhafte Bedeutung für die weitere Entwicklung. Aquin betrachtet den Intellekt objektiv und somit außerhalb des von Siger verteidigten phänomenologischen Prinzips „*homo ipse intelligit*“. Das Erkennen als existenzieller Akt reduzierte sich auf eine essenzielle Definition des Erkennens. Im Modus „*idem*“ ist es gleich, deswegen siehen Modernisten aller Sorten keinen Unterschied in Sigers und Thomas′ Definition von „*intelligere*.“ Die Hermeneutik folgt dem Bezugssinn Heideggers, weil die formelle Definition der Existenz für die Daseinshermeneutik nicht ausreicht. Die objektive Identität des Verstehens (Gehaltsinn) ist in der Analytik des Daseins grundverschieden vom Verstehen als ein Existential. Als formale Ursache des Erkennens gibt Thomas ebenso wie Siger die immaterielle *species intelligibilis*, welche durch die sinnliche Spezies aktualisiert wird. Siger vollzog indes die komplette Form der wissenschaftlichen Demonstration und verknüpfte diese erkennende Form mit der Kausalität der Person als existenter erster Substanz.

Die letzte der drei Differenzen der Schrift *De potentia* weist auf den klassischen Unterschied zwischen dem individuellen Akt des Intellektes und dessen universellem Produkt hin. Diese Auffassung entspricht formal dem Unterschied zwischen dem *tertium* und dem *quartum genus* im CMDA.

„Der Begriff unterscheidet sich weiter von der Tätigkeit des Intellektes. Das oben angeführte Konzept wird als das Ziel der Tätigkeit und als etwas definiert, was auf gewisse Weise durch die Arbeit des Intellektes konstituiert wird. Der Intellekt formiert also durch seine eigene Aktivität (*sua actione*) die Definition der Sache bzw. das positive oder negative Urteil über die Sache.“ [[313]](#footnote-313)

Man muss zwischen der individuellen Tätigkeit des Intellekts und dem resultierenden universellen Konzept der externen Sache (*rei definitionem*) unterscheiden. Thomas behauptet in der Ordnung der essenziellen Prädikation der Intellekt-Essenz, dass es einen Unterschied zwischen dem gebe, wie man erkennt (*ab actione intellectus*) und was erkannt wird (*terminus actionis*). Universell ist erst das resultierende Konzept und nicht die individuelle *species intelligibilis*. Das setzt irrtümlicherweise die spezifisch irrtümliche Moderne voraus, welche von der von der den Porretanern geschaffen hypostatischen Weltanschauung beeinflusst wird. Durch die individuelle Spezies erkennen wir den resultierenden universellen Begriff. Daher haben die Spezies keine eidetische Essenz im Modus „*quod*“ als resultierenden Begriff; aber dafür haben sie eine individuelle Existenz im Modus „*qua*“. Dadurch wird die Aktualisierung des Intellektes aus Richtung der Sinne sichergestellt und somit auch die Wahrheit als Übereinstimmung und Individualisierung des Erkennens. Die Verbindung aller Komponenten des Erkennens zu einem finalen Konzept bestätigt, dass der menschliche Intellekt einheitlich, immateriell und somit auch unteilbar und gleich zugleich in seinem spezifischen Akt getrennt ist (*inmixtus*). Sonst könnte keine Einheit des Denkens auf dem Niveau der Menschheit als Ganzheit entstehen. Ein Schlüsselproblem stellt im Hinblick auf die von Siger angeregte Debatte *homo ipse intelligit* Aquins finale Behauptung dar, dass der Intellekt durch seinen eigenen Akt das essenzielle Erkennen der Sache erzeugt (*intellectus sua actione format rei definitionem*). Die resultierende Formation des Konzeptes wird abermals nur dem Akt des Intellektes im Rahmen von dessen eigener formalen, immateriell und getrennt gegebenen Ipseität zugeschrieben (*qua*2). Das ist die typische Auffassung der synthetischen Arbeit des Intellektes im Modus des *intellectus formalis* gemäß der Blund’schen Schule, welche vor Averroës‘ Ankunft im lateinischen Westen eine avicennistische Form des Aristotelismus erschuf (OBJ II, Kap. 2.1.1). Siger führte diese Auffassung zur vollen Einheit des Erkennens der Person; der revolutionäre Aristoteliker Aquin kehrte ganz an den Anfang des um das Jahr 1200 angetretenen Weges zurück (*revolutio*). Die zitierte Verbindung aus Form und Aktualität näherte den Prozess gefährlich der autonomen Substanz des zweiten Averroismus, d. h. Descartes‘ *res cogitans* an. Aquins Definition des Intellektes im Modus „*secundum quod est in actu*“ bestätigt den verborgenen Dualismus der zwei aktuellen Formen im Menschen. Daher wiesen die Schriften QIIIDA und namentlich *De anima intellectiva* Aquin auf die Unzulänglichkeiten seiner Analyse in der Schrift *De potentia* hin, welche in den ersten Teil der *Summa theologica* übernommen waren (qq. 75, 88). Aegidius sah um das Jahr 1268 ebenfalls klar, dass diese Auffassung nicht mit CMDA übereinstimmt, wie es Sigers Schule in der Rue du Fouarre auf eine andere Weise gedeutete. Dieser lateinische Sophist erklärte Aquin daher zum neuen Expositor gegen Sigers Schule und schrieb dessen Irrtümer dem Averroës zu. Um den Thomismus in der Schule von *sophistae Latini* zu schaffen, Averroës sollte ein Averroist werden. Diese fromme Lüge war notwendig für die Einführung der objektiven Metaphysik, die den zweiten Averroismus und den Thomismus vereinte. Der authentische erste Averroismus der Sigerschule musste notwendigerweise zugrunde gehen, denn objektives Wissen ist nicht Wahrheit, sondern Macht. Thomas musste auf Sigers Kritik im Jahre 1270 im bekannten Traktat *De unitate intellectus* akademisch reagieren. Dessen Analyse folgt noch. Nach der Herausgabe von Sigers *De anima intellectiva* wurde allen gebildeten Artisten klar, dass Aquin die Gigantomachie um die neue Interpretation des Aristoteles verloren hatte. Daher musste er gleich nach der Verkündung des Dekrets der Pariser Artisten Paris verlassen. Dieses Dekret bestätigte die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit von Sigers Auslegung von *De anima* und verurteilte die Auffassung der ontotheologischen Wahrheit, welche die thomistische Deutung des Erkennens begründete.

Die abschließende Zusammenfassung der Natur des Konzeptes in Gestalt des sinnvollen Wortes verteidigt die ganzheitliche Einheit des Erkennens gemäß den Modisten. Die Disputation positioniert diese Einheit gegen die Substanzialisierung des Intellektes in der Lehre der avicennischen *Modernorum*. Der zitierte Text *De potentia* verband die Theorie des Erkennens in *De anima* III und die Auffassung der Signifikation nach *De int*. 16a3–8 gemäß Aristoteles‘ hermeneutische Regel. Die Verbindung von *De interpretatione* und *De anima* weist die einheitliche Deutung der Sprache, der Logik und der Signifikation aus (OBJ II, Kap. 1.1). Die Auslegung der Schlüsselpassage aus *De Int.* 16a3‒8 erfuhr während der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in der franziskanischen Schule eine grundsätzliche Änderung (Mora-Márquez 2011). Die Modernisten banden die Intentionalität an die Akzeptanz des augustinischen innerlichen, als hypostasierte Spezies gegebenen Wortes. Gegen den zweiten Averroismus argumentiert Thomas, indem er die psychologische oder spekulative Auffassung des Wortes (*vox*) als Signifikation des innerlichen Erkennungsprozesses nach Augustinus ablehnt. Der zitierte Teil von *De potentia* q. 8, a. 1 kann keine Hypostasierung des Wortes zulassen, weil seine Bedeutung ausschließlich im Intellekt entsteht.

„Dieses Konzept des Intellektes in uns kann man mit ‚Wort‘ im wahrsten Sinne des Wortes bezeichnen. Dadurch ist nämlich das gegeben, was nach außen hin mit Hilfe des Wortes signifiziert wird (*quod verbo exteriori significatur*). Das vorgebrachte Wort bezeichnet nämlich (*neque significat*) weder den Intellekt selbst noch die intelligible Spezies noch den Akt des Intellektes, sondern das Konzept des Intellektes (*intellectus conceptionem*), mittels dessen sich das Verstehen auf die externe Sache bezieht (*intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem*).“ [[314]](#footnote-314)

Aquin trennt das im Wort gegebene universelle Konzept von allen vorausgegangenen Etappen, welche lediglich die Vorstufe des resultierenden Konzeptes bildeten (*neque … neque … neque*). Das Zitat fügte hinzu, dass das Wort sich weder mit dem Intellekt als solchem (*ipsum intellectum*) noch mit dem des Intellektes (*actum intellectum*) noch mit der individuelle gegebenen Spezies *intelligibilis* identifizieren lässt. Die durch die zuvor beschriebenen Bewegungen gegebene des Denkens resultierende Signifikation wird nun konzeptuell durch das universelle Konzept symbolisiert (*intellectus conceptionem*). Das Wort ist ein Medium, durch welches wir uns auf die erkannte Sache außerhalb unserer selbst beziehen (*qua mediante*). Die Signifikation des Konzeptes existiert im Hinblick auf das äußerliche Ding, welches das Denken des Intellektes als *tabula rasa* prägt. Dadurch entsteht ein weiteres Feld der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit dank dem Prozess der Übereinstimmung zwischen den Bewegungen der Seele und dem Wort, siehe den kanonischen Text aus *De Interpretatione* (OBJ II, Kap. 1.1). Aristoteles‘ Analyse umfasst bis zur Entstehung der Bedeutung des Wortes sowohl das Erkennen im Intellekt (*quae sunt in anima passionum notae*) als auch die Symbolisierung dieses Erkennens auf dem Niveau des Wortes (*quae sunt in voce earum*). Die Aktualisierung des Intellektes ging von der ersten Substanz durch die Bewegungen der Seele, welche aus Richtung der real wahrgenommenen Sache determiniert werden. Die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung entsteht durch das resultierende Konzept, durch welches (*qua mediante*) sich das Erkennen auf die extern gegebene Sache bezieht (*refertur ad rem*). Der moderne Intellekt reflektiert hingegen im von Rufus dargereichten Spiegel (*speculum*) die objektiv definierte Spezies als eigenes *scibile*. Der postmoderne Intellekt Husserls betrachtet das eigene *noema*, welches im Modus der absoluten Immanenz und Transzendenz der Bedeutung das objektive Ding mit evidenter Sicherheit spiegelt. An die angeborenen Ideen glaubten vor Descartes auch Thomas‘ Zeitgenossen aus den Schulen des zweiten Averroismus wie Bonaventura (Spezies *prima, secunda, innata*; Kap. 4.1.2) und verständlicherweise Pecham. Die Disputation verteidigt die tatsächliche Potenz des Intellektes und erinnert die Zeitgenossen aus der Schule des zweiten Averroismus an die in der Schule der Modisten gemäß dem ersten Averroismus gegebene aristotelische Auffassung von *De Interpretatione*. Das Erkennen der göttlichen Dreifaltigkeit muss grundsätzlich vom so gegebenen menschlichen Erkennen und der Sprache ausgehen. Aquin verteidigt nach dem Vorbild der Pariser Modisten wie Siger und Boethius von Dacien den Schlüsselunterschied zwischen der singulären Realität und deren universeller Signifikation. Die Auffassung der Modisten geht von der aristotelischen Deutung des Erkennens und der Signifikation aus und unterscheidet sich deshalb grundsätzlich von der avicennistischen Deutung der Franziskanerschule. Die Frage der Referenz verwandelte sich in dieser Schule in die Auffassung des Wortes, das im Rahmen der als universell wirkenden Essenz begriffenen Bedeutung im Modus *tertium ens* fixiert ist. Der Streit um die zweifache Wahrheit der Substanz tritt in der unterschiedlichen Auffassung Bacons und der analytischen Logiker aus Kilwardbys Schule zutage, welchen in Oxford zur Fixierung der Bedeutung „*homo est animal*“ die bloße Existenz des Intellektes ausreicht (*est sumpta a quaestione si est intellectus et non si est res*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Schlüsselhaft ist das instrumentale Pronomen „*qua*“,welches beider thomistischen Definition des Konzeptes gegeben ist (*intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem*). Die den metaphysischen Dativ respektierenden Prädikation erfüllte somit die aristotelische Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung. Das Ding ist in der vergangenheitlichen Form seines einzigartigen Seins gegeben, welches den apophantischen Dativ in der universellen, nur im Denken gegebenen Bedeutung festhält. Dieser Unterschied begründet die unterschiedliche Auffassung der Signifikation zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus, was auch in Thomas‘ Interpretation in *De potentia* bestätigt wird. Das Vorkommen der zwei Spezies der dritten Art als porretanischer Hypostasen, welche die spekulative Auffassung der Wahrheit im Modus von Rufus‘ *coaequatio* begründen, wird nicht toleriert. Aquin interessiert nicht, was objektiv im Ding gegeben ist und was objektiv im Intellekt reflektiert wird. Die Übereinstimmung ist keine Koinzidenz im Stil von Anselms *rectitudo* (OBJ II, Kap. 1.2) und auch nicht im Stil von Rufus‘ objektiver auf der mathematischen Univozität (OBJ II, Kap. 3.3.2). Die Disputation erinnert daran, dass wir ein zweifaches Statut für das Verb haben, welche aus der Sicht des Erkennens und der erkannten externen Sache gegeben ist. Das Wort vergegenwärtigt das Ding in dessen Erkennbarkeit für den Intellekt (*repraesentatio*). Daher geht die universelle Bedeutung des Konzeptes nicht vom Intellekt aus, sondern von der Aktualität der Sache selbst. Das Wort ist als *similitudo* im Hinblick auf die Sache in der Realität gegeben. Die Sache wird in der Realität in das Medium des aktuell gegebenen Erkennens im sinnlichen Teil der auch den Tieren gegebenen Seele überführt (*sensus communis*). Da entsteht der erste intentionale Gegenstand (*species sensibilis*), durch die kausal gegebene Übereinstimmung der erkennenden Sinne, die aus Richtung der erkannten Sache determiniert sind. Diese sinnliche Spezies nimmt anschließend den Intellekt auf. Sein Akt ist schon immateriell gegebenen und somit von den Sinnen getrennt. Die Antwort der achten Quästion geht folgendermaßen weiter.

„Auf diese Art und Weise ist der Begriff gegeben, also das Wort, durch welches der Intellekt die Sache begreift, die von ihm getrennt ist (*rem aliam a se*). Von dieser abgetrennten realen Sache geht der Intellekt aus und vergegenwärtigt diese Unterschiedlichkeit (*ab alio exoritur, et aliud repraesentat*). Der Begriff geht vom Intellekt durch dessen Akt aus und ist die tatsächliche Ähnlichkeit der begriffenen Sache (*est vero similitudo rei intellectae*). Wenn der Intellekt sich selbst erkennt, erkennt er jenes prädizierte Wort, also den Begriff, und dadurch ist der Intellekt in seiner Natur und Ähnlichkeit (*eiusdem est propago et similitudo*). So erkennt der Intellekt auch sich selbst.“ [[315]](#footnote-315)

Die brillante metaphysische Unterscheidung „*aliam – alio – aliud*" zeigt, dass der Unterschied zwischen Ding, Ähnlichkeit und Repräsentation dreierlei Art ist. Die Sache existiert in ihrem *actus essendi* außerhalb des Erkennens (*rem aliam a se*). Dann gelangt die Sache in das aktuell gegebene sinnliche Erkennen, von wo aus sie den Intellekt aktualisiert (*ab alio exoritur*). Der abgeteilte Intellekt nimmt sinnliche Spezies auf und führt sie in die Abstraktion. Sie ist sie erneut vergegenwärtigt im immateriellen Akt des Erkennens (*aliud repraesentat*). Der individuell erkennende Intellekt nimmt sinnliche Speziesauf Grund seiner eigenen immateriellen Intentionalität auf und rezipiert sie in seiner Potenzialität durch *species intelligibilis*. In jeder Phase begegnen wir einer anderen Vergegenwärtigung der externen Sache, weil hinter dem Verstehen jedesmal eine andere Potenz der Seele steht. Durch diesen Gesamtakt des Erkennens wird die individuell gegebene Potenzialität des Erkennens zum aktuell gegebenen universalen Konzept (*conceptio, sive verbum*). Intellekt wird in der Ausübung der Selbstreflexion bis zum Schluss (*intellectus seipsum intelligentis*) erkannt, durch einen wortgebildeten Begriff.

Im zweiten Averroismus erkannte sich der Intellekt gleich am Anfang im direkten Anschauung, als späteres kartesianisches *cogito*. Aufgrund von *Oxfordian Fallacy*, gibt es keine Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung, sondern universelle Assimilierung von *tertium ens*. Aus dem modernen Schema in *De interpretatione* fielen die intentionale Semantik und die konzeptuelle Symbolisierung des realen Aktes des Erkennens heraus. Die letzte symbolische Etappe (σύμβολα) die Verbindung zwischen der durch die Bewegung der Seele (παθήματα τῆς ψυχῆς) gegebenen individuellen Spezies und der intentional gegebenen universellen Semantik (σημεία πρώτων). Diese Verbindung gibt im Modus des metaphysischen Dativs volle Übereinstimmung von Realität und universeller Bedeutung (ὁμοιώματα). Diese zwei Komponenten begründen die Wahrheit im Modus von Averroës‘ Ähnlichkeit als *consimilitudo*. Sie wurden in der von Rufus begründeten analytischen Auffassung der Sprache, durch die logische Supposition ersetzt. Solche Bedeutung ist vom Subjekt allein als *tertium ens* geliefert („Ge-Stell“). Die Verfinsterung der ersten Substanz ereignet sich dadurch, dass im Zeitalter der postmodernen *epistémé*, die Worte vor die Dinge anordnenden nicht mehr klar ist, was für eine Realität eigentlich vergegenwärtigt wird. Modernisten in Oxford glaubten an Wunder und erwarteten die logisch notwendige Ankunft des Antichristen. Die Realität brachte ihnen Elias‘ Rabe, der vom modernen Gott gesandt worden war, um regelmäßig die von modernen Illuminaten bewohnte neoplatonistische Höhle zu besuchen (OBJ II, Kap. 3.4.3). Nur existiert der mystische Rabe im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus objektiv nicht mehr. Gott der *Modernorum* starb ebenfalls. Seine Tätigkeit war notwendig, um das übernatürliche Stockwerk der Realität einzurichten (*regula agentis increati*). Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus ist einzig und allein der erleuchtete Intellekt der Garant des Sinns des Seienden. Das wussten die ersten nihilistischen Illuminaten aus der analytischen Schule des *Erfurter Anonymen* sehr wohl (*non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Dann der Demiurg die absolute Wahrheit als *rectitudo* hervorbringt. Diese Konzepte des modernen Geistes sind nach der Verfinsterung der ersten Substanz in der Weise „*absolute*“ gegeben, also von der Realität getrennt. Das ist nicht Aquins Position. Er gab in der zitierten Quästion alle Bedingungen dafür, damit das Erkennen eine wirkliche Übereistimmung zwischen Intellekt und realer Sache ist. Der Text der achten Quästion begründete thomistische Form des metaphysischen Dativs.

„Das Erkennen vollzieht sich deswegen, weil die Wirkung die Causa nach der eigenen Form nachahmt (*effectus similatur causae secundum suam formam*). Die Form des Intellektes ist die erkannte Sache. Deshalb wird das Wort im Intellekt durch die Ähnlichkeit der erkannten Sache erzeugt, ob sie nun mit dem Intellekt identisch ist oder außerhalb ihrer existiert.“ [[316]](#footnote-316)

Aus dem Ding wird kausal die bloße Form in den Intellekt übertragen. Dank der angeführten Ähnlichkeit, er erzeugt resultierende Wirkung des Erkennens (*effectus similatur causae secundum suam formam*). Das Erkennen folgt der formalen Kausalität, durch welche die reale Sache auf unseren Intellekt wirkt, und zwar durch die aktuelle sinnliche Spezies. Der Akt des immateriell und universell gegebenen Intellektes reproduziert die Form der erkannten Sache (*forma autem intellectus est res intellecta*). Das Ding selbst existiert in der Realität *simpliciter* und *singulariter*. An und für sich genommen, ist die Sache nicht Teil des menschlichen Erkennens. Dies ist gegenüber der externen Subsistenz der Sache als bloßes Akzidens gegeben, weil auf den Intellekt die reale erste Substanz nicht kausal direkt einwirkt, sondern lediglich durch die abstrahierten sinnlichen und intellektuellen Formen. Erst nach einer Gesamtanalyse der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Intellekt und Ding kann man sagen, dass das vernünftige Wort im Hinblick auf die erkannte Sache Übereinstimmung ist (*similitudo rei intellectae*). Der Intellekt erkennt kausal-adäquat die Form der Sache. Dank allen oben aufgeführten Differenzen wird klar, dass keine objektive Identität zwischen Ding und Erkennen existieren kann, wie es die Moderne sowie die cartesianische oder Husserl’sche Postmoderne behaupten. Es gibt einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem singulären Sein der Sache in der Realität und deren universellen Seins im Intellekt. Die Ähnlichkeit zwischen Ding und Intellekt vermittelt einen abgetrennten Akt des Intellektes, welcher durch die Produktion der Spezies *intelligibilis* und der universellen Konzepte gegeben ist. Der Text schließt die Definition der Wahrheit als *similitudo* damit ab, dass die Kausalität zwischen Ding und Intellekt lediglich einen formalen Charakter hat.

Die in *De potentia*, q. 8 vorliegende Auffassung entspricht dem Schema des Erkennens gemäß dem ersten Averroismus und verteidigte die Wahrheit im kausalen Modus als aristotelischer Übereinstimmung zwischen externem Ding und dem Intellekt. Aquin wandelte das aristotelische Szenarium dergestalt um, dass dem Schema des Erkennens gemäß dem CMDA auswich, welches er durch die formale Kausalität der zweifachen Art des Speziesersetzte. Die thomistische Auslegung erkannte Averroës‘ Deutung des *intellectus possibilis* als authentische Exegese von *De anima* nicht an. Thomas klassifizierte Averroës seit der Zeit seiner Pariser Studien als einen Averroisten. Aber nach der Herausgabe der *Summa contra Gentiles* begriff auch dieser avicennische Anhänger des Aristoteles, dass er ebenso wie Averroës und Albert auf die Synthese des Erkennens in der realen Person zurückgreifen muss. Modernisten gelandeten im Dualismus und diese „*sequaces Aristotelis*“ bereiteten eifrig den Tod des modernen Gottes in der objektiv dargebotenen Theologie vor. Sie hatten eine sophistische Version des Sabelianismus und des Arianismus in das trinitäre Dogma eingeführt. Daher kehrte das römische Traktat *De potentia* zur Intentionalität der Blund’schen Schule zurück und entstaubte auf neue Weise das Konzept des *intellectus formalis*. Die Kenner des Averroës auf Rue du Fouarre benötigten diese nach dem modernisierten avicennistischen Aristoteles gegebene thomistische Innovation nicht mehr. Eine solche formale Definition der Einheit der Person und des Intellektes wäre korrekt in der Blund’schen Schule um das Jahr 1200. Aquin verteidigte erfolgreich das formale Schema des Erkennens durch die Belichtung von vorne, im Modus des ersten Averroismus, aber nicht die existenzielle Einheit der Person, welche Sigers Schule verteidigte. Die römischen Disputationen vollendeten die Verteidigung der Wahrheit Übereinstimmung von Ding und Intellekt gegen den von den Modernisten um Kilwardby, Pecham und Bonaventura repräsentierten zweiten Averroismus. Daher nahm Aegidius ohne Vorbehalte diese Version an. Dieser gelehrte lateiner Sophist kannte Sigers Interpretation von *De anima* und wusste, dass die modernistische Auslegung von Bonaventuras Schule philosophischer Unsinn sei. Die vorliegende Deutung des Erkennens hat gezeigt, dass die zweite Ankunft Aquins an der Pariser Universität mit einem Grundsatzkonflikt mit der Schule des zweiten Averroismus enden musste. Im durch die *via Modernorum* und die *Oxfordian Fallacy* angetretenen Essenzialismus ist nicht die Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Ding und Verstand (*similitudo*) gegeben, sondern die ontotheologische Assimilierung der objektiv „exsistierenden“ Spezies (*coaequatio*). Die Moderne hat die Welt im Menschen auf der Grundlage einer substanziellen Vielfalt verdoppelt; sie hat diese Simulakren zu einer ontotheologischen Einheit zusammengefasst. Ihr Fundament wurde in ein göttliches Wesen gelegt, das objektiv mit der Schöpfung verbunden war. Aus dem modernen Gott wurde ein psychologisierendes Geschöpf mit eigener Intentionalität und wurde somit zum modernen Menschen. Der moderne Mensch wurde zu einem metaphysischen Schizophrenen, weil er durch substanzielle Vielheit definiert wird. Eine solche Dummheit nicht einmal im einfachen nicht denkenden realen Stein existiert. Diese universelle Repräsentation des göttlichen und des menschlichen Denkens ist entweder auf die positive Art von Anselms *rectitudo* oder auf die negative Art der postmodernen Metaphorisierung, welche durch die unendliche Bewegung der Differenz zwischen den äquivoken Bedeutungen des Seienden gegeben ist. Aquin wies all diese Thesen und deren nihilistischen Konsequenzen entschieden zurück.

Auf dem Tisch blieb ein anderes, viel komplizierteres Problem als die Widerlegung der dualistischen Thesen. Thomas Auffassung der Wahrheit als *similitudo* war im Rahmen des ersten Averroismus im Hinblick auf die These „*homo intelligit*“gegeben, nach dem thomistischen Aristotelismus. Der Mensch ist erste Substanz und Sein Erkennen wird von den Sinnen aus aktualisiert. Der Erkenntnisprozess wurde auf korrekte aristotelische Weise durchgeführt. Das Problem war ein Status des Intellektes, der im Konflikt mit der Position des CMDA steht, der „*pars Sigeri*“ in Paris und teilweise auch Albert verteidigte. Die römischen Disputationen haben gezeigt, dass die thomistische Version von Blunds *intellectus formalis* am hypostasierten Status des Intellektes auf dem Niveau des Seienden der dritten Art festhielt. Kenner der Schrift CMDA betrachteten eine solche Theorie als klares Beispiel für den Averroismus und darüber hinaus als die grundlegend falsche Erklärung von *De anima*. Darüber hinaus kannten gut Aquins sophistische Deutung der numerischen Individuation des *intellectus possibilis*, welcher er unter dem Einfluss Avicennas während dem erstem Aufenthalt in Paris entstanden war (Kap. 4.5.1). Die averroistische Auslegung des CMDA wird nun durch die hypostasierte Form des thomistischen *intellectus formalis* bestätigt, welcher während des römischen Aufenthaltes durch einen Kommentar zu *De anima* erzeugt worden war. Siger lehnte die Deutung von Aquins „*homo intelligit*“in seinen Kommentaren zu *De anima* I–III ab. Nach Thomas zweiter Ankunft in Paris kritisierte Siger ausdrücklich Aquins Version des Aristotelismus im Werk *De anima intellectiva*. Im christlichen Westen entstanden zwei unterschiedliche Auslegungen des Aristoteles, welche von den beiden unterschiedlichen Expositoren des Korpus verteidigt wurden. Nach der zweiten Ankunft in Paris wartete auf Aquin die Disputationen bezüglich der Interpretation von *De anima* mit Siger und dessen Schule der gebildeten Artisten (*pars Sigeri*). Sie interpretierten *De anima* nach CMDA im Modus der Sizilianischen Schule. Deren kollektiver Standpunkt wird im Werk *Anonymus Giele* vorgestellt, welcher von Boethius von Dacien um das Jahr 1270 verfasst worden war (Kap. 4.3.1). Die These von Sigers Schule unterschied sich prinzipiell von der Sophistik der *Modernorum* und auch von Aquins Auslegung des aristotelischen Korpus, welcher in Italien bis zum Jahre 1268 in den Kommentaren zu *De anima, De sensu et sensato* und *De memoria et reminiscentia* verteidigt wurde. Aquin nimmt zwar den klassischen Kanon des aristotelischen Korpus gemäß der Sizilianischen Schule, legt ihn aber im Modus der Toledischen Schule aus. Sigers Partei verteidigte die Einheit der Person und des Intellektes im Modus *homo ipse intelligit*, welcher dem Paradigma der Sizilianischen Schule und deren Auffassung der biologischen Schriften des Philosophen entsprach. Das Konzept der einheitlichen Person entstand in der Rue du Fouarre im Laufe eines halben Jahrhunderts des Nachdenkens und der Kommentare zu *De anima*, welche ab dem Jahr 1255 obligatorisch an der artistischen Fakultät gelehrt wurden. Dadurch entstand ca. 1270 ein Streit der zwei Expositoren des Aristoteles hinsichtlich der Einheit der Person, welcher in den oben besprochenen Traktaten über die Seele (*Anonymus Giele, ms. Oxford, ms. München, Anonymus Bazán*) manifestiert wird. Dieser Kampf um die Ipseität der Person zwischen Aquin und Siger wurde von Strafmächten des akademischen Chaos angeführt. Siger verlor die Schlacht, aber er behielt die hermeneutische Wahrheit als *alétheia* bei. Aquin wurde später als Sieger im objektiven Modus der Wahrheit als *veritas* gekrönt. Aegidius‘ Schule des Thomismus übernahm Aquins Auffassung der Person und der Einheit des Intellektes. Er hat die Sophistik des zweiten Averroismus im Modus der hegelianischem „Aufhebung“ gerettet. Aquins semiaverroistische Deutung der Einheit des Intellektes verhalf zur Sieg des objektiven Averroismus, der nach dem Jahr 1280 die moderne Metaphysik begründete.

### 4.5.3 Moderne Interpretation von *De anima*

Um das Jahr 1270 vertieft sich die Krise der neuen Metaphysik grundsätzlich. Darin galten nicht länger die metaphysischen Grundbegriffe als universell, weil es keine univoke Bedeutung der wichtigsten Termini in der *via Modernorum* und *via Antiquorum* mehr gibt (OBJ II, Kap. 3.4.3). Als Beweis kann man die Antworten von Albert, Aquin und Kilwardby auf die Frage des Generals des Dominikanerordens (Jean de Verceil) bezüglich der Auslegung von Aristoteles‘ Werk *De animalibus,* Kap. 17, wo die Beziehung zwischen Intellekt und Körper erörtert wird (Chenu 1930, 207). Die Struktur der Fragen und der Antworten legen klar dar, dass im Jahr 1271 keine einheitliche Auffassung der Kosmologie und der Definition der Person mehr existierte, was für die kirchlichen Autoritäten ein ernstes doktrinales Problem darstellte. Die Reaktion auf die nach der Herausgabe von Aquins Schrift *Quaestiones disputatae De potentia* entstandenen Streitigkeiten bildet das bekannte Traktat *De unitate intellectus* (1270). Aus dieser breit medialisierten Schrift wählen wir nur zwei Fragen aus. Für die Entstehung der Objektivität sind die Gesamtbewertung des Averroës in diesem Werk und Thomas‘ Reaktion auf Sigers im QIIIDA dargereichten Kritik wichtig (Kap. 4.4.3). Es lohnt sich nicht mehr, die Kritik an Pecham und am zweiten Averroismus zu kommentieren, weil die Schrift *De unitate intellectus* nichts Neues bringt. Pecham erkannte seine Niederlage an und ging im Jahre 1271 nach Oxford, wo er dann unaufhaltsam zu akademischen und kirchlichen Würden aufsteigt. Siger konnte Aquins Kommentare bis zum Jahre 1268 bereits aus Rom kennen. Er kannte vielleicht auch die oben besprochene Deutung des Erkennens in *De potentia* oder irgendeine nach Paris importierte Form der *reportatio* aus Aquins kurialen Disputationen. Dem Unterschied zwischen Siger und Aquin haben wir durch die Differenz zwischen „*homo ipse intelligit*“ (Siger) und „*homo intelligit*“ (Aquin) Ausdruck verliehen. Sigers Kritik im Werk QIIIDA betraf auch die Schriften, welche vor Aquins zweitem Aufenthalt in Paris verfasst worden waren. Die Aquins Schrift *Quaestiones disputatae De veritate* (ca. 1257) zeigt den letzten Einklang zwischen Siger und Aquin in der Frage des phänomenologischen Erkennens der Person im Rahmen der Ipseität. Sie wurde durch das Prinzip „*quomodo*“ in CMDA III.1 gegebenen (Kap. 4.4.3). Der Münchener Kommentar zu DA I–II kann sich in Form des versöhnlichen „*potest esse*“(Kap. 4.3.2) auf Aquins Definition des *intellectus formalis* beziehen. In der Schrift QIIIDA war diese versöhnliche Haltung nicht mehr möglich. Der formale Intellekt von Thomismus war im Modus *separatus* definiert, was der Interpretation des Kommentators von DA III grundsätzlich widersprach. Metaphysische Aussagen *per prius* folgen der Kausalität erster Substanzen. Ansonsten beobachten wir die Welt nicht adäquat und wahrhaftig, sondern spezifisch und objektiv. Dann sehen wir die Welt durch die Mythologie von *Oxfordian Fallacy*. Es besteht der Unterschied zwischen Sigers phänomenologischem „*ipse*“ und Aquins theologischem „*idem*“, was die Einheit der Person oder des Subjekts betrifft.

„Zum Akt des Erkennens, durch welchem sich der Mensch erkennt, dass er eine Seele hat, behaupte ich, dass die Seele sich durch ihre Akte erkennt (*anima cognoscitur per actus suos*). So erfährt jeder seine eigene Seele, seine Existenz und sein Sein (*percipit se animam habere, et vivere, et esse*). Auf diese Weise erfährt ein jeder seine eigene Wahrnehmung und sein eigenes Denken und kann auch andere Lebenshandlungen ausführen. Daher sagt der Philosoph im IX: Buch der *Nikomachischen Ethik*: Wir nehmen wahr, weil wir [aktuell] wahrnehmen; wir verstehen, weil wir [aktuell] verstehen. Weil wir uns auf diese Weise wahrnehmen, verstehen wir auch, dass wir existieren (*quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*).“ [[317]](#footnote-317)

Das Zitat verteidigt klar das Primat des aktuellen Erkennens durch die Akte, durch welche die Seele erkennt (*anima cognoscitur per actus suos*). Die Erkennung besitzt ihre eigene Aktualität, welche wir direkt erfahren können (*intelligimus quoniam intelligimus*). Ebenso war auch die phänomenologische Position Sigers, wie wir oben gesehen haben. Die Schlüsselfrage lautet indes, wie wir unser Denken erfahren, ob auf die Art des kritischen Kommentators oder des selbstreflexiven Augustinus und Avicennas. Auf diese Art und Weise ist der Bezugssinn nach Heideggers existenzialer Analytik des Verstehens gegeben. Das Verstehen von Aquinas folgt dem *dativus obiectivus* (Kap. 4) und das Verstehen von Siger dem *dativus metaphysicus*. Entweder begreifen wir den Akt des Denkens in der ganzheitlichen Leistung der Existenz oder im Intellekt als eigener Art der in der Seele gegebenen hypostasierten Form, welche das intelligible Erkennen von sich selbst aus begründet. Was den *dativus auctoris* betrifft, so handelt es sich entweder um die Person, die denkt, oder um das objektive Subjekt. Daher ist das Erkennen laut Aquin und Siger nicht auf gleiche Weise begründet. Der Ausspruch „wir verstehen, weil wir sind“ (*intelligimus quoniam sumus*) kann aristotelisch nach dem CMDA und nach Siger gelesen werden oder modern nach Avicenna und Descartes. Dann wird die Reflexion des Intellektes auf der Grundlage der hypostatisch gegebenen Aktualität des „fliegenden Mannes“ vom Typ des neuplatonischen *intellectus agens* oder Avicennas *intellectus in effectu* prädiziert, welcher direkten Einblick in die ersten Prinzipien oder in Descartes‘ hypostasiertes und die Evidenz der eigenen Existenz begründenden *cogito ergo sum* gegeben ist. Der Akt der Erkenntnis ist entweder durch die Ipsität der Person in der sizilianischen Schule gegeben, oder durch die Identität im thomistischen Subjekt, das den Träger des hypostasierten *intellectus formalis* bildet. Siger lehnte den Weg der Moderne, welche die volle Einheit der Person im Modus der von außen hinzugefügten Hypostasen abstritt, prinzipiell ab. Daher wurde er zum schwarzen Schaf der Modernisten und der Thomisten, welche die objektive *damnatio memoriae* über seine Auffassung von Metaphysik und Erkennen verhängten. Die Kritik Sigers bestätigte, dass Aquin tatsächlich den Weg in Richtung der Toledischen Schule einnahm, welche den Intellekt hypostasierte. Jede Art von Intellekt als autonome Form unterliegt der Kritik von Averroes in CMDA an Alexander und Themistios, die den Intellekt zu einer äußeren Substanz erklärten. Weder Averroës noch Siger sind Averroisten im Stil der damaligen wie heutigen *Modernorum* und lehnen jedwede Lösung, welche die Einheit der Person auf irgendeiner abgetrennten aktuellen Form des Intellektes oder einer weiteren hypostasierten Substanz im Menschen errichtet. Aquin musste als *Expositor Novus* die Schlüsselfrage klären, ob die in *anima intellectiva* gegebene intellektuelle Fähigkeit irgendeine Form der Hypostase sei.

Die zeitgenössische Interpretation des Streites zwischen diesen zwei Vertretern des ersten Averroismus hinweist auf den Streit zwischen Wéber und Bazán reagieren, welche beiden sich bemühten, die komplizierte Beziehung zwischen Siger und Aquin zu definieren. Den Streit eröffnete Wébers Monografie, laut welcher Aquin nach Sigers Kritik im QIIIDA von seiner These über den Unterschied zwischen der Seele als Substanz und deren Potenzen abließ (Wéber 1970, 87–107). Ab dem zweiten Pariser Aufenthalt (1268–72) hatte Thomas angeblich unter dem Einfluss von Sigers Kritik eine andere These über den Intellekt als Form, welche sich mit dem Körper verbindet, angenommen. Diese Definition finden wir im ersten Teil der *Summa theologica.*[[318]](#footnote-318) Bazán kritisierte alle wichtigen Argumente in Wébers Studie: die Auslegung von Sigers QIIIDA (besonders die Auslegung von qq. 7, 9); die Wandlung in Thomas‘ Denken nach dem Jahr 1270; die Datierung einiger Teile in Aquins Korpus; die Deutung des Neuplatonismus bei Aquin (Bazán 1974). Wéber beantwortete die Kritik in zwei späteren Werken, in welchen er einige Argumente nuancierte (z. B. in Bezug auf die Redaktion der Texte von Aquin nach 1270), änderte die Grundlinie aber nicht (Wéber 1976, 1991). Die Polemik der beiden Forscher zeigte ganz gut die heikle Punkte der thomistichen Position. Der Dominaker Wéber leistete den wichtigsten Beitrag dazu, trotz der allgemeinen Kritik aus der thomistichen Schulen. Seine wichtige Arbeit brachte jedoch keine richtige Lösung der komplizierte Lage an der Pariser Universität in Jahren 1270–75. Das Schlüsselproblem stellt bei Aquin seit der Redaktion von *Summa contra Gentiles* die Auffassung des Erkennens dar. Diese Auffassung war durch den Terminus „*formaliter*“in Verbindung mit dem passiven Intellekt gegeben. Aquin interpretierte *De anima* bereits in der ersten Phase seines Denkens dergestalt, dass das formale Prinzip des Erkennens in vollem Maße das Wesen des *intellectus possibilis* bestimmt. Der folgende Satz zeigt die *Lichtung* von Wahrheit und Unwahrheit des künftigen Thomismus, welchen Aegidius entwickelte. Der existenzielle Akt des *intellectus possibilis* wird unter Hinweis auf Aristoteles erarbeitet und thomistische Auslegung des CMDA ist bis heute averroistisch geblieben. Aquin bleibt in der Schule der „*sequaces Aristotelis*“, denn seine Interpretation von *De anima* erfolgt durch Abänderung der neuplatonischen Lehre. Thomas lehnt die Auslegung des Averroës ab, wonach der Prozess der rezeptiven Erkenntnis als Kopulation der äußeren kosmischen Form des *intellectus posibilis* und ihrer Hypostase im Menschen definiert wird. Das ist der Unsinn, den Aquin selbst in die Welt gesetzt hat. Der Thomismus von Aquin und Aegidius ist aus den ausgelegten Schriften von *De potentia* hervorgegangen und verteidigt das Wissen als eine Fortsetzung des *intellectus possibilis* in uns in der Art einer autonomen Form. Diese Position von Aristoteles wird im zweiten Teil der *Summa contra Gentiles* verteidigt.

„Der Mensch versteht nur mit dem Intellekt. Als Aristoteles das Prinzip des Erkennens erforschte, durch welches wir verstehen (*principio quo intelligimus*), übergab er uns das Wesen des möglichen Intellektes. Daher ist es notwendig, dass sich der mögliche Intellekt formal mit uns verbindet (*intellectum possibiliem formaliter uniri nobis*) und keineswegs nur durch sein Objekt.“ [[319]](#footnote-319)

Die Frage lautet indes, ob die formale Verbindung des möglichen Intellektes (*formaliter uniri nobis*) die Definition des *intellectus possibilis* nach dem CMDA voll erfasst. Die rezeptive seelische Fähigkeit wird lediglich als Essenz oder eine das Erkennen im Modus des ersten Prinzips begründende Hypostase prädiziert (*principio quo intelligimus*). Das ist die Auffassung des *intellectus possibilis* nach Avicenna, welche im oben analyzierten Kommentar zu den Sentenzen verteidigt wurde (Kap. 4.5.1). Die Rezeptivität des *intellectus possibilis* wird im Schema des Intellektes nach *De anima* als *inmixtus* definiert. Die Deutung des Verstehens gemäß der formalen Kausalität wird in der Schrift *De potentia* dargelegt, siehe voriges Kapitel. Thomas bestimmt den individuellen Akt des Intellekts im Verstehen, das von der Existenz eines äußeren Dings ausgeht, das dieses thomistische Subjekt im Modus der formal vollzogenen Korrespondenz erkennt. Nur wurde diese Unterscheidung lediglich im Modus des als Essenz prädizierten Intellektes vollzogen. Siger begründete klar und präzise gegenüber Aquin, dass der Intellekt als Essenz keine Kausalität hat, welche die Gründung des Erkennens begründet. Die Kausalität liegt nur bei der existierenden Person und nicht bei der Essenz, welche lediglich im Denken als potenzielles Konzept existiert. Daher lehnte Siger die avicennische Auffassung des *intellectus possibilis* und mit ihr auch Aquins Interpretation des CMDA ab. Die Schrift QIIIDA liefert eine bislang unübertroffene Exegese des CMDA. Aquins späte Schriften traktierten das aktuelle Erkennen (*tertium genus* CMDA, Sigers Modus „*subiective*“) nur im abstrakten Szenarium des Erkennens des formalen Intellektes der Blund’schen Schule und übergingen gänzlich Sigers phänomenologisches Prinzip der Einheit des Erkennens im Modus „*homo ipse intelligit*“. Die avicennistische Auffassung wird auch in Aquins römischem Kommentar zu *De anima* (1268) enthalten, welcher wiederum die hypostasierte Existenz der ersten Prinzipien des Erkennens verteidigt. Aquin schaut auf den Akt des *intellectus possibilis* lediglich objektiv and formal; dagegen Siger tat es personalistisch und existenziell. Die formale Vorgehensweise der Deduktion verteidigt daher die Äquivalenz zwischen der formalen Tätigkeit der Sinne und des Intellektes auf logische Weise der Supposition (*sicut se habet sensitivum ad sensibilia, similiter se habere intellectum ad intelligibilia*).[[320]](#footnote-320) Thomas verteidigt die Einheit des Intellektes aus der essenziellen Position dessen heraus, was der rezeptive Intellekt als hypostasierte Form in der Substanz des Typs „*homo intelligit*“gegeben ist. Deshalb vergleicht er den formalen Begriff „*intellectus possibilis*“ mit der Rezeptivität der Sinne, was in der zitierten Interpretation von *De anima* gezeigt wurde. Die objektive Lektüre findet im Kommentar zu *De anima* 429a10 keinen Unterschied gegenüber Siger,weil sie gänzlich die hermeneutische Frage überging, „wie“ wir erkennen. Objektiv gesehen ist die Lektüre Aquins im Modus „*idem*“ (aber keineswegs im Modus „*ipse*“) gleichwertig mit der Lektüre Sigers. Die Anschauung aufgrund von Gehaltsinn entspricht in keiner Weise dem Verständnis von Bezugssinn. Wenn die zwei neuen Expositoren von *De anima* das Gleiche sagen, muss es nicht das Gleiche sein. Das sah Sigers Schule in der Rue du Fouarre ganz klar und wies Aquins Exegese des Aristoteles als unzureichend zurück. Thomas semiaverroistische Position aus dem Jahr 1268 wurde von Aegidius übernommen. Der von Aegidius gegründete Thomismus hypostasierte die autonome Leistung des Intellekts. Die Entwicklung endete wieder im neoplatonischen Dualismus zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen.

Aquin und nach ihm Albert wurden daher ab der Herausgabe des ersten Kommentares zu *De anima* zum Ziel von Sigers Kritik, welche er an die Anhänger des ersten und auch des zweiten Averroismus adressierte. Wiederholen wir die oben zitierte und kommentierte Schlüsselthese zu QIIIDA, q. 15 (Kap. 4.4.3). Der Intellekt ist mit uns wesentlich lediglich als immaterielle Fähigkeit der Seele verbunden (*solum est in potentia ut nobis copuletur*). Jedwede andere Definition des Intellektes würde laut Siger bedeuten, dass sich der Intellekt mit uns lediglich äußerlich, d. h. keineswegs im Modus des existenziellen *separabilis*, sondern des neuplatonischen Modus *separatus* verbindet. Dann wäre der Intellekt der Seele als immaterielle Form des Körpers ähnlich und würde zu einer hypostasierten Form der dritten Art, die dem materiell gegebenen körperlichen Akt hinzugefügt wird. Die Person hätte zwei Formen, nämlich den Intellekt und die Seele. Das wäre die averroistische Lösung, welche eine weitere sophistische Version über die Pluralität der Substanzen in einer Person erzeugt. Diese Position ist klar gegen Aquin Auffassung des rezeptiven Intellektes gerichtet, aus welchem bereits während seines ersten Pariser Aufenthaltes bis zum Jahr 1259 eine hypostasierte Form wurde (Kap. 4.5.1). Der Brabanter Magister wies Aquins These daher zurück, nach welcher der Intellekt eine Form der Seele (*qua2*) und die Seele eine Form für die körperlich gegebene Existenz (*qua1*) sei. Die Hypostasierung von Seele und Intellekt geht über die essenzielle Auffassung des Habitus, was wir zuerst bei Simplikios finden (OBJ I, Kap. 1.3.2). Eine ausführlichere Untersuchung des Begriffes Habitus bei Aquin würde erweisen, dass dieser Terminus im Modus *qua2* die These über den subsistenten Intellektimpliziert. Aquin braucht den *habitus* wegen dessen „Verhüllungs-“ oder „Verpackungsfähigkeit“ (*circumdatio*) von Simplikios, welche am quasi-substanziellen Charakter des Intellektes festhält (*quantum ad id quod habet in ipso intellectu*).[[321]](#footnote-321) Dadurch wurde der umgreifende *habitus* zu einem Bestandteil des hypostasierten immateriellen Intellektes, welcher dauerhaft an der Immaterialität festhält und die Unsterblichkeit der Seele sicherstellt. Für Siger ist die Klärung des Intellektes oder des Habitus als averroistischer abgetrennter Form aus den im CMDA aufgeführten Gründen grundsätzlich unannehmbar. Thomas‘ Lösung machte aus dem Intellekt eine verborgene Form auf die Art der Substanz und hob die reine Potenzialität des *intellectus possibilis* als immaterieller Potenz der Seele auf. Die thomistische Lösung ging in die modernistische Lösung des objektiven Intellektes als eines Seienden der dritten Art über. Der Intellekt wurde zu „etwas“, d. h. zum neuplatonischen *hoc aliquid* oder zur postmodernen *res cogitans*. Das ist für den aristotelischen Siger ebenso wie für Averroës inakzeptabel. Es gibt keine neuplatonische Zwischenstufe zwischen dem universell-potenziellen Bedeutung im Denken und der einzigartigen aktuellen und *simpliciter* in der Realität gegebenen ersten Substanz. Das Ausschließen des Seienden der dritten Art gilt absolut, weil Aristoteles‘ Metaphysik sonst nicht gälte. Siehe Sigers Polemik mit dem zweiten Averroismus gegen die zweifache Bestimmung des Seienden in dessen Kommentar zur *Metaphysik* (Kap. 4.4.1). Die essenzielle Definition des Intellektes führt laut Siger zum Abstreiten des phänomenologischen Grundprinzips, welches die Einheit der Person gemäß dem CMDA präsentiert (Kap. 4.4.3). Aquin begriff die Position des CMDA nicht und hielt daher nicht an der Existenz der Person im Daseinsmodus „*homo ipse intelligit*“fest. Die Äquivalenz zwischen Essenz und Existenz ist zum einen gemäß dem wissenschaftlichen Beweis der *Zweiten Analytik* und zum anderen nach dem CMDA grundsätzlich fehlerhaft. Der Phänomenologe Siger war kein Objektivist wie der Theologe Aquin. Der immaterielle Intellekt wird nicht im Modus „*idem*“ wie die materiellen Sinne, sondern lediglich im Modus „*ipse*“, also durch den existenziellen, im Akt des Seins der Person gegebenen Akt des Denkens, individualisiert. Der Intellekt wirkt auf die Sinne von außen (Aristoteles‘ θύραθεν, Sigers *ab extrinseco*), weil er im Modus der Ipseität (*conscii sumus*) den ursprünglichen Akt der Existenz der Seele vollendet, welche identisch *simplex* auf dem Niveau beider sinnlichen Komponenten (*experimur*)gegeben ist. Sigers Terminus *conscii sumus* ersetzt den im CMDA erscheinenden Terminus *tertium genus*. Aquin verfügt nicht über die Ipseität der Person, sondern lediglich über deren numerisch gegebene Identität, welche durch die essenzielle Prädikation des rezeptiven Intellektes als individualisierter immaterieller Form aufgrund des Körpers sichergestellt wird.

Aquin wandelte den in CMDA sowie in *De anima* genannten *intellectus possibilis* in eine neue Variante von Blunds *intellectus formalis* um. Die Hermeneutik der Objektivität hält diesen Punkt für den Kern des Streites zwischen Siger und Aquin. Wir haben die Bedeutung von Heideggers *Vor-blickbahn* betont, von wo der fundamentale Sinn des Seienden im Rahmen des *intellectus possibilis* auf den Plan kommt. Die vorausgegangene Analyse hat dargelegt, dass Sigers phänomenologische Position sich von der objektivistischen Position unterscheidet. Aquin definiert zuerst das essenzielle Sein des Intellektes im Modus von *Oxfordian Fallacy* und leitet hierauf dessen *operatio* von ihm ab. Aber die Abgetrenntheit des Intellektes ist im Modus *separatus* oder *separabilis* in der Prädikation Aquins und Sigers nicht auf die gleiche Weise vorhanden, was in der objektiven Analyse beider Autoren nicht zu sehen ist. Averroës und Siger wissen aus der Auslegung von *De anima* sehr wohl, dass Sokrates und Platon für sich selbst, zugleich aber auch das gleiche Wesen der Sache denken (Kap. 4.4.3). Diese Differenzierung zwischen der Einheit des formalen Begriffs und der existenziellen Verschiedenheit des Denkaktes wird von Siger als existenzielle Einheit des Intellektes nach dem CMDA gedeutet. Aquin deutet sie aus formalen Aktualisierung der Spezies *intelligibilis* durch das sinnliche Erkennen (*species intelligibilis, qua fit intellectus in actu*, Kap. 4.5.2). Der existenzielle Akt, welcher im Modus der einzigartigen, an die erste Substanz gebundenen Kausalität gegeben ist, kann nicht formalisiert werden, wie es Aquin getan hat. Dann nämlich erscheint die formal gleiche Mediation im Modus der Sinne und des Intellektes (*sensitivum ad sensibilia, similiter se habere intellectum ad intelligibilia*). Das ist für Siger im existenziellen Modus *ipse* unannehmbar. Averroës‘ Schlüsse in Bezug auf die Einheit des Gedachten erkannte Aquin auf Grund des Unterschiedes zwischen der individuellen *species intelligibilis* und der universellen *conceptio intellectus* an. Objektiv gesehen, gibt es die Einigkeit zwischen beiden Denker in diesem Punkt, weil der endgültige Konzept als eine nur im Denken gegebene Universalie begriffen wird, siehe die vorige Interpretation von *De potentia* (Kap. 4.5.2). Aquin sieht jedoch im Gegensatz zu Siger nicht, dass die Spezies *sensibilis* dank der materiellen sinnlichen Individuation im Modus *idem* und *species intelligibilis* dank der Immaterialität und der existenziellen Anlage des Intellektes in der Seele im Modus *ipse* gegeben ist. Dort funktioniert sie im Modus *inmixtus* und *ab instrinseco*. Dieser Unterschied wird exakt von Boethius von Dacien in *Anonymus Giele* gegenüber Aquins Schule im Terminus „*subiective–obiective*“ definiert (Kap. 4.3.1). Der noematische Inhalt des Denkens verschiedener Personen (*conceptus, vox*) muss universell sein. Der in der Synthese der gegebene Akt des Denkens ist stets persönlich, weil das sinnliche Erkennen individuell ist, allerdings anders als der Intellekt. Aquin sieht ebenso die Beziehung zwischen den Sinnen und dem Intellekt durch den pauschalen objektiven Vergleich (*similiter se habere*). Siger begreift die Verbindung beider Spezies als existenziellen Akt des *Daseins*. Die objektive und existenzielle Auslegung *„similiter“* unterscheidet sich grundsätzlich, siehe die Wiederholung dieser Gigantomachie in der Phänomenologie Husserls und Heideggers. Das sinnliche Erkennen wird durch die reale Welt individualisiert und aktualisiert. Der Intellekt wird individualisiert und aktualisiert durch die immaterielle Abstraktion (*inmixtus, ab extrinseco*) aus der auf materielle Weise gegebenen *species sensibilis*.

Aquins und Sigers Schule unterteilte die Grundsatzfrage nach der Einheit der Person. Entweder nimmt der Intellekt die individuelle *species intelligibilis* auf, indem er durch sie aktuell wird (*qua2*). Oder es geht um den Akt der ganzen Person, an welcher wir kausal und folglich frei interessiert sind (*qua1*). Für Siger ist jedwede Position des Typs *qua2* in der oben angeführten Gestalt von *QD De potentia* absolut inakzeptabel (*intellectus habet operationem per se*). Wir haben Sigers existenzielle Interpretation der *Nikomachischen Ethik* (εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, E.N. 1077a12) zitiert. Heidegger tat es wieder auf die gleiche Weise, nach mehreren hundert Jahren des Denkens, das von *Oxfordian Fallacy* voreingenommen war. Sigers Auslegung der *Ethik* hat gezeigt, dass Albert und Aquin die tatsächliche Intention des Aristoteles nicht erkannten und nicht im Stande waren, den Text *De anima* bis in die Tiefe zu interpretieren (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*, Kap. 4.4.3). Siger deutete nach Aquins Ankunft in Paris auf integrale Weise die Absicht des Philosophen in *De anima intellectiva*. Thomas wies Sigers Interpretation der Einheit des Intellekts gemäß dem CMDA zurück, was die unterschiedliche Position beider Denker in der Exposition von Aristoteles‘ *intentum* dargelegt hat. Der aristotelische Thomismus verteidigt die Belichtung des Erkennens ebenso wie der erste Averroismus aus Richtung der aktuellen Sache. Aber der Thomismus definiert den Intellekt primär von der Belichtung von hinten, aus Richtung der Bestimmung des Intellektes als einer Form oder Essenz. Agostino Nifo bezeugt auf indirekte Art und Weise den Standpunkt Aquins als eines Repräsentanten der *sophistae* *Latinorum* hinsichtlich der Lehre Sigers.[[322]](#footnote-322) Leider war Nifo der Vertreter des zweiten Averroismus und er interpretierte die Schrift CMDA ganz falsch. Tatsächlich präsentiert Nifo die Philosophie von Siger auf völlig falsche Weise. Er akkreditierte Singer die thomistische Version des Averroismus, die alle zusammengefügten Fehler total durcheinander bringt. Leider wurde die Philosophie des Aristoteles in der Renaissance allgemein auf diese Art und Weise erklärt. Die essenzielle Definition des Intellektes als einer Form ist primär und aus ihr geht in Folge der in der ersten Person gegebene Akt des Verstehens hervor. Den klassischen Metaphysikern war klar, dass das als Essenz prädizierte thomistische „*esse*“ des Intellektes keinen univoken Charakter gemäß der *Zweiten Analytik* im Modus „*ex inmediatis*“ besitzt. Dem Thomismus fehlt die Prädikation im Hinblick auf die existenziell gegebene hyparchische Tätigkeit des Intellektes (*conscii sumus*). Aquin hat in der Definition des Intellektes nicht die an die reale erste Substanz gebundene kausale Tätigkeit, weil er sie durch den porretanischen Intellekt als Hypostase ersetzt hat. Der Thomismus definiert nicht die reale Person nach CMDA, sondern das erkennende Subjekt von Grosseteste, das aus mehreren Formen besteht. Genau das war jedoch der Grund, warum Grosseteste Paris nach Oxford verlassen musste, als die Pariser Universität im Geiste der sizilianischen Schule gegründet wurde. Und das war der ausgezeichnete Grund, warum die gleiche Art von semiaverroistischem Thomismus in der Schule von *sophistae Latini*, die in Oxford residierte, in der Version von Aegidius herzlich aufgenommen wurde. Die Magister in der Rue du Fouarre waren keine Modernisten und sahen richtig, dass der Thomismus schließlich die Person im Modus von *Oxfordian Fallacy* verdrängt hatte. Thomas verfügte über keine volle Prädikation der kausal gegebenen Existenz, wie sie in der *Zweiten Analytik* gefordert wird. Der wissenschaftliche Beweis der Person als jeder anderen realen Substanz muss auf der Kausalität der realen ersten Substanzen stehen. Das Denken ist nicht von sich selbst aus real, sondern lediglich im existenziell erfahrenen Körper (*experimur–conscii sumus*). Die Person hat im thomistischen Aristotelismus den durch den Charakter von *quidditas* verloren, die mittels metaphysischen Dativs gegebenen wird. Die Person wurde zu einem modernen unpersönlichen Subjekt. Siger erkannte absolut exakt, dass dies keine volle wissenschaftliche Definition des *„ipse“* in der These „*homo ipse intelligit*“ ist. Diese Definition wird in der *Zweiten Analytik* in einer Aussage gegeben, die gemäß der vollständigen Reihenfolge der Deduktion bestimmt wird, also durch die metaphysische Imposition der Kausalität aufgrund der ersten Substanzen. Die Deduktion muss von der ersten Triade kognitiver Prinzipien zur zweiten gehen und nicht umgekehrt, wie im Thomismus. Aquin sagte den Modus „*per se*“ des Erkennens im Rahmen einer logischen Supposition aus, die sich auf den avicennischen Intellekt des „Fliegenden Mannes“ bezog. Der Thomismus liefert eine essenzielle und formale wissenschaftliche Definition des modernen Subjektes im Modus der bloßen primären Semantik (σημεία πρώτων), weil er keine existenzielle Prädikation für die Bewegung der Seele gefunden hat (παθήματα τῆς ψυχῆς). Dadurch fehlt der thomistischen Definition der Person die volle Verbindung für die Übereinstimmung zwischen der Realität der Person und deren universeller Bedeutung (ὁμοιώματα). Der spätere Humanismus von *via Modernorum*, es ist auf die gleiche Weise falsch wie die thomistische Definition der Person. Thomas hat in die Seele die Pluralität der zwei Formen eingeführt, was die Einheit der Person auflöste.

Siger lehnt jede Hypostasierung des Intellektes als Averroismus ab. Aquin wiederum lehnte die phänomenologische Interpretation von Siger auf der Grundlage von CMDA als Averroismus ab. Ihm zufolge, definierten sowohl Aristoteles als auch Averroës eine ewige Seele, die durch die immaterielle und getrennte Natur der *anima intellectiva* bestimmt wurde. Averroës hatte den Intellekt in der Seele in CMDA angeblich falsch definiert, Aristoteles in *De anima* richtig. Aber beide Philosophen bestanden auf einer immateriellen und getrennten Form des Intellekts im Menschen, die Siger angeblich mit seiner Interpretation von CMDA in Frage stellte. Aber dann hat die Philosophie aufgehört, der Theologie zu dienen, indem sie ihre eigene Wahrheit verfolgt, und sie ist nicht in der Lage, den vollen Beweis für die Ewigkeit der Seele zu erbringen. Die römische Disputation von *De anima* (ca. 1267) begreift auch nach der Herausgabe von Sigers Kommentar zu den QIIIDA den Intellekt im essentialistischen Modus, also von der Form zu den Wirkungen. Aquin als Theologe sichert sich damit die Unsterblichkeit der Seele. Die laut der oben angeführten Prädikation der bloßen Essenz gilt es, dass so gegebene Formalisierung das wissenschaftliche Vorgehen der formal aufgefassten Rezeptivität verzeichnet. Das Problem ist, welche Art der Rezeptivität ist damit gemeint. Aquin besteht auf Identität der Aufnahme sowohl für den Intellekt als auch für die Sinne, was Aegidius in der Oxforder Handschrift wiederholt (*phantasma se habet ad intellectum possibilem sicut color ad visum*, Kap. 4.3.2). Der Unterschied zwischen Aquin und Siger ist in der zweifachen (phänomenalen, essenziellen) Frage gegeben, „wie“ sich die Fähigkeiten der Seele und deren Wesen aufeinander beziehen. Siger behauptet im Einklang mit der *Zweiten Analytik*, dass wir durch den in der körperlichen Person gegebenen Akt des Erkennens auch das Wesen der Seele erkennen. Der Thomismus führte eine neue Version von *Oxfordian Fallacy* im Hinblick auf das Erkennen des Intellektes. Dieses Erkennen ist hypostatisch im Modus der avicennischen Komitation der Essenzen bestimmt. Römische Disputationen De anima bestätigen den Begriff der Seele, der durch deduktive Beweise aus der essentiellen Definition gegeben ist. Die kognitive Intuition der Intellekt (Vor-blickbahn) wird durch die formale Deduktion der Kausalität bestimmt und die Wirkungen werden aus der formalen Deduktion abgeleitet. Die thomistische Auslegung von *De anima* behauptet, dass die Fähigkeit der Seele die Folge ihres Wesens sei. Nur ist die Definition des Intellektes in der realen Person nicht das Gleiche wie die Definition des Dreiecks, welches nur im Denken existiert. Die Deduktion der Eigenschaft des Intellektes geht aus der Seele als einer Essenz. Dieses Vorgehen führte das Denken nach *Oxfordian Fallacy* in den ersten Averroismus ein. Die theologische Dogmatik, als Ewigkeit der Seele gegeben, brauchte notwendigerweise eine dogmatisch bestimmte Philosophie. Dies bestimmte das Wesen des zukünftigen Thomismus, der durch den Streit um den Titel des *Expositor Novus* in den Jahren 1270–72 gegeben wurde. Der formale Beweis nach Avicennismus schaffte das wissenschaftliche Verfahren des metaphysischen Beweises nach dem Axiom „*ex inmediatis*“ ab. Es war dieser Fehler, den Thomas römische Disputationen über *De anima* verteidigten.

„Aristoteles behauptete, dass der Intellekt, d. h. die Fähigkeit des Verstehens, über kein Sinnesorgan verfügt. Daher ist das Wesen der intellektuellen Seele mit dem Körper als Form verbunden (*ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma*). Es gilt, dass die Wirkung nicht einfacher ist als deren Ursache (*effectus non est simplicior sua causa*). Die Fähigkeit der Seele ist die Folge von deren Wesens (*potentia animae est effectus essentiae eius*), weil alle Potenzen vom Sein der Seele ausgehen. Deshalb ist keine Fähigkeit der Seele einfacher als deren Sein. Wenn der Intellekt nicht der Akt des Körpers wäre, wie im dritten Buch von *De anima* bewiesen wird, könnte sich auch die Seele nicht mit ihm als Form verbinden.“ [[323]](#footnote-323)

Aquin muss ebenso wie Siger die Frage nach dem von den Sinnesorganen getrennten Intellekt klären. Aber seine Stellungsnahme unterscheidet sich von Siger. Er beginnt nach der *Zweiten Analytik* bei der Erfahrung des persönlichen Denkens und geht zum Wesen des Intellektes allgemein. Aquin geht genau umgekehrt vor. Der Akt des Denkens wir dem essenziell definierten Intellekt hinzugefügt, weil er eine logische Konsequenz von dessen Wesen bildet. Aquin fiel in die eigene Falle. In der Polemik gegen die Modernisten in der *Summa contra Gentiles* hinsichtlich des Erkennens Gottes, er wies das Vorgehen der Deduktion von der logischen Form zu deren Wirkungen in Realität zurück (Kap. 4.5.1). Die Definition beginnt mit der Essenz des Intellekts, die mit der Seele als einer Form des Körpers verbunden ist. Aus diesem theoretischen Zusammenhang leitet sich die reale Erkenntnis des Intellekts ab, die im Rahmen der so bestimmten Natur gegeben ist. Weil der Intellekt als eine ewige Form definiert wird, ist die Seele auf diese Art und Weise auch formell bestimmt. Die Essenz ist der Seele als einer Form gegeben, um sich mit dem Körper zu verbinden (*ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma*). Dann gilt die allgemeine Regel für die Deduktion, dass in der Ordnung des Seins die Wirkung nicht höher stehen kann als ihre Ursache (*effectus non est simplicior sua causa*). Das Mittelglied des Beweises sagt, dass die Auffassung des Intellektes als immaterieller Potenz die Wirkung der immateriellen Seele bestimmt (*nulla ergo potentia animae est simplicior esse animae*). Die intellektuelle Fähigkeit gehört zur Seele als Form und immaterielle Essenz, die mit dem Körper verbunden ist (*ipsa essentia animae intellectivae*). Dann entsprechen ihr dann auch die immateriellen Potenzen der Seele als Wirkungen (*omnes potentiae fluunt ab esse eius*). Dieser Syllogismus bringt das Grundproblem der thomistischen Auslegung von *De anima* und die fehlende Einheit der Person ans Tageslicht.

Aegidus sah dieses Problem des Thomismus sehr gut. Deshalb hat er 1270 in der Schlüsseldebatte diesen fundamentalen Irrtum von Aquin sophistisch beiseite gelegt, indem er dem Averroës im modernen Modus „Verkehrung ins Gegenteil“ vorwarf, die Seele als hypostasierten Intellekt zu begreifen. Diese Praxis war wirklich böswillig, denn Aegidius kannte alle Argumente in QIIIDA sehr genau. Dies wird deutlich durch ein wichtiges Zitat aus *De plurificatione possibilis intellectus* aus dem Jahr 1271 (*ex tali unione intellectus ad nos, quam Commentator ponit, non sequitur, quod homo intelligat, sed magis quod intelligatur*, Kap. 4.4.4). Es ist gar nicht die Position von Averroës, sondern die oben kommentierte Definition von Aquinas. Nach der Kriterien der formalen Logik ist Thomass Begriff korrekt definiert. Die Fähigkeiten der Anima intellectiva leiten sich vom Intellekt ab und die Seele definiert sich als logische Essenz. Es bedeutet, dass die existierende Person der klassischen Metaphysik in das erkennende Subjekt des modernen Thomismus verwandelt wurde. Nur ist der Mensch kein Subjekt, sondern eine Person. Nach Siger und später nach Heidegger ist die objektive Definition fehlerhaft für die existierende Person angewandt. Und eine vollständig wissenschaftlich definierte Person ist der Mensch im lateinischen Westen nur in der Siger'schen Konzeption des Humanismus, den die Moderne durch die akademische und damit völlig objektive *damnatio memoriae* zerstört hat. Siehe die Analysen von *Anal. Post.* 84a11–14 für den metaphysischen Fehler des Typs „*fallacia secundum quid et simpliciter*“. Die wissenschaftliche Definition von *anima intellectiva* muss der Kausalität der realen Person folgen, um diese Kausalität im mittleren Glied des deduktiven Syllogismus anzugeben. Der Beweis muss den wirklichen Akt des Denkens in der ersten Person in seiner Gesamtheit beinhalten (*experimur–conscii sumus*). Der Irrtum des Thomismus und des daraus abgeleiteten späteren Modernismus beruht auf der formalen essentialistischen Deduktion der Person. Aus der Essenz als formaler Ursache werden die Aktivitäten als ihre Konsequenzen (*effectus essentiae*) abgeleitet. Es ist grundsätzlich falsch, da die Essenz ein mentaler Begriff ist. Sie kann in der realen Welt keine kausalen Effekte ausüben wie die ersten Substanzen. Aquin hält in der Frage nach der Einheit der Person und des Intellektes an der fehlerhaften Linie von *Oxfordian Fallacy* fest, weil er die Essenz als reale Causa begreift. Auf der formalen Seite geht es um den gleichen Schluss wie bei Siger; aber das genügt laut der *Zweiten Analytik* nicht für den wissenschaftlichen Beweis der Sachen in der realen Welt. In der Schule des ersten Averroismus stellt Siger den philosophischen Phänomenologen gemäß dem Kommentator dar, wohingegen Aquin ein christlicher Thomist ist, Avicenna folgend. Unter dem Einfluss göttlicher Furien, die jetzt im frisch gegründeten Thomismus erzogen wurden, wurde notwendigerweise eine tragische Schlussfolgerung gezogen. Der verdrängte Siger verteidigte perfekt die Ipseität der christlichen Person und der siegreiche Thomismus verteidigte lediglich die Identität des christlichen Subjekts. Diese *factum* begründete die Tragödie des westlichen Humanismus, dass die Person in der neuen Definition von *De anima* zu einem thomistischen Subjekt wurde.

Sigers Kritik gilt auch für den phänomenologisch richtig denkenden Albert, der eine falsche Ordnung der *demonstratio* entwarf. Er deduzierte auch die Natur des Intellektes aus der Essenz, anstatt das wissenschaftliche Erkennen aus der existierenden Kausalität der ersten Substanz zu prädizieren (Kap. 4.4.3). Albert jedoch hält in der Definition nach dem CMDA an der realen Person fest, im Gegensatz zum formalen Dualismus Aquins. Anstelle der Imposition der Bedeutung für den *intellectus possibilis* von der realen Existenz (*ipse*) vollzogen Aquin und auch Albert die Deduktion des Menschen von der Essenz (*homo intelligit*). Dadurch rückten sie die essenzielle Supposition anstelle der kausal gegebenen Imposition an die erste Stelle. Aquin präferiert im Unterschied zu Siger eine schwache, objektiv gegebene Identität der Person (*Gehaltsinn*) und keineswegs die fundamentale Ipseität in deren hermeneutischer Faktizität (Heideggers *Vollzugssinn*, Kap. 4.4.1). Die gleiche Position wird auch im Schlüsseltext aus *De unitate intellectus* (1270) bestätigt, welcher ebenfalls vom Wesen des Intellektes zu dessen Wirkungen vorgeht. Der Intellekt besitzt kein im Körper gegebenes Sinnesorgan; er ist im Gegensatz zu den Sinnen immateriell. Die Seele verfügt im Akt ihres Verstehens daher über immaterielle Potenz (*immaterialiter recipiens et se ipsam intelligens*).[[324]](#footnote-324) Der Text verteidigt gegenüber dem zweiten Averroismus die hylemorphische Einheit der Person, wodurch Aquin in die Schule des ersten Averroismus eingeordnet wird. Die Art und Weise der Argumentation im Hinblick auf die Immaterialität der Seele wird indes im Geiste des objektiven Thomismus geführt, ebenso wie im oben angeführten Zitat aus *QD De anima*. Die Deduktion von der hypostasierten Essenz der Seele zu deren intellektuellen Potenz tritt im folgenden Zitat aus *De unitate* zutage.

„Dagegen wird eingewendet, dass die Potenz der Seele nicht immaterieller und einfacher sein kann als deren Essenz. Die Argumentation soll richtig so lauten, dass sie von der Essenz der menschlichen Seele als einer immateriell gegebenen Form ausgeht (*essentia humanae animae sic esset forma materiae*). Diese Form besitzt von sich selbst aus kein Sein, sondern aus dem hylemorphischen Einzelding heraus (*non per esse suum essent, sed per esse compositi*). Ebenso verhält es sich im Falle anderer Formen, welche aus sich selbst heraus weder über ein Sein noch über eine eigene Tätigkeit verfügen, sondern nur durch die Materie. Deshalb werden sie als materielle Formen bezeichnet. Die gemäß dem eigenen Sein begriffene menschliche Seele (*quia secundum suum esse est*) ist dergestalt gegeben, dass das Niveau ihrer Form höher ist als das der materiell gegebenen Fähigkeit (*maior est dignitas huius formae quam capacitas materiae*). Daher hindert sie nichts daran, eine Tätigkeit oder Fähigkeiten auszuüben, welcher der materielle Teil der Seele nicht fähig ist.“ [[325]](#footnote-325)

Die Gegner sagen, dass sich die Potenz der Seele aus der immateriellen Natur des Stoffes ergibt, siehe Bonaventuras und PechamsBegriff von *materia spiritualis*. Im Modus der Univozität des Stoffs und der Form als Seiender der dritten Art haben diese objektiven Modernisten kein Problem mit Aristoteles‘ These, dass die Potenz der Seele die Essenz der Seele nicht zu überschreiten vermag (*potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia*). Die Materie löste als Seiendes der dritten Art dieses Problem von sich selbst aus, weil er eine spirituelle Potenz und Substanz ist. Nur wurde das Seiende der dritten Art vom ersten Averroismus kategorisch abgelehnt. Gegenüber der objektiven Moderne des zweiten Averroismus verteidigt der moderne Aristoteliker Aquin etwas andere, nämlich den objektiven Thomismus. Daher akzeptiert der Text dieses Prinzip (*optime quidem procederet ratio*), appliziert es aber an der hylemorphischen Zusammensetzung der ersten Substanz (*essentia humanae animae … per esse compositi*). Das Zitat verteidigt den abgetrennten Intellekt, welcher die *anima intellectiva* in eine andere Position rückt als die vegetative und animalische Potenz der Seele (*est dignatus huius formae quam capacitas materiae*). Wie wir wissen, verteidigte Siger diese Auffassung der *anima intellectiva* als *compositum* schon vor Aquin (Kap. 4.4.2). Die Argumentation geht von der Essenz der menschlichen Seele als einer materiell gegebenen Form aus (*essentia humanae animae sic esset forma materiae*). Die Seele als Form besitzt das Sein aus dem hylemorphischen Einzelding (*non per esse suum esset, sed per esse compositi*). Aquin prädiziert nicht die Einheit der kausal existierenden Person, sondern die Einheit des essenziell-formalen Subjektes (*secundum esse est*). Die Frage lautet abermals, wie man die Seele als Zusammensetzung als materiellen und immateriellen Tätigkeiten begreifen soll, ob essenziell oder existenziell. In beiden Auffassungen verfügt die Seele über eine eigene, von den Sinnen unabhängige autonome Tätigkeit (*operationem vel virtutem ad quam materia non attingit*). Das Zitat legt dar, dass das Prinzip der Deduktion aus der Essenz der Seele hin zu deren *operatio* den Grundzug von Aquins Denken nicht nur aus der Zeit der römischen Disputationen bis 1268 darstellt, sondern auch aus der Zeit seines zweiten Aufenthaltes in Paris, wo er sich mit den Einwänden seitens Sigers Schule auseinanderzusetzen hatte. Nun wird klar, warum Aquin den Streit um den Titel *Expositor Novus* verloren hat und warum das von Aegidius geschaffene thomistische Simulakrum ihn erlangt hat.

Siger lehnte die Erforschung der Essenz der Seele gemäß der dogmatischen Definition des Thomismus ab (*potentia animae est effectus essentiae eius*). Die im zitierten Modus „*esse compositum*“gegebene essenzielle Auffassung des Menschen unterscheidet sich grundsätzlich von Sigers phänomenologischem Ansatz. Die Wirkung des Intellektes ist im Modus *per prius* kausal-existenziell gegeben, und aus ihr schließen wir im Modus *per posterius* auf die essenzielle Natur der Seele. Die Phänomenologie der Person kann nicht bei einer essenziellen Definition beginnen. Aquin ist sich dessen bewusst, dass der Akt der intellektuellen seelischen Tätigkeiten im Körper vorhanden sein muss. Nur existiert die Potenz der Seele primär im hypostasierten habituellen Modus der toledischen Definition der Seele nach Gundissalino (*actus corporis potentia vitam habentis*; OBJ II, Kap. 2.2.1). Aquin braucht den hypostasierten Habitus, weil er keine andere Möglichkeit hat, die Unsterblichkeit der Seele sicherzustellen (*semper habens animam actu haberet opera vitae*).[[326]](#footnote-326) Dem entspricht die zitierte Argumentation, welche die Seele als aktuelle, gemäß dem Habitus gehaltene hypostasierte Form im Modus *actus primus* definiert (*ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus*). Siger lehnt in QIIIDA den Intellekt als Hypostase ab, weil eine solche Form des Intellekts empirisch nicht beweisbar ist. Der Theologe Aquin muss die Unsterblichkeit der Seele auf dem Niveau der subsistenten Form und des Habitus sicherstellen. Es ist möglich nur nach dem Avicennismus in der Toledo Schule. Der Philosoph Siger verwarf aus der Position der *Zweiten Analytik* die dogmatischen Voraussetzungen der Theologen, weil zu einer solchen Behauptung die real erfahrene Kausalität fehlt. Abermals geht es um den metaphysischen Fehler„*fallacia secundum quid et simpliciter*“. Aquins These der Unsterblichkeit der Seele gilt lediglich als dogmatische Behauptung des objektiven Essentialismus. Das stellt den Beweis im Modus „*secundum simpliciter*“ (und damit also lediglich *essentialiter*) und keineswegs im Modus „*secundum quid*“ nach der real erfahrenen Kausalität des im Körper vorhandenen Verstehens. Siger wendet ein, dass die essenzielle Definition nicht den Weg der realen Kausalität einschlägt, welche der wissenschaftliche Beweis der *Zweiten Analytik* erfordert (Kap. 4.4.3). Aquin begriff entweder Sigers bereits in den QIIIDA gegebene Kritik nicht oder wollte seine Position nicht ändern. Die zweite Variante ist wahrscheinlicher. Der erste Thomist Aegidius kannte den Unterschied *homo (ipse) intelligit* zwischen Thomas und Siger genau. Aegidius beschuldigte Averroës wegen Aquins Fehler. Das Zitat aus *De unitate* bestätigt das deduktive Prinzip vom Wesen zu den Wirkungen und verteidigt es lediglich gegenüber dem zweiten Averroismus mit Hinweis auf die spezifische Stellung der immateriellen Seele und des abgeteilten Intellektes. Wéber behauptet, dass Thomas durch die Deduktion der Potenz der Seele aus deren immaterieller Essenz (*potentia animae non potest esse immaterialior aut simplicior quam eius essentia*) auf Sigers averroistische Position des abgeteilten *intellectus possibilis* reagiert (Wéber 1970, 87–91). Diese These ist aus der Sicht der vorliegenden Hermeneutik nicht haltbar. Wéber sah die Position Alberts nicht richtig (diese begriff er als eine averroistische) und übertrieb grundsätzlich Thomas‘ hypostasierten Intellekt hin zum substanziellen und emanativen Avicennismus, welcher in Pechams und Bonaventuras zweitem Averroismus zu finden ist. Aber der nachdenkliche Wéber sah im Unterschied zum Objektivisten Bazán, dass Sigers Kritik exakt und zurecht die formale Seite von Aquins Auffassung des Intellektes verwarf. Nur geht Wébers Definition des *intellectus possibilis* als kosmischer Hypostase und sogar als Substanz bei Aquin von der Position des zweiten Averroismus aus. Aquins Ablehnung der Modernisten wurde in oben angeführten Hermeneutik bestätigt. In ähnlicher Weise argumentierte auch Bazán in seiner Polemik gegen Wéber. Auch die völlige Ablehnung der Analyse von Wéber, welche Bazán durchführte, muss korrigiert werden. Wébers Auffassung der formalen Seite des Intellektes als abgeteilter Substanz entspricht genau dem zweiten Averroismus Bonaventuras und Pechams, weil beide Averroisten sich an die Linie von *Oxfordian Fallacy* halten. Das nächste Problem des thomistischen Wéber liegt darin, dass die für Siger als Averroisten geschaffene essentialistische und formalistische Definition des Intellektes in klarem Widerspruch zu Sigers Phänomenologie steht. Zitieren wir den Schlüsselteil von Wébers Argumentation hinsichtlich Aquin.[[327]](#footnote-327) Diese Analyse wurde zurecht von Bazán kritisiert, indes leider aus der Position Sigers als Averroisten, was wir auch bei Wéber finden. Wébers Analyse traf jedoch den Kern der problematischen Auffassung des hypostasierten *intellectus possibilis* bei Aquin, welche Siger sah und auf qualifizierte Weise verwarf. Thomas‘ hypostasierter Begriff des möglichen Intellektes funktioniert als avicennistischer *intellectus formalis*. Der Intellekt wurde zu einer unabhängigen Form, welche den Akt des Intellektes essenziell definiert. Dadurch gelangte die Definition der *anima intellectiva* außerhalb des Seins des Individuum. Siger verteidigte genau umgekehrte Position im Modus „*homo ipse intelligit*“. Das Mittelglied der Deduktion bei Thomas wird essenziell aus dem Begriff anstelle des kausalen Wirkens der realen ersten Substanz definiert. Aquins Intellekt hat jedoch als Essenz nicht den Charakter der Substanz, wie es im zweiten Averroismus der Fall ist. Die Anhänger des universellen Hylemorphismus definierten die Seele als Substanz durch die *materia spiritualis*, was Aquin prinzipiell ablehnte. Die von Rufus importierte und dann in Bonaventuras Schule verteidigte Substantialität des Intellektes wurde von allen Repräsentanten des ersten Averroismus als philosophisch lächerlich oder geradezu wahnsinnig verworfen. Die Seele kann keine Substanz im Paralleluniversum der objektiven Seienden der dritten Art sein, weil der immaterielle Intellekt dann als abgeteilte Substanz funktionieren würde. Dies war und ist der grundlegende Irrtum der Moderne und der Postmoderne. Albert, Aquin und Siger wussten, dass wir denken, wenn wir selbst wollen und dieses Denken persönlich im Körper erfahren. Die modernen Alexandriner bekamen durch die numerische Individuation lediglich den hylischen Intellekt (*intellectus materialis*) und keineswegs Averroës‘ und Aristoteles‘ abgeteilten und gänzlich immateriellen *intellectus possibilis*.

Aquin wies die Lösung des CMDA zurück und muss daher die Immaterialität des rezeptiven Intellektes auf andere Weise als Siger verteidigen. Dies zeigte sein Kommentar aus dem Jahr 1270, der im nächsten Kapitel behandelt wird. Nun wird es gänzlich klar, warum Siger im Werk *De anima intellectiva* eine wiederholte Kritik an Aquin vollzog (Kap. 4.4.3), auf welche Aquin nicht mehr reagieren wollte oder nach dem Abgang aus Paris womöglich auch gar nicht mehr konnte. Die Debatte gegen Siger wird vom ersten Thomisten und Sophisten Aegidius Romanus durch einen Angriff auf Averroës fortgesetzt. Sigers Argumente vermochte er philosophisch nicht zu widerlegen, siehe das von Bazán redigierte Manuskript (Kap. 4.3.3). Aegidius diaboliserte nur Averroës, und die anschließende Diabolisierung Sigers vollführte Pecham in Oxford. Die objektiv tätigen Furien verwandelten nach dem Jahr 1277 den besiegten Aquin in einen siegreichen Thomisten, den wahren muslimischen Kommentator in einen falschen christlichen Häretiker, die reale Person in ein nicht existentes Subjekt und den brillanten Siger in ein diabolisches Wesen. Dieses große, durch den objektiven *lapis philosophorum* vollzogene Werk der akademischen Transmutation fand seine Verwirklichung durch die autoritär tätigen, von den akademischen Modernisten sekundierten Bischöfe Tempier und Kilwardby. Die Moderne konnte sich wirklich keine höhere Qualität der Mythologie wünschen, um auf ihr aufzubauen. Deshalb konnte die Moderne fröhlich über *via Modernorum* gehen und im Nihilismus der Weltkriege und des Totalitarismus ankommen.

### 4.5.4 Entstehung des objektiven Thomismus

Die Hermeneutik muss Aquins spezifischen Semiaverroismus erhellen, welcher sich von der Redaktion der *Summa contra Gentiles* bis zu seinem Tod hinzieht. Beginnen wir mit den Thesen des zweiten Averroismus, welche von Siger und auch von Aquin abgelehnt wurden. Der zweite Averroismus löst nicht das Problem des persönlichen Aktes des Intellektes, weil er ihn von Anfang an rein substanziell begreift. Auf Grund von *Oxfordian Fallacy* sieht er die Welt ebenso schlecht, wie er sie denkt und umgekehrt. Die Moderne hat Averroës‘ Funktion des Diaphanum (OBJ I, Kap. 2.4.4) verlassen, welche für den CMDA und den ersten Averroismus ein fundamentales Element darstellt. Ohne Diaphanum war es nicht möglich, eine Übereinstimmung der materiellen Welt und des immateriellen Denkens herbeizuführen. Es verschwand die Mediation, welche die phänomenologische Grundfrage bildete, „wie“ möglich ist, eine Übereinstimmung herbeizuführen. Der Neuplatonismus in der Fassung des Themistios und des Avicenna deutete den Prozess des Verstehens gemäß der Bestrahlung des Intellektes durch die Sonne im Modell der Belichtung von hinten in der Gestalt „Sonne – Strahl – Auge“ (OBJ I, kap. 2.4.2). Das ontotheologische System Bonaventuras und Pechams bediente sich der Metapher mit den die Seele bestrahlenden Sonnenstrahlen bereits voll wörtlich und überführte die Bibel in die Philosophie (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine*; Kap. 4.1.2). Ohne den Formengeber würde das System der Bestrahlung des Intellektes von hinten nicht funktionieren, und die ontotheologische Metaphysik wäre keine mystische und somit objektiv gegebene Theologie und Philosophie mehr. Für die objektive, vom Licht aus Gottes Gesicht und heute von der Mathematik, von Sprachspielen und Finanzderivaten bestrahlte Postmoderne wurde zu einer unnötigen Mediation der Bedeutung vom Ding zum Intellekt. Im Rahmen der Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* begann sich notwendigerweise eine ganze Serie Seiender der dritten und univoker transzendentaler Bestimmungen des Seienden zu bilden. Anstelle der Mediation zwischen dem Denken und der Realität traten die objektive Kategorisierung und die Beschreibung der nicht existenten Seienden der dritten Art auf den Plan, welche der moderne Intellekt direkt in der Realität sieht. Das Denken verankerte sich im Ding selbst, welches es gegen das eidetische *scibile* vertauschte (Rufus, Bonaventura, Descartes, Husserl). Das erleuchtete Denken der Illuminaten geht ohne Mediation direkt zu den Dingen selbst und sieht in ihnen eine universelle eidetische Bedeutung. Das Statut der modernen Sache geht von der hypostasierten Auffassung des modernen Intellektes aus, welcher zu einer ausschließlichen Quelle der demiurgischen Produktion des Sinns des Seienden wurde. Aquin lehnte ebenso wie Siger dieses Vorgehen prinzipiell ab und trat bereits während seines ersten Aufenthaltes in Paris gegen die Schule des zweiten Averroismus auf. Die Hermeneutik muss erforschen, wie Thomas‘ Auffassung des Intellektes sich um das Jahr 1270 verwandelt hat, wobei sein Hauptwerk gegen den Averroismus entstanden ist. Aus Thomas‘ spezifischem Semiaverroismus modellierten Aegidius und weitere lateinische Sophisten den objektiven Thomismus. So geschah es, dass der durch die *Oxfordian Fallacy* gegebene metaphysische Irrtumder avicennistischen Modernesich direkt in der Schulde des ersten Averroismus ansiedelte. Aquins Auslegung von *De anima* wird von der verborgenen Form des Mythos über den Sonnenintellekt geleitet, welche Averroës ablehnte (OBJ I, Kap. 2.4.2). Die Analogie zwischen der Belichtung der Sinne und des Intellektes im Modus der univoken formalen Kausalität stellt für Siger einen grundsätzlichen Irrtum dar, weil dadurch das grundlegende Axiom „*ex inmediatis*“ für das existenzielle Erkennen der Person hinfällig würde. Rufen wir uns die Hauptpassage aus Themistios‘ Interpretation von *De anima* in Erinnerung, welche die von Siger verworfene thomistische Auslegung prägt (τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι).[[328]](#footnote-328) Thomas’ fehlerhafte Verwendung von Themistios‘ hypostasierten *intellectus possibilis*, welcher gänzlich vom sinnlich begründeten *intellectus materialis* getrennt ist, wurde in der sophistischen Projektion der Verkehrung ins Gegenteildem averroistischen Averroës zugeschrieben. Die Kenner aus der Rue du Fouarre lehnten die thomistische Argumentation prinzipiell ab. Kommen wir nun zu der einleitenden Differenz, welche zwischen dem von Siger und Aquin durch die Termine „*homo ipse intelligit*“ (Siger) ausgedrückt wurde, und der Auffassung des„*homo intelligit*“ (Aquin) zurück. Die Klärung dieser Frage entschied den Streit um den *Expositor Novus*. Im Rahmen des ersten Averroismus entbrannte um das Jahr 1270 ein neuer Streit zwischen Ordenstheologen und den säkularen Magistern um die These „*homo (ipse) intelligit*“. Die Auffassung der Einheit der Person und des Intellektes unterschied sich Aquin und Alber zufolge von der Auffassung des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre, welchen Boethius von Dacien als Autor von *Anonymus Giele* damals vertrat (Kap. 4.3.1). Die ganze Schule des ersten Averrosimus lehnte die sophistische Lösung des zweiten Averroismus und der heutigen Postmoderne ab, welche die Vielheit der Substanzen im Menschen postuliert.

Aber auf dem Tisch blieb Aquins problematische Auffassung des Intellektes als Form (*qua2*), welche in der römischen Periode zur Zeit der Kommentare des aristotelischen Korpus bis zum Jahre 1268 entstanden war. Für die *pars Sigeri* genannte Gruppe der Artisten in der Rue du Fouarre gilt, dass die Einheit der Person Averroës‘ Auffassung des Intellektes als immaterielle Potenz der Seele ausdrückt. Diese wird in der Person als hylemorphische Substanz aktualisiert, wobei diese im Akt der in der hylemorphischen ersten Substanz gegebenen Existenz vorhanden ist und primär erfahren wird (*homo ipse intelligit*). Diese Position drückt die Definition des Intellektes mit Hilfe der Differenz zwischen folgenden drei unterschiedlichen Termini: die essenzielle Intellekt-Spezies als reine Potenz der allgemeinen Definition, die entelechische Seele als einzige Form der lebendigen Person, die existente Person als einzigartige erste Substanz. Der Intellekt ist als immaterielle Potenz in der intellektuellen Seele als einer entelechischen Form gegeben, welche in der existenten Person als kausal innewohnender erster Substanz vorkommt. Dieser Auffassung entspricht das integrale Konzept der aristotelischen Metaphysik, welche methodologisch gemäß der *Zweiten Analytik* und nach Averroës im Modus der „Substanz *qua* Substanz“ gegeben ist. Das Projekt der Metaphysik nach dem ersten Averroismus beginnt durch die Erforschung der kausalen Wirkung der ersten Substanzen in der Realität und geht dann zur allgemeinen Prädikation der Wirkungen der ersten Substanzen im deduktiven wissenschaftlichen Urteil über. Die Erforschung des realen Seins im Modus von Averroës‘ Metaphysik begründet die Möglichkeit der allgemeinen Urteile über das Sein des Seienden, welches erst sekundär Avicennas Modell der Metaphysik im Modus *ens inquantum ens* beinhaltet. Die vom Kommentator angebotene Metaphysik der ersten Substanz begründet die Einheit der ersten Wissenschaft, welche von der Falsafa Alfarabis überliefert wurde und im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung von Ding und Intellekt gegeben ist. Das Übereistimmungsmodell der Wahrheit verhinderte die fatale Lösung der modernen und postmodernen Alexandriner, welche aus dem Intellekt eine zweite Substanz machten und den Menschen als spezifische Leiche definieren. Aquins Auffassung des Intellektes als eigenständiger Form in der Seele führt ein neues Seiendes der dritten Art in den Akt des Erkennens ein. Der Intellekt wurde in der Seele zu einer Hypostase mit einem eigenen Akt der „Exsistenz“, welcher theologisch zur Sicherstellung der Unsterblichkeit der Seele notwendig ist. Die thomistische Verbindung von Theologie und Philosophie zu einer Wahrheit wurde von der dogmatischen Schule der *Modernorum* grundsätzlich begrüßt. Aegidius als erster Thomist setzte sich durch die Verurteilung der Sigers Schule im Jahre 1277 an der Pariser Universität durch. Die Gigantomachie um die Substanz verlief in Jahren 1270–72 innerhalb des ersten Averroismus und betraf die Pluralität der Formen im Menschen, was wir bereits bei Grosseteste finden (OBJ II, Kap. 3.1.3). Zu einem Schlüsselstreit wurde der Kampf um den *Expositor Novus* zwischen dem Aristotelismus Aquins und Sigers. Der modernistische Zweig des ersten Averroismus wurde von Aquin und Aegidius repräsentiert, und auf der anderen Seite der akademischen Front standen Siger von Brabant und Boethius von Dacien.

Siger konnte in keinem Fall die These akzeptieren, dass der Intellekt eine weitere Form neben der Seele sei, weil der Intellekt immaterielle und potenzielle Fähigkeit der Seele. Sie ist die einzige Form von allen lebendigen Wesen, nicht nur des Menschen. Die semiaverroistische Auffassung der Intellekt als eine Hypostase wurde in der Schule des ersten Averroismus von Aquin und Aegidius verteidigt. Diese beiden Vertreter des ersten Averroismus sind von Avicenna nicht nur in der Frage der Seele als Hypostase inspiriert, sondern auch in der Frage des Intellektes als hypostasierter Form. Albert beteiligte sich um 1270 aus verständlichen, in den Kapiteln über Siger ausgeführten Gründen nicht am Pariser Kampf um die Einheit vom Person und Intellekt. Als Kenner des CMDA hat er gewiss begriffen, dass Aquins in den römischen Disputationen (1265–68) gehaltene Position bezüglich *De anima* gegenüber Sigers brillanter, auf der gründlichen Kenntnis von Averroës‘ Philosophie basierenden Argumentation keinen Bestand haben konnte. Darüber hinaus kamen sie mit Aquin während des halbjährlichen Aufenthaltes im päpstlichen Orvieto zusammen (1262–63), so dass er die averroistischen Meinungen von Thomas gut kannte. Albert erkannte aus den Folgeschriften Aquins klar, dass Thomas den ablehnenden Standpunkt zu Averroës und zur Schrift CMDA nicht geändert hatte. Albert als Kenner des CMDA zufolge deutete Thomas die Individualisierung des Intellekts aus semiaverroistische Weise. Er hielt sich nicht an die Einheit der Person als hylemorphischer Substanz, weil er ihr eine weitere hypostasierte Form hinzufügte. Der Akt der Subsistenz machte aus dem Intellekt eine zweite Form neben der Seele, womit er für die Theologie die Immaterialität und die Ewigkeit der Seele rettete. Aquin erweiterte durch die Auffassung des Intellektes als Form die Subsistenz der Form auch auf den Intellekt, welcher eine der Seele ähnliche immaterielle Subsistenz erhielt (*qua2*). Siger war prinzipiell gegen diese Lösung. Sie entspricht formal zwar der aristotelischen Auslegung von *De anima* und der zweiten Auffassung des Beweises aus der Essenz gemäß der *Zweiten Analytik*. Doch, diese Lösung ist laut CMDA prinzipiell fehlerhaft, weil der Thomismus die Einheit der Person abgeschafft und sie durch das abstrakte Subjekt im Modus der Essenz ersetzt hatte. Das Subjekt der christlichen Dogmatik wird als Aristoteles‘ Lehre in *De anima* dargereicht, ist aber in Wirklichkeit die Auslegung des erkennenden Subjektes laut Avicennas *De anima*. Dieses Subjekt des christlichen Aristotelismus wurde aus logischen und theologischen Gründen unsterblich, was wir laut dem kritischen Phänomenologen Siger direkt nicht erleben und erfahren. Das Subjekt als Essenz prädiziert nicht die Existenz der Person und ist lediglich ein im Denken gegebenes Konzept. Der Intellekt ist einzig und allein als immaterielle Potenz der Seele gegeben. Auch nicht eine der immateriellen Fähigkeiten des Intellektes (*intellectus possibilis, agens*) kann von der Seele noch von der Person als hylemorphischer erster Substanz getrennt werden. Der Terminus „*separabilis*“hat bei Siger einen gänzlich spezifischen Charakter, welcher gegen das averroistische Statut von Seele und Intellekt als „*separatus*“errichtet ist (Kap. 4.4.2). Die formale Aktualität liegt laut Siger nur bei der Seele als entelechischer Form des Körpers (*anima est qua intelligimus*, Kap. 4.4.3). Jede Auffassung des Intellektes als „*separatus*“ muss anschließend den Akt des porretanischen „*exsistit*“ vollziehen, weil sie den hypostasierten Intellekt mit der Seele und dem Körper in irgendeiner Form der *colligatio* verbinden muss. Averroës protestierte entschieden gegen jedwede Hypostasierung des real gegebenen Intellektes in der Person nach dem Muster von Themistios‘ oder Alexanders Intellekt als eines Seiendes der dritten Art (*hoc aliquid*). Die intellektuelle Potenz existiert an und für sich nur als Konzept im Denken (*quartum genus*) und kann nicht den objektiven Charakter der Hypostase der dritten Art besitzen. Jedwede Abstraktion und Universalisierung bildet lediglich ein Konzept des Intellektes, welches keine Substanz ist und auch nicht sein kann, sondern lediglich ein Konzept des Intellektes. Daher ist es möglich, die abstrakte und spezifische Existenz des Intellektes im Rahmen der Menschheit als Art zu bestimmen. Nur dachte die spezifisch gegebene Menschheit niemals und wird auch niemals denken, weil sie real nicht existiert. Der Intellekt existiert real nur im Moment seines Aktes, wobei er durch das sinnliche Erkennen in der Seele als hylemorphischer Form des Körpers aktualisiert wird (*qua1*). Im Denken kann verständlicherweise ein universelles Konzept des Intellekts als einer Form, Essenz Substanz usw. entstehen; aber diese Universalie existiert nicht aktuell, sondern lediglich potenziell. Sie ist dank der Arbeit des Intellektes im Akt der Abstraktion durch den individuellen *intellectus speculativus* gegeben, was zum ersten Mal von Albert auf der Grundlage des CMDA analysiert worden ist (OBJ II, Kap. 2.4.2). Der universelle und voll abgeteilte *intellectus possibilis* entsteht durch die Abstraktion zum individuellen Akt des Denkens. Nur hat ein solcher Intellekt im Sinne der formal gegebenen Entität das Sein lediglich auf dem Niveau der universellen Spezies. Der Intellekt kann als Spezies niemals in dieser universellen Art und Weise des Seins irgendwie aktuell sein, weil er ein reiner Begriff ist, welcher im Prozess der im Hinblick auf die reale Denkhandlung gegebenen Abstraktion erschaffen worden ist.

Der Fehler Aquins sowie anderer Semiaverroisten aus dem Lager des ersten Averroismus lag darin, dass sie aus dem konzeptuell aufgefassten *intellectus possibilis* ein kausal gegebenes Mittelglied des wissenschaftlichen Erkennungsurteils machten, welches dem Menschen die theologisch notwendige Unsterblichkeit sicherstellt. Dazu benutzten sie sophistisch die porretanische Deduktion im Modus „*semel*‒*semper*“ und gingen von der Metaphysik der Abstraktion zur logischen Beweisführung gemäß von *Oxfordian Fallacy* über. Die essenzielle Definition erhielt das kausale Statut der ersten Substanz, welche laut Siger nur in der einzelnen Person liegt (*homo ipse intelligit*). Die Person ist sterblich, denkt aber auf immaterielle Weise und vermag alles zu erkennen. Im Modus der Kausalität kann sie auch ihr immaterielles Denken erkennen, aber keineswegs ihre Unsterblichkeit. Sie macht nur als theologisches Postulat im Modus der Essenz aus und ist nur im Denken gegebenes Konzept. Die Wahrhaftigkeit der These über die Unsterblichkeit der Seele wird von der gattungsmäßig unterschiedlichen Wissenschaft sichergestellt, weil die Philosophie keine Möglichkeit der univoken Prädikation der unsterblichen Seele aus der hyparchisch gegebenen Kausalität hat. Den Status der Seele vor der Geburt und nach dem Tod kann die aristotelische Philosophie nicht wissenschaftlich ergründen, weil ihr dazu die phänomenal gegebene Kausalität auf der ersten Substanz fehlt. Aber aus der Position des richtig definierten Intellektes kann man zur Unsterblichkeit der Seele logisch richtige Schlüsse ziehen, welche indes außerhalb des Status der Philosophie als einer strengen Wissenschaft gemäß der *Zweiten Analytik* bleiben. Daher ist die Trennung von Philosophie und Theologie als zwei *univoce* definierten Wissenschaften absolut unabdingbar. Die Debatte über den Beweis der Ewigkeit der Seele hat formal denselben Charakter wie die Debatte über die Ewigkeit oder die Erschaffung der Welt. Logisch kann sowohl die Ewigkeit der Seele als auch die Ewigkeit der göttlich geschaffenen Welt verteidigt werden, aber nur in der Reihenfolge der logisch richtigen oder falschen Hypothesen. Der wissenschaftlich vorgehende kritische Philosoph spekuliert über die außerhalb der Kausalität vorkommenden Erscheinungen nur in der Ordnung der dialektischen Abstraktion. Siger ging so in der Frage nach der Ewigkeit der Welt und der Seele durch Ausschlussurteil gegenüber Augustinus vor (*si igitur credatur Aristoteli, planum est quod non est credendum Augustino*, Kap. 4.4.1). Die Spekulation ist kein wissenschaftlicher Beweis und die kritische Metaphysik ist eine strenge Wissenschaft. Siger betont in den QIIIDA, dass das Wesen der Seele nicht gleich offen zutage tritt (οὐδέν πω φανερόν, *De anima* 413b25). Daher ist es nötig, von der Argumentation des CMDA auszugehen. Averroës thematisiert nach Aristoteles die hermeneutische Frage, „wie“ wir erkennen, welche die grundlegende Vorgehensweise beim Erkennen des Intellektes bestimmt (πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν, *De anima* 439a13). Der Streit zwischen Siger und Aquin zeigt klar den Hintergrund des Dekretes der Magister vom April 1272. Dieses letzte, in der Tat scholastische Dekret der Pariser Universität verteidigte im Modus von Sokrates‘ σχολή (*Theait*. 172d4‒9) die Einheit des kritischen wissenschaftlichen Denkens im Bereich der zwei Wege zur einen durch die Einheit der Person erforschten metaphysischen Wahrheit. Das kritische Denken der Philosophie als erster Wissenschaft wurde dank dem Angriff der philosophisch unfreien Modernisten hinfällig. Diese brauchen keine *scholé* für die Suche nach der Wahrheit (ἐν ἀσχολίᾳ λέγουσι, *Theait*. 172d9), weil sie von den durch die Verteidigung der unsterblichen Seele gegebenen theologischen Aufgaben getrieben werden und nicht von der geduldigen Suche nach der Wahrheit der Person selbst. Die Illuminaten halten an der Wahrheit als Assimilation des bereits betrachteten Wissens fest, welches im selbstreflexiven Modus der *certitudo* und *rectitudo* durch den damals funktionierenden Gott der *Modernorum* zertifiziert worden war. Im Zeitalter der antischolastischen Postmoderne, da Zeit nur Geld und von der instrumentellen Logistik verwaltete Macht ist, erlosch schließlich auch die Pariser Universität. Die Universität kann nicht nur der kalkulative Intellekt leiten (τὸ λογιστικόν), dessen Gegenstand lediglich im veränderlichen Geschehen besteht, sondern der Einblick in die geschichtliche Wahrheit der Wissenschaft (τὸ ἐπιστημονικὸν, E.N. 1139a12). Nicht die konjunkturellen Modernisten und der Dogmatiker Aquin, sondern die Magister in der Rue du Fouarre verteidigten die Unabhängigkeit des kritischen Denkens gegenüber den Sophisten aller Art. Der als hypostasierte Form gegebene thomistische Intellekt bildet ein spezifisches *hoc aliquid*, welches die neuen christlichen Aristoteliker zur Sicherstellung der Unsterblichkeit der Seele benötigen. Diese Position der Modernisten und der Thomisten sah der oben zitierte Bacon (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Die Entscheidung der Pariser Artisten vom 1. April 1272 lehnte dieses Vorgehen ab und trennte die Erforschung der Theologie kritisch von der Philosophie wegen deren gattungsmäßig gegebenen Unterschiedlichkeit. Das unterschiedliche Statut von Theologie und Philosophie gestattet nicht die Schaffung eines univoken Mittelgliedes des Urteils. Die essenzielle Definition der Seele, wie sie für die Sicherstellung der Unsterblichkeit notwendig ist, charakterisiert die Identität des Denkens und des Intellektes nur im Rahmen der Essenz. Es ist aus der Sicht der aristotelischen Wissenschaft lediglich im Rahmen des *simpliciter* gegebenen hypothetischen wissenschaftlichen Beweises. Ein solcher Beweis wird aber im Modus der logischen Supposition „*secundum simpliciter*“ erbracht und nicht in der kausal determinierten Imposition im Modus „*secundum quod*.“ Die theologischen Postulate können im wissenschaftlichen Urteil nicht die reale, lediglich im phänomenologischen Prinzip der Erfahrung des eigenen Intellektes gegebene Kausalität (*conscii sumus*) in dessen von den Sinnen gegebenem Akt ersetzen (*experimur*). Ob und wie die Ewigkeit der Seele anders gegeben ist, das ist die Frage der Offenbarungstheologie und nicht der rationalen Philosophie. Die als Erkennungspotenz im Rahmen des *tertium genus* im CMDA gegebene Ipseität des *intellectus possibilis* stellt den Beweis der immateriellen (aber nicht ewigen) Natur der *anima intellectiva* im Modus „*ex inmediatis*“sicher. Die hyparchische Erforschung der Existenz der Person unterscheidet den auf diese Weise definierten menschlichen Intellekt der kosmischen Sphären. Der kosmische *intellectus agens* ist gänzlich vom an die Phantasmen gebundenen menschlichen Denken getrennt. In der nihilistischen Epoche des Denkens, welche von der primitiven, auf dem Niveau des hypostasierten *intellectus materialis* produzierten instrumentellen Rationalität beherrscht wird, muss hinzugefügt werden, dass der vom Kommentator und von Siger definierte menschliche Intellekt sich grundsätzlich auch von der animalischen *vis aestimativa* unterscheidet. Die kritischen aristotelischen Meister in der Rue du Fouarre lehnten die Herstellung von Simulakren durch die damaligen *sophistae Latini* grundlegend ab. Siger, als Kenner der *Zweiten Analytik*, wusste, dass die wissenschaftliche Untersuchung der unsterblichen Seele in der Theologie ein anderes Mittelglied des demonstrativen Beweises hat als der existentielle Akt des Denkens; daher unterscheidet sich die Theologie generisch von der Philosophie. Der weise Mensch spielt nicht Gott durch einen Sprung in den unterschiedlichen generischen Modus des Erkennens und durch die Schaffung einer mythologischen Wissenschaft über die Essenzen im Modus der *Unified Science*. In der Epoche der aufkeimenden Moderne brauchte man den Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht hervorzuheben. Der moderne Gott erst antrat den Kreuzweg auf den postmodernen Golgatha, gegebenen durch *crux commentatorum* bezüglich der Definition von Person und Intellekt. Der von den archaischen Musen geleitete Nietzsche durchbohrte ihm mit einem nihilistischen Speer die Seite; der treue Hegel hielt an der Seite dieses strebenden Simulakrums der *Modernorum* den heiligen Gral der absoluten Philosophie. Darin rettete er den letzten Rest des absoluten Geistes für die Epoche des deutschen Idealismus. Im nihilistischen Zeitalter der durch die poststrukturalistische Herrschaft der Metapher und der Differenz gegebenen Mythopoetik ging dieser heilige Gral der absolut gegebenen hegelianischen Objektivität hoffnungslos verloren.

Kehren wir zum Anfang dieser fesselnden Geschichte über die Entstehung der Objektivität zurück, welche mit dem Streit um den objektiven Raben des Elias entbrannte (OBJ II, ch. 3.3.3). Er „exsistierte“ in Oxford im porretanischen Modus „*semel–semper*“. Aquin erzeugte während seiner Studienjahre in Paris ein averroistisches Simulakrum des kosmischen *intellectus possibilis*. Dieses Simulakrum schob er auf sophistische Weise dem Kommentator unter und erklärte diesen Averroismus berechtigterweise für lächerlich (*haec ratio ostenditur esse frivola multipliciter,* Kap. 4.5.1). Daher behauptet Aegidius in der Oxforder Handschrift, dass der Kommentator Beweise gegen sich selbst anbringt (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*, Kap. 4.3.2). Die mythopoetische Fabulierung des *intellectus possibilis* des averroistischen Häretikers Averroës wurde gegen die katholische Auffassung Avicennas vollzogen (*ad intellectum possibiliem, ejus opinio est quam tenemus secundum fidem catholicam,* Kap. 4.5.1). Diese zweifelhaften durch den Einfall der Dogmatik auf den Boden der Philosophie gegebenen theologischen Urteile haben mit dem Vorgehen des CMDA nichts gemeinsam, und die Magister wie Siger und Bacon wussten dies sehr gut. Averroës sieht den möglichen Intellekt lediglich als Abstraktion für die Spezies *humana*, was etwas völlig anderes ist als die absurde Form des *intellectus possibilis* als hypostasierter kosmischer Potenz. Das theoretisch postulierte Konzept des *intellectus possibilis* ist in der Gestalt der im Rahmen der Definition des Menschen als Art gegebenen Potenz ist mit der theoretisch postulierten Einheit der Menschheit verknüpft. Dadurch entstand die erste humanistische Bestimmung der substanziellen Einheit des Menschen und der universellen Einheit der gesamten Menschheit. Dank der Existenz der Philosophie gilt die Abstraktion des *intellectus possibilis* auch für die Menschheit als Spezies, siehe Dantes Terminus *universitas humana* (Kap. 4.4.3). Averroës, Siger und Dante betonen, dass die universelle Definition des rezeptiven Intellektes nur als Konzept gegeben ist, d. h. auf dem Niveau der abstrakten Einheit der als Speziesbegriffenen Menschheit. Die Beschuldigung der lateinischen Sophisten hinsichtlich Averroës und Siger als Averroisten gehen aus der fatalen Unkenntnis des CMDA hervor. Aquin, Albert und schließlich auch der sophistische Aegidius hatten diese lächerlichen Beschuldigungen an die Adresse der Artisten in der Rue du Fouarre niemals vorgebracht, weil sie deren Auffassung der Einheit der Person gut kannten. Die semiaverroistischen Akademiker gehörten der Schule des ersten Averroismus an und hätten mit einem Angriff auf Sigers Schule eine öffentliche Destruktion der eigenen, mit Siger gegen die Modernisten gehaltene Position herbeigeführt. Dieser dialektische Slalom wird perfekt in Aegidius‘ Sophistik in den Jahren 1268–72 dargelegt. Zu dieser Zeit begann sich das Dekret der artistischen Fakultät auch auf ihn zu beziehen, welches dieses unwissenschaftliche Denken auf dem Boden der wichtigsten christlichen Universität verbot. Der Angriff Aquins und Aegidius folgte daher der Linie der Modernisten gegen Averroës, was Albert und Bacon als wirkliche Kenner des CMDA niemals taten. Die in Alberts und Thomas‘ Deduktion enthaltene essenzielle Definition des individuellen Intellektes ist sachlich richtig und stimmt formal mit den Schlüssen im CMDA überein. Sie besitzt aber weder gemäß dem CMDA noch gemäß der *Zweiten Analytik* den Charakter des wissenschaftlichen Erkennens des Intellektes. Das fehlende Postulat der Ipseität bewirkte, dass im Mittelglied der Deduktion die Prädikation der durch die Aktivität der ersten Substanz real gegebenen Kausalität fehlt. Im thomistischen deduktiven Syllogismus fehlt der Akt der Existenz im Modus *ipse* d. h. die reale Erfahrung des Intellektes als immaterieller Potenz der *anima intellectiva*. Da wir leben, können wir die *operatio* des Intellektes auch wahrnehmen und kausal initiieren. Siger betont gegenüber Thomas, dass die Kausalität des Denkens in der lebenden Person in deren Macht zu Hause ist. Doch verfügt die Person nicht über diese Fähigkeit *per prius* im Modus der Essenz, wie es beim Semiaverroisten Aquin der Fall war, sondern hat sie im Modus der kausal gegebenen Ipseität, weil wir sie jeder selbst in uns erfahren. Dieser feine, aber absolut grundsätzliche Unterschied, welcher in der Auffassung des *homo ipse intelligit* verteidigt wird, entging in den folgenden Jahrhunderten allen Deutungen. Es kam zur Epoche der objektiven Verfinsterung der Person als aktueller erster Substanz. Die Aquins Linie folgenden Modernisten verfügen nicht über die Belichtung des Intellektes von vorne aus Richtung der Ipseität im Rahmen der Person von Siger oder von Heideggers Existenz als *Dasein*. Die Definition des modernen thomistischen Subjektes ist von hinten aus Richtung der objektiven Bedeutung der Person im Rahmen der Essenz gegeben. Sigers Partei hingegen verband im Modus von Averroës‘ Übereinstimmung (*proportio*, *similitudo*) die verschiedenen Glieder der komplizierten Gleichung miteinander, welche den einzigartigen existenziellen Charakter des intellektuellen Erkennens bestimmten. Dieser Akt Alberts, Sigers und Boethius‘ von Dacien wurde von Dante in der Schrift *Monarchia* auf die neue Form des politisch engagierten Humanismus appliziert (Kap. 6.2). Daher wertschätzte auch dieser von der Wahrheit der Musen und nicht von der sophistischen Mythopoetik der Furien geleitete Dichter Siger in der *Göttlichen Komödie* als den größten Philosophen seiner Zeit und machte aus Aquin einen theologischen Modernisten des Typs Bonaventuras (Kap. 4.4.4). Siger verteidigte das phänomenologische Grundprinzip des CMDA gegenüber den Semieverroisten wie Aquin und Aegidius. Sie haben den verborgenen Dualismus der zwei Formen in der Person als eine hylemorphische Substanz im ersten Averroismus herausgearbeitet. Aquin liefert das Denken im Modus der zweifachen aktuellen Form im Menschen und subjektivierte den Intellekt zu einer eigenständigen Hypostase. Der Thomismus weiß, dass die Philosophie eine Dienerin der Theologie ist. Die zwei aktuellen Formen im Menschen haben einen aristotelischen Ursprung und diese Lehre hat die Unsterblichkeit der Seele gerettet. Dieses Vorgehen lehnten die artistischen Magister aus der Rue du Fouarre durch die Erklärung des Jahres 1272 ab, worin der kritische Verstand für kurze Zeit den unaufhaltsamen Vormarsch der sophistischen Moderne, den Zerfall der Pariser Universität und den Tod des modernen Gottes im lateinischen Westen stoppte. Der Islam hat diesen Weg in den Tod des modernen Gottes begonnen, ihn aber gleich zu Beginn der Moderne gestoppt.

Siger löste unter Hinweis aus den CMDA die fundamentale Frage, „wie“ der immaterielle Intellekt im Modus *separabilis* funktioniert. Der Intellekt ist von den sinnlichen Eigenschaften der Seele getrennt, welche in den verschiedenen Körperorganen lokalisiert sind. Diese Lösung wurde zur Grundlage der Dualität der artistischen Magister aus der Rue du Fouarre im Modus *subiective‒obiective*. Boethius von Dacien verwendete als Autor von Gieles Anonymem diese Formulierung (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto*, Kap. 4.3.1). Aegidius verwendet als Autor der Oxforder Handschrift und von *Anonymus Bazán* diese Unterteilung ebenfalls, jedoch im Modus des Semiaverroismus. Der Angriff auf die säkularen Magister kam direkt von der Schule des ersten Averroismus, weswegen Siger den Titel *Doctor Invidiosus* trägt. Das Trojanische Pferd wurde vom *Doctor angelicus* ins Lager des ersten Averroismus eingeführt, welcher die Büchse der Pandora durch semiaverroistische Schrift *De unitate intellectus* öffnete. Die säkularen Magister und Kenner des CMDA lehnten Thomas‘ Gestalt des Intellektes als hypostasierter Form (*qua2*) und dessen Beweis der Seele als subsistenter ewiger Form (*qua1*) ab. Diese Lösung gefährdete sowohl die Einheit der Person als auch das Projekt der aristotelischen Metaphysik, welche *per prius* aus Richtung der kausalen Wirkung der Person als aktueller erster Substanz definiert wird. Siger beschrieb genau, warum Albert und Aquin nicht im Stande waren, in die phänomenologische Perspektive des CMDA einzusteigen. Die genaue Beschreibung der Art und Weise, wie wir erkennen (πῶς, *quomodo*) stellte den Akt des Intellektes in der einzigartigen Existenz der Person sicher. Der intellektuelle Teil der Seele subsistiert im Rahmen des Aktes *homo ipse intelligit*. Diese Potenz der Seele muss auf der Grundlage der zweifachen phänomenologischen Art und Weise untersucht werden, wie diese Potenz der Seele mit dem Körper verbunden und wie von ihm getrennt ist. Sigers zweites Traktat beginnt mit dem Zitat der Einführungspassage des CMDA I.12, dass wir das Problem des Erkennens und der Selbsterkenntnis der Seele stets vor Augen haben müssen.[[329]](#footnote-329) Die Phänomenologie des Erkennens muss am Akt des Sehens und am existenziellen Denken etwas Wichtiges sehen. Was sah Aquin nicht im Akt des Verstehens? Die Hermeneutik der Objektivität muss seine Auffassung der Seele und des Intellektes von der Gruppe der Philosophen in der Rue du Fouarre unterscheiden, welche laut ihrem Rektor und Vordenker als Sigers Schule bezeichnet wurden (*pars Sigeri*). Die vorigen Kapitel haben dargelegt, dass Siger den Vergleich zwischen Sehkraft und Denken im Modus der Übereinstimmung begriff. Ebenso finden wir es im CMDA für das sinnliche und intelligible Diaphanum. Daher lehnte er das neuplatonische Modell der Belichtung des Seienden im Intellekt ab, welches keiner Mediation bedurfte. Die Immaterialität des Intellektes bedeutete für Siger, dass es notwendig ist, die gesamte Serie der Übereinstimmung von Denken und Realität gemäß der im CMDA gegebenen Phänomenologie des Erkennens zu deuten. Das bedeutet, dass man die verschiedenen durch sinnliches Erkennen im DA I–II gegebenen Mediationen sorgfältig deuten muss, was Siger in der Münchener Handschrift vollführte. Das *intentum* des Aristoteles und des Kommentators ist durch die gesamte Architektur ihres Denkens gegeben, welche im Korpus dargeboten und im Falle der Erforschung des menschlichen Erkennens durch alle Teile von *De anima* I–III gegeben ist. Daher sagt Siger an die Adresse Alberts und Aquins, dass sie den Kern des Aristotelismus nicht begriffen hätten (*isti viri deficiunt ab intentione Philosophi, nec intentum determinant*, Kap. 4.4.3). Aquin begreift die Arbeit des Intellektes und der Sinne univok, weil beiderlei individuelle Akt der Seele im Modus der formalen Kausalität durch die Mediation Spezies *sensibilis* und *intelligibilis* gegeben ist. Den phänomenologischen Ansatz nach dem CMDA lehnte er mit der Begründung ab, dass Averroës den individuellen Akt des Denkens im Menschen durch den abgetrennten *intellectus possibilis* begriff. Aquin hatte vor seiner Rückkehr nach Paris entweder die Lehre des CMDA nicht bis in die Tiefe begriffen oder lehnte dessen Schlüsse ab. Aquin konzipierte den formalen Intellekt im Modus *separatus*, weil er den Akt des Erkennens aus der Sicht der Seele als unsterblicher Form sah. Laut Siger ist das eine mögliche Interpretation gemäß der isolierten Exegese von DA III, aber keineswegs gemäß der ursprünglichen Intention des Aristotelismus. Der Beweis der Immaterialität der Seele ist dadurch gegeben, dass der abgeteilte Intellekt eine immaterielle Hypostase dieser Form bildet (*qua2*). Der Thomismus definiert das Wesen des Intellektes und der Seele theologisch und nicht philosophisch. Die Existenz der unsterblichen Seele in der individuellen hylemorphischen Zusammensetzung musste laut Thomas um jeden Preis gegenüber den lateinischen Sophisten und den Averroisten gehalten werden, welche am universellen hylemorphischen Dualismus von Seele und Leib festhielten. Die Unsterblichkeit der in der Einheit der Person gegebenen immateriellen Seele steht an erster Stelle für ihn. Die Modernisten vernichteten die Einheit der Person, was für alle Schüler des Alvernus an der Pariser Universität absolut unzulässig war.

Aquin ging bei der Kritik der Modernisten auf andere Weise vor als Siger und Albert, welche die Genialität des CMDA begriffen hatten. Thomas‘ Haltung zur Frage des *intellectus possibilis* ist durch die Kritik an Averroës als Averroist gegeben, welche aus der formalistischen und essentialistischen Position vorgebracht wurde. Albert lehnte Thomas’ semiaverroistische Position indirekt ab, indem er es ablehnte, im Jahre 1270 nach Paris zu kommen. Dieser von allen anerkannte Kenner des CMDA hätte dort seinen Schüler im gleichen Stil kritisieren müssen, wie Siger es tat. Die Moderne und ihre Averroisten siegten unter anderem auch durch Abwesenheit Alberts im Schlüsselstreit „*homo ipse intelligit“.* Albert hätte seine Wahrheit über die Einheit der Person nicht nur gegenüber den Modernisten, sondern auch gegenüber Aquin verteidigen sollen. Thomas‘ Kritik geht von der hypostasierten Auffassung des *intellectus possibilis* aus, ohne dabei die im CMDA im Begriff *tertium* und *quartum genus* enthaltene Auffassung dieses Intellektes in Betracht zu ziehen. Das folgende Zitat aus der römischen Disputation *De spiritualibus creaturis* (ca. 1268), welche vor der zweiten Rückkehr nach Paris verfasst wurde, definiert den Averroismus des Averroës nach dem Muster der ersten Texte (Kap. 4.5.1). Das Zitat knüpft an die ursprüngliche Position der Synthese an, indem es den vermeintlichen Averroismus des Averroës korrigiert. In das ursprüngliche Schema fügte sich der Verlauf des Erkennens aus der Schrift *De potentia* ein, welcher nach dem Schema des CMDA gemacht ist. Aber diese Deutung konnte Aquin nicht akzeptieren und führte deshalb in den CMDA das Seiende der dritten Art im Modus „*duplex esse*“ ein. Die resultierende thomistische Interpretation des Averroës und des CMDA im averroistischen Modus *continuatio* wird im folgenden Zitat dargereicht.

„Averroës bot den möglichen Intellekt als eine vom Körper getrennte Substanz dar (*posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore*). Er sah jedoch, dass, wenn es keinerlei Verbindung dieses Intellektes mit dem realen Menschen gibt, dann kann die Wirkung dieses Intellektes nicht im Individuum gegeben sein. Wenn nämlich zwei gänzlich getrennte Substanzen gegeben sind, dann hat die tätige Substanz keine Möglichkeit, auf die andere einzuwirken. Somit sind keiner Interaktion fähig. Daher ließ er diesen passiven Intellekt, welchen er für eine gänzlich (*omnino*) vom Körper getrennten Substanz hielt, damit sie mit dem realen Menschen durch die Phantasmen verbunden sei (*continuari cum hoc homine per phantasmata*). Die intelligible Spezies*,* welche die Vollendung des möglichen Intellektes ist, basiert auf den Phantasmen, von welchen diese Speziesabstrahiert wird.“ [[330]](#footnote-330)

Der mögliche Intellekt ist in der CMDA tatsächlich vom Körper getrennt (*separatum a corpore*), aber auf eine andere Weise, als es diese objektive und essentialistische Darstellung annimmt. Aquin verwendet einen Teil der Argumentation der CMDA in Übereinstimmung mit der These in De anima über den abgeteilten Intellekt, siehe Aristoteles′ θύραθεν und Sigers *ab extrinseco* (Kap. 4.4.1). Der Fehler in der thomistischen Interpretation der CMDA liegt in der Bestimmung des möglichen Intellekts als einer vom Körper getrennten kosmischen Substanz (*intellectum possibilem, secundum esse*) verborgen. Das ist grundlegend falsch. In der himmlischen Sphäre gibt es keinen möglichen Intellekt, da die kosmischen Intelligenzen als *intellectus agens* existieren. Nach der Lehre des Aquinas während seines ersten Aufenthaltes in Paris (Kap. 4.5.1) geschieht ihre Rezeptivität als ein Grad der Potentialität des *intellectus agens*. In Anlehnung an Avicennas Interpretation von *De anima* schloss Aquinas die Rezeptivität der kosmischen Intelligenzen aus der materiellen Welt, bzw. aus dem *intellectus materialis* Avicennas, völlig aus. Die Theorie des kosmischen *intellectus possibilis* ist so unsinnig, dass sie nicht einmal nach den Maßstäben Avicennas gerechtfertigt werden kann. Tatsächlich ist es die panthetistische Theorie von David Dinant, die 1215 in Paris verurteilt wurde (OBJ II, Kap. 2.1.3). Das ist der Grund, warum Aegidius Averroes als Ketzer verurteilte, der sogar den islamischen Monotheismus pervertierte. In seiner Interpreation des Kommentators, Aquin radikalisierte die essenziatistische Interpretation des CMDA gemäß dem Avicennismus der Toledischen Schule.

In dieser averroistischen Bestimmung des Intellektes gehen Aquins Auslegung des CMDA im Modus *separatus* und Sigers Interpretation im Modus *separabilis* grundsätzlich auseinander (Kap. 4.4.2). Das Sein des Intellektes als *quartum genus* ist für Averroës und für Siger lediglich ein universelles Sein des Intellektes als eines Konzeptes im Denken. Dieser *intellectus possibilis* existiert in keiner abgeteilten Form, weil die Potenz über kein eigenes Sein verfügt. Aquin griff für die Rettung der Unsterblichkeit der Seele ins Inventar der porretanischen Auffassung der Existenz als eines objektiven „*exsistere*“. Wir wollen nun den Schlüsselsatz aus Sigers erstem Kommentar zum DA III zitieren, welchen Aquin im Jahre 1270 als klassische, in der Rue du Fouarre vorgelegte Auslegung des CMDA kennen musste.[[331]](#footnote-331) Diese Auffassung des möglichen Intellektes im Modus „*solum est in potentia*“ will Aquin nicht sehen und weiß dabei sehr wohl, dass diese These laut den Magistern in der Rue du Fouarre die offizielle Auslegung des Kommentators darstellt. Thomas machte am Ende seines Aufenthaltes in Rom aus Averroës‘ *intellectus possibilis* als voll abgeteilte kosmische Substanz. Siger lehnte diese avicennianische Interpretation der CMDA grundsätzlich als moderne Sophistik ab, die in einigen Oxforder (Rufus) und Pariser Kreisen (Philipp der Kanzler) vertreten wurde. Die Definition des averroistischen *intellectus possibilis* verfügt über keine Differenzierung durch die kosmische *materia prima* gemäß David von Dinant, weil das in der gegebenen Phase des Streites mit dem ersten Averroismus Sigers nach der Herausgabe der QIIIDA ziemlich lächerlich gewirkt hätte. Aquin machte aus Averroës einen modernen Alexandriner. Es war eine reine Sophistik im Modell des zweiten Averroismus, welche in Paris zum ersten Mal von Rufus präsentiert wurde (Kap. 3.3.3). Thomas‘ Zitat sagt gleich zu Anfang, dass Averroës sich dieser „Fehler“ bewusst war (*vidit tamen*). Vergleichen wir nun diesen Ausspruch mit der oben zitierten Version der Oxforder Handschrift (*per rationes quas ponit Commentator contra seipsum*; O 3.7, p. 314.51‒54). Aquin hat den Kommentator sogar zweimal als dumm hingestellt: erstens war seine Theorie ein Fehler; zweitens war er ein zweitklassiger Philosoph, der seinen Fehler erkannte und nicht in der Lage war, ihn zu korrigieren. Das ist nicht nur ein falsches Urteil über Averroes, sondern die böse Absicht, ihn als Begründer der klassischen westlichen Metaphysik zu zerstören. Daher überführte Thomas die spezifische Tätigkeit des rezeptiven Intellektes in die Dichotomie des Erkennens im Rahmen des *duplex esse*, was nach ihn Aegidius als Autor des dritten Teils der Oxforder Handschrift wiederholte. Das Schlüsselproblem der averroistischen Auslegung des Averroës in der Schule des ersten Averroismus (Aquin, Aegidius) beruht in der direkten Verbindung des möglichen Intellektes als externer Substanz mit den individuellen Phantasmen (*continuari cum hoc homine per phantasmata*). Die Theorie der thomistischen *continuatio* schuf eine neue averroistische Version des *intellectus possibilis*, welche sich vom Averroismus in Bonaventuras Schule unterschied. Thomas verknüpfte die Arbeit des abgeteilten rezeptiven Intellektes mit der individuellen Spezies *intelligibilis*, welche keineswegs als *tertium ens* der Modernisten, sondern als intentionaler Gegenstand der Blund’schen Schule sowie des ersten Averroismus gegeben war. Die Rolle der Spezies *intelligibilis* für den individuellen Akt des Erkennens wurde in der oben angeführten Schrift *De potentia* analysiert (Kap. 4.5.2), welche zur selben Zeit entstand wie der erste Teil der *Theologischen Summe*. Aquins Kritik an Averroës in der Schrift *De spiritualibus creaturis* wurde von Aegidius Romanus übernommen. Er hat sie *reportatio* in den anonymen Schriften verbreitet (ms. Oxford, ms. Bazán). Solche Art von böswilligem Thomismus wird immer noch als objektive Definition von Averroës‘ Erkenntnistheorie angesehen. *Corruptio optimi pessima.* Diese im Jahre 1268 fertiggestellte Version des Averroismus wurde von Aquin von Italien nach Paris gebracht. Thomas entwickelte Averroës von Rufus‘ und Bonaventuras primitivem Averroismus, welcher im Modus des universellen Hylemorphismus als *copulatio* zweier Substanzen gegeben war. Diese Beschuldigung gilt nun für den mythologischen Akt des individuellen Erkennens im Averroistischen Modus „*duplex esse*“.

„Dann hat die intelligible Spezies ein zweifaches Sein (*habet duplex esse*). Das eine ist im möglichen Intellekt gegeben, dessen Form die intelligible Speziesist. Das zweite Sein der Speziesist in den Phantasmen gegeben, von welchen es abstrahiert wird. Die Phantasmen sind jedoch im individuellen Menschen, weil die Fähigkeit der Einbildungskraft körperlich angelegt und durch ein Körperorgan gegeben ist. Diese intelligible Spezies ist der Mittler, welcher den möglichen Intellekt mit dem einzelnen Menschen verknüpft (*species intelligibilis est medium coniugens intellectum possibilem homini singulari*).“ [[332]](#footnote-332)

Die erste Form der Spezies muss im kosmischen hypostasierten Intellekt außerhalb unserer selbst gegeben sein, weil dieser als aktuelle immaterielle Form existiert. Die zweite Form der Speziesist dadurch gegeben, dass Averroës‘ auf die Art der Alexandriner abgeteilte *intellectus possibilis* angeblich mit dem Menschen durch die Phantasmen kommuniziert (*continuari hoc homine per phantasmata*). Laut CMDA ist dies sogar aus mehreren, durch die Auffassung des Erkennens im Rahmen der *proportio* gegebenen Gründen Unsinn (Trennung beider Komponenten der Seele, die zweifache Rolle des Diaphanum, die zweifache Auffassung der Intentionalität usw.). Die thomistische Auslegung des CMDA behauptet, dass der von außen gekommene immaterielle *intellectus possibilis* durch seine eigene Subsistenz im Individuum den Prozess der Abstraktion der sinnlichen Speziesin intelligible in Gang setzt. Die Hermeneutik besteht auf der Tatsache, dass ein solches Szenario die Definition einer existierenden Person ausschließt. Aquin sieht den *intellectus possibilis* im CMDA als abgetrennte Substanz (*separatus*). Die Einführung dieser Absurdität bedeutet, dass das materielle und das immaterielle Prinzip des Erkennens in Thomas‘ und Aegidius‘ averroistischer Auslegung des CMDA keine Möglichkeit haben, einander zu begegnen. Die beiden getrennten aktuellen Substanzen haben keine Möglichkeit, im Hinblick auf die universell gegebene Rezeptivität des als *tabula rasa* definierten Intellektes zu kommunizieren. Beide getrennten Substanzen wären in der Aktualität und das individuelle Erkennen könnte gar nicht entstehen. Daher hat die *species intelligibilis* in Aquins averroistischer Fassung des CMDA eine zentrale Funktion. Im Unterschied zu den tatsächlichen Lettern des Textes hat diese porretanische Spezies der dritten Art eine zweifache Möglichkeit der Existenz (*duplex esse*), weil sie jene absurde Verbindung zwischen dem abgeteilten möglichen Intellekt und dem individuellen (und nicht personalen) Akt des Erkennens sicherstellen muss.

Kehren wir zum Zitat aus der Schrift *De spiritualibus creaturis* zurück, welches die epochale Wirkungsgeschichte des thomistischen Averroismus einläutet. Thomas erschafft im Namen des averroistischen Averroës eine neue porretanische Spezies der dritten Art. Das erste Sein dieser objektiven Spezies im Sinne der Aktualität ist im möglichen Intellekt gegeben, dessen Form diese objektive Spezies ist (*in intellectu possibili, cuius est forma*). Dessen zweites Sein ist in den sinnlichen Phantasmen gegeben, von wo diese Spezies abstrahiert wird (*aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur*). Der Schluss dieser zweifelhaften Argumentation zeigt, dass Thomas Averroës die Spezies *intelligibilis* als Seiendes der dritten Art (*medium*) erschaffen ließ, welches zugleich materiell und immateriell ist und den Intellekt direkt mit den Sinnen verbindet (*ipsa ergo est medium coniungens intellectum possibilem homini singulari*). Thomas‘ Interpretation des CMDA erzeugt ein neue Version der sophistischen Simulakra (*intellectus possibilis, species intelligibilis*), weil er aus ihnen die absurden Substanzen gemacht hatte. Dadurch schrieb er Averroës‘ Interpretation eine fehlerhafte Definition des Intellektes im Modus *hoc aliquid* zu, also als Seiendes der dritten Art. Das ist laut Siger und seiner Schule blanker Unsinn, welcher mit den tatsächlichen Schlüssen von CMDA nichts gemeinsam hat. Der nach Siger interpretierte Averroës verfügt über eine genau gegebene und wissenschaftlich bewiesene *proportio* der Sinne und des Intellektes. Aquin hingegen schuf einen neuen Averroismus durch eine widersprüchliche Konjunktion der Seienden der dritten Art, welche durch die mythopoetische *continuatio* des nicht existenten kosmischen *intellectus possibilis* gegeben sind. Dieser setzt seine Wirkung im Menschen durch die Phantasmen fort. Diese averroistische Deutung des Averroës wäre auch von Albert mit Hinweis auf den faktischen Akt des *intellectus speculativus* gemäß dem CMDA abgelehnt worden. Albert vollzog deine gelungene Synthese zwischen Averroës und Avicenna und mied dabei *Oxfordian Fallacy*, welche er bei Kilwardby als Irrtum betrachtete (OBJ II, Kap. 2.4.1). Sigers Schule integrierte die Theorie der erkennenden Person nach CMDA in ein Ganzes der Metaphysik des Aristoteles; darüber hinaus verband sie diese Theorie mit dem kritisch beurteilten Avicenna. Daher wurde der *Doctor Invidiosus* für die tatsächlich gebildeten philosophischen Magister zum *Expositor Novus*, was indirekt im Dekret vom 1272 bestätigt wurde. Siger lehnte in QIIIDA ebenso wie Albert die averroistische Auslegung des Averroës ab. Albert war der erste korrekte Interpret des CMDA; nach Siger landete er jedoch bei der wesentlichen Einheit der Person, die auf der durch den *intellectus speculativus* geschaffenen Identität aufbaut. Im zweiten Kommentar von *De anima,* übte Siger direkte Kritik am Semiaverroisten Aquin und vollzog eine methodologische Korrektur von Alberts Lehre. Dessen Deutung der Einheit der Person und des Erkennens folgte der existenziellen Linie des CMDA, hatte aber nicht den Charakter eines wissenschaftlichen Beweises. Dagegen führte der *Doctor Angelicus* wegen des Erhaltes des theologischen Schlüsselpostulates der Unsterblichkeit der Seele den Dualismus der Formen in der Seele ein. Die Artisten, welche die Einheit der Pariser Universität zusammen mit der Einheit der in Blunds Schule gegebenen Person verteidigten, konnten bei der Gründung dieser ersten christlichen Universität diesem Dualismus nicht zustimmen. Siger hatte die *anima intellectiva* im Modus der Zusammensetzung, lehnte jedoch jedweden Dualismus der Formen in der Seele ab (*unam compositam*, Kap 4.4.1). Der semiaverroistische Thomismus ist laut Siger philosophisch unwahr, wenngleich er der guten Sache dient. Im Interesse der aristotelischen Übereinstimmung als wissenschaftlich *ad mentem Averrois* begründeter und nach der Sizilianischen Schule gedeuteten Wahrheit forderten die Artisten mit dem Dekret von 1272 die Trennung von Theologie und Philosophie, und zwar unter Berufung auf die *Zweite Analytik* (Kap. 4.1.2). Thomas‘ Interpretation von *De anima* entsprach nicht dem Grunddokument der artistischen Fakultät und verband beide Wissenschaften zu einer Wahrheit, wenngleich viel ausgeklügelter, als es die lateinischen Sophisten vollführt hatten.

Ab dem Jahr 1270 wurde die Debatte um die Einheit des Erkennens und der Person lediglich unter den wirklichen Kennern von *De anima* aus den Reihen des ersten Averroismus geführt, wo sich der eifrige Thomist Aegidius eingeschaltet hatte. Dieser lateinische Sophist unterstützte Thomas offen im Kampf gegen die Modernisten und kämpfte im Verborgenen gegen Sigers Gruppe. Seine Sternstunde trat im Jahre 1277 ein, als er bei der Redaktion von Tempiers Dekret gegen Sigers Schule half, weil er als einziger der Pariser Modernisten wirklich qualifiziert deren Argumente kannte. Pecham fehlte als dem *magister regens* der damaligen Modernisten auf diesem Niveau die Mittel und musste deswegen um 1271 die Pariser Universität verlassen, woraufhin er ins modernistische Oxford zurückkehrte. Aber gleich nach der Herausgabe der Dekrete der Artisten im Jahre 1272 musste auch der geschlagene Aquin aus Paris weggehen und kehrte nach Italien zurück. Die erste Version des aristotelischen Thomismus, welche von Aquin begründet und von Aegidius tradiert worden war, verfügte nicht über die Phänomenologie des intellektuellen Erkennens der Seele gemäß dem CMDA. Das Verstehen der Person bezieht Thomas auf die Auffassung der Existenz in der *Nikomachischen* *Ethik*, welche er gut kannte. Aber für die Auffassung des intellektuellen Erkennens ergaben sich ihm aus dieser Schrift keine wichtigen Schlüsse, welche auf dem Niveau der Argumentation des CMDA gelegen hätten. Siger verband sowohl die *Ethik* als auch den CMDA zum Akt der Existenz der Person, was nach ihm auch von den übrigen Kennern des Aristoteles und des Averroës wie Boethius von Dacien und Dante übernommen wurde. Nach Siger besteht das einzige Mittelglied des Urteils (*medium*) in unserer eigenen Erfahrung des intellektuellen Erkennens, weil wir sie nach Belieben durch den Akt unseres individuellen Willens hervorrufen können. Aquins zweifelhafte Deutung des Mittelgliedes des Urteils verfügt über keine Kausalität aus der ersten Substanz, sondern aus der Essenz nach *Oxfordian Fallacy*. Dort, wo im CMDA der Intellekt im Modus *duplex genus* definiert wird, sieht Aquin das *duplex esse*. Aquin lehnte die Sicht der phänomenologischen Frage ab, „wie“ das Erkennen gemäß dem CMDA verwirklicht wird, und beschuldigte Averroës‘ Auffassung des Intellektes des substanziellen Dualismus. Siger legte klar dar, dass der CMDA genau die Art und Weise beschreibt, wie der Intellekt als immaterielle Potenz der Seele mit dem Körper verbunden ist und wie er von ihm im Modus *separabilis* von ihm getrennt ist (Kap. 4.4.3). Die Schrift CMDA beinhaltet keinen Dualismus, sondern lehnt einen solchen im Gegenteil kategorisch ab. Siger kritisiert daher Aquins Auffassung, wie sie zur Zeit seines Aufenthaltes in Italien in der späteren Schrift *De anima intellectiva* dargestellt wird. Diese Schrift fügte der Kritik an Thomas‘ römischer Zeit auch die in der Schrift *De unitate intellectus* aufgeführte fehlerhafte Auffassung des Intellektes hinzu. Thomas löste das Problem formal richtig als Übereinstimmung und Akt in individualisierten Subjekt. Aber seine Lösung besitzt nicht die Natur eines wissenschaftlichen Beweises gemäß der *Zweiten Analytik*, weil in ihr der Akt des Erkennens nicht ipseitisch und existenziell gegeben ist, wie es in der Schrift CMDA der Fall ist. Die Beschuldigung des Averroës als Averroisten erzeugte einen weiteren inakzeptablen Dualismus direkt innerhalb der Schule des ersten Averroismus, und abermals wurde der Kommentator selbst dieses durch falsche Lesart des CMDA gegebenen Dualismus auf sophistische Weise beschuldigt. Averroës dient als epochale Projektionsleinwand, auf welche die Modernisten und die Sophisten aller Art gemäß dem Freud’schen Mechanismus der *Verkehrung ins Gegenteil* die eigenen objektiven Irrtümer projizierten. Aquin und Aegidius haben einen anderen Averroës vor Augen als der sorgfältige Philosoph Siger, welcher für seine geniale Lesart des CMDA und für seinen integralen Humanismus bislang keine Rehabilitierung zuteilgeworden war. Eine solche intellektuelle Revolution setzt eine echte *revolutio* der kritischen Moderne voraus, die ihre eigenen dämonischen Ursprünge untersuchen müsste.

Nach seiner Ankunft in Paris am Ende des Jahres 1269 musste Thomas die von den Magistern in der Rue du Fouarre gestellte Grundfrage durch die These *homo ipse intelligit* lösen. Die erste Argumentation gegenüber Siger wird in der Antwort aus der zitierten Schrift *De spiritualibus creaturis* (1268) dargelegt. Das Werk lehnte den vermeintlichen Averroismus des Averroës ab und sucht nach der Natur des Erkennens durch eine neue Interpretation von *De anima*. Der Schlüsselunterschied in der Auslegung mit der Schule in der Rue du Fouarre ist in der Verwendung des Terminus „*sicut*“ für die Äquivalenz der Sinne und des Intellektes dort gegeben, wo die den CMDA kennenden Artisten konsequent Averroës‘ Terminus „*similiter*“benutzen. Wie wir wissen, ist diese Auffassung bereits im Aquins Kommentar zu den Sentenzen vorhanden und wird nun wiederholt.

„Dieser Bestand des möglichen Intellektes in uns (*haec continuatio*) genügt jedoch in keinem Fall zur Sicherstellung des Erkennens des individuellen Menschen (*hic homo singularis intelligat*). Aristoteles vergleicht im dritten Buch von *De anima* die Phantasmen im Hinblick auf den möglichen Intellekt als Farbe im Hinblick auf das Sehen. Die intelligiblen Spezies werden im möglichen Intellekt von den Phantasmen abstrahiert, so wie (*sicut*) die Spezies der Farbe im sinnlich gegebenen Rest des Sehens abstrahiert werden. Die intelligiblen Spezies sind also in den Phantasmen auf dieselbe Weise gegeben (*sicut*) wie die sinnlichen Arten auf der Farbfläche.“ [[333]](#footnote-333)

Das Zitat verteidigt das Erkennen für das Individuum (*hic homo singularis intelligat*), indem es das Modell des im CMDA gegebenen Diaphanums nutzt. Die Farbe befindet sich nicht an der Wand, sondern in der Sehkraft, welche durch die Bestrahlung des Gegenstands aktiviert wird. Die Mediation vollzieht sich zwischen der Belichtung der physischen Sache in der Realität und deren Sicht, weil diese Tätigkeiten nicht derselben Ordnung angehören. Durch die Belichtung durch den Sonnenstrahl vollzieht sie sich in der Realität; doch das Sehen ist ein Akt der Sinne, welche die individuelle *species sensibilis* gemäß dem externen realen Geschehen synthetisieren. Ebenso muss ein Unterschied zwischen der individuellen Synthese des Erkennens in der *species intelligibilis* existieren („wie“), im Gegensatz zur universellen Frage, „was“ als universeller Inhalt des Erkennens (*conceptus*) synthetisiert wird. Der Kern des Streites liegt darin, dass der Intellekt als formales Substrat (*subiectum*)auf völlig gleiche Weise für alle diese Synthesen auftritt. Die Individualisierung beider Arten der Spezies ist mit Hinweis auf *De anima* als ein formaler Prozess der Abstraktion gegeben (*phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum*). Der Akt des Erkennens in uns (Averroës‘ *intellectus possibilis* als *tertium genus*) ist als immaterielle Synthese der intelligiblen Speziesgegeben. Diese Tätigkeit des Intellektes als Träger des Erkennens ähnelte dem Sehen des Auges, welche eine sinnliche Spezies produziert (*species intelligibilis sicut species visibilis*). Dann gilt gemäß Aquins Terminus „*sicut*“, dass die intelligible Spezies in den sinnlichen Phantasmen ebenso potenziell enthalten ist, wie die sinnliche Speziespotenziell in der Bestrahlung der Wand gegeben ist. Den Hauptteil des Prinzips der Proportionalität der Sinne und des Intellektes haben wir durch die Aquins Schrift *De potentia* kommentiert (Kap. 4.5.2). Aquin nimmt die Verbindung zwischen den Sinnen und dem Intellekt durch die potenziell gegebene Mediation, aber im Modus der univoken, durch den Terminus „*sicut*“gegebene formale Kausalität. Das ist nicht der Standpunkt des CMDA, weil das sinnliche und intelligible Erkennen im zweifachen Modus der Mediation vonstattengeht. Die Intentionalität des Intellektes als *diaphanum2* ist lediglich im Modus *similiter* oder *consimile* im Hinblick auf die sinnliche Spezies als *diaphanum1* gegeben (OBJ I, Kap. 2.4.4). Siger unterschied auf grundsätzliche Weise die materielle und immaterielle Potenz von der Mediation im Akt des Erkennens voneinander. Die Metapher des mit dem sinnlichen Erkennen verglichenen intellektuellen Erkennens (*sicut color ad visum*) ist fehlerhaft, weil sie den Unterschied „*subiective–obiective*“ nicht respektiert. Den Standpunkt der Magister um Siger arbeitete Boethius von Dacien um 1271 im Werk *Anonymus Giele* gegen Aquin. Unmittelbar nach seiner Ankunft im Jahr 1270 verkündete er in Paris die Gleichwertigkeit der beiden Arten. Der formale Ansatz zieht weder die Immaterialität noch das Getrenntsein des im Modus *separabilis* gegebenen Intellektes von der durch die Individualisierung des Erkennens durch das rezeptive Organ im Körper gegebenen sinnlichen Mediation. Die immaterielle Potenz der *anima intellectiva* besitzt kein Sinnesorgan. Deswegen tritt der Intellekt lediglich *obiective* und im Modus *inmixtus* an den Körper heran. Aquin muss den Intellekt irgendwie auf die Art des Sinnesorgans individualisieren; doch das geht nicht. Der Intellekt ist eine immaterielle Fähigkeit der Seele und diese besitzt kein solches Organ. Der immaterielle Intellekt verfügt im Körper über kein eigenes Organ und ist von unserem immateriellen persönlichen Willen abhängig, wohingegen die Sinne ein materielles Organ besitzen und deren Erkennen notwendigerweise im Modus der effektiven Kausalität verläuft. Die Aktualisierung des sinnlichen Erkennens verläuft kausal und automatisch in dem Moment, da die Organe durch einen äußerlichen Impuls aus Richtung der realen ersten Substanz aktiviert werden. Wir können das Sehen nicht abschalten; aber wir können unser Denken stoppen, was Aquin in der univoken Auffassung der Mediation (*sicut*) nicht zur Kenntnis nehmen wollte. Sigers Schule der Modisten, zu welchen auch Boethius von Dacien gehörte, verteidigte diese Unterscheidung durch eine doppelte Konzeption der Vermittlung, die als sinnliche und intellektuelle Diaphanum gegeben ist. Daraus ergibt sich die Vorstellung des Intellekts als relativ getrennt von den Sinnen und vom Körper. Dies unterscheidet die Schrift *Anonymus Giele* im Anschluss an Siger als Differenz im *modus cognoscendi*, der durch *subiective* und *obiective* gegebe Art und Weise gegeben ist. Der Intellekt hat nicht die gleiche formale Kausalität wie die Sinne. Für ihn ist der Körper nur ein Objekt und kein Subjekt, weil er die immaterielle Potenz der Seele ist. Da es zweifaches Diaphanum für die Sinne und für den Intellekt gibt, existiert auch eine zweifache formale Kausalität, welche die Mediation und Übereinstimmung im Verlauf des Erkennens sicherstellen. Die erste Mediation ist kausal im Modus der Individualität der Person gegeben (*experimur*) und die zweite einzig und allein im Modus der existenziellen Ipseität (*conscii sumus*).

Aquin arbeitete mit dieser Teilung nicht und unifizierte die in der Schrift *De potentia* dargebotene formale Kausalität nicht (Kap. 4.5.2). Der Vergleich im Modus *sicut* stattet den Intellekt mit der hypostasierten Fähigkeit aus, die SpeziesimSinne des *subiectum* zu tragen (*species intelligibilis … est in intellectu possibili*). Der Intellekt wurde zum Subjekt, und dadurch entstand der thomistische objektive Intellekt als Hypostase in Form des *intellectus formalis*. Diese averroistische Auffassung, welche univok die Bildung der Speziesin den Sinnen und im Intellekt prädiziert, finden wir in ST I, q. 75, welche zur selben Zeit entstand wie die römischen Kommentare zu *De anima,* also irgendwann im Jahre 1268. Aquin hält im zitierten Teil der *Summe* am gleichen Prinzip der einen und derselben formalen Kausalität für beide Arten der Speziesals dem Grundprinzip der Übereinstimmung fest (*phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum*).[[334]](#footnote-334) Der Schlüssel ist der mit dem Vergleich verbundene Begriff „*ratione obiecti*“, der formale Eindeutigkeit bedeutet. Siger und seine Schule entgegneten, dass diese „*ratione obiecti*“ für die Tätigkeit des Intellekts (*actio*) nicht in demselben Sinne gegeben sein kann wie für die sinnliche Erkenntnis. Dann wäre der Intellekt nicht von den Sinnen getrennt und ist als eine wesentlich bestimmte Form in der Seele gegeben. Aquin versteht die Seele im aristotelischen Sinne, in Übereinstimmung mit dem ersten Averroismus, als die Existenzform für den *actus essendi* der Person. Das Wesen des Intellekts als hypostatische Form im kognitiven Subjekt des Thomas ist sicherlich nicht die Ausübung des Intellekts als existenzieller Modus des Verstehens in der Person von Siger oder im Dasein von Heidegger. Die logische Supposition des Intellekts als Essenz (Gehaltsinn) ist überhaupt nicht in der Lage, zwischen den beiden Vermittlungsmodi zu unterscheiden, anders als die metaphysische Imposition des im Modus von *tertium genus* (Bezugssinn) gegebenen existierenden Intellekts. Für den Theologen Aquin sichert die formal determinierte Analogie der Erkenntnis im Modus „*sicut*“ die Unsterblichkeit der Seele. Der avicennische Intellekt besteht in der Seele auf hypostatische Weise und durch die Analogie von „*sicut*“ wirkt er nach unten, bis zu den Sinnen. Aber der als Essenz definierte Intellekt ist lediglich als Averroës‘ *quartum genus* ein, d. h. als Universalie des Typs einer zweiten Substanz (*ratio rei*, *quidditas*, *essentia* usw.). Die Aufteilung der Mediation besitzt fundamentalen Charakter, weil sie zwei verschiedene Subjekte des Erkennens begründet (Körper, Seele) und sie zu einer Einheit der resultierenden Übereinstimmung im Modus *tertium genus* zusammenfügt. Der Intellekt funktioniert im Körper und in der Seele im Unterschied zu den im materiellen Organ gegebenen Sinnen als eigenständige immaterielle Fähigkeit. Die Erkennungspotenz kann nicht univok im Modus eines und desselben Diaphanums genommen werden, da die Mediation der Spezies *sensibilis* und *intelligibilis* sich grundsätzlich voneinander unterscheiden (materiell, immateriell). Darüber hinaus gilt, dass die erste sinnliche Mediation im Modus der numerischen „*idem*“ gegeben ist und die zweite intelligible Mediation lediglich im Modus der existenziellen „*ipse*“ existiert. Averroës und Siger trennen die Bildung der sinnlichen und der intelligiblen Spezies klar voneinander und verbinden folglich beide Erkennungsformen miteinander im Modus *consimile*. Der eine Akt ist materiell und mit dem Sinnesorgan verbunden (*subiective*), wohingegen der zweite Akt immateriell ist, weil der Intellekt kein Sinnesorgan besitzt (*obiective*). Siger lehnte Aquins verborgenen Dualismus des zitierten „*duplex esse*“ für beide Arten der Erkennungspotenz ab. Dadurch veränderte sich die Auffassung des Intellektes für die im Modus *separatus* gegebene Hypostase. Aquin separierte den Intellekt als reine Form im Modus *qua2* und sicherte sich somit das essenzielle Prinzip der formalen Produktion der immateriellen Speziesin der Seele (*subiective*). Da der Intellekt essenziell als ewiges immaterielles Wesen der Seele definiert wird, ist auch die Seele unsterblich. Ein typischer Text, der zu diesem Zweck aus *De anima* verwendet wird, ist der Beweis *modo geometrico*, der wie bei Bonaventura vor ihm (Kap. 4.1.2) geführt wird. Aquin benutzt das geometrische Beispiel aus *De anima* 414b28–32, um zu zeigen, dass eine sehr allgemeine Definition für eine Figur gegeben werden kann, die auf alle Figuren passt, ohne die besondere Natur irgendeiner der vorherigen Figuren auszudrücken. Aquin benutzt sie, um die Überlegenheit des intellektuellen Vermögens in der *anima intellectiva* zu erklären.

„In ähnlicher Weise (*similiter*) kann man sagen, dass die vegetativen und sensiblen Fähigkeiten in der intellektuellen Fähigkeit enthalten sind, wie ein Dreieck und ein Quadrat im Fünfeck enthalten sind. Denn das Quadrat ist zwar eine Figur, die sich spezifisch vom Dreieck unterscheidet, aber nicht von dem Dreieck, das potentiell im Quadrat ist.“ [[335]](#footnote-335)

Es ist eine typische formalistische Sicht des Averroismus als „Matrjoschka-Puppe“, die Bonaventura vor Thomas verwendete. Das intellektuelle Vermögen bildet eine Hülle um niederen Vermögen, welche dieselbe produktive Ursache haben, und es bildet die höhere externe Ursache (*vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca a qua est intellectivum*, ibid, 300.837). Dieses Vorgehen entspricht formal Siger′s Einteilungen „*subiective*“ für vegetative und sensible Vermögen und „*obiective*“ für intellektuelle Vermögen im Modus *inmixtus* und *ab extrinseco* gegeben. Was aber im Modus „*idem*“ (Gehaltsinn) dasselbe ist, das ist im Modus „*ipse*“ (Bezugssinn) nicht dasselbe. Die logische Schlussfolgerung als geometrische Supposition ist keine metaphysische Imposition, die von der realen Kausalität im Menschen ausgeht. Es gibt kein Dreieck im Menschen, das den realen Prozess der Erkenntnis ausüben kann. Im Vergleich zur Verwendung von DA I–II in Sigers einleitendem Teil von QIIIDA, verwendet Aquin DA I–II auf eine formale Weise, die eine reine Sophisterei für Meister in der rue de Fouarre darstellt.

Die thomistische Lösung definierte objektiv den Prozess des Erkennens durch Belichtung von hinten aus Richtung des hypostasierten Intellektes als neuer Form (Kap. 4.5.2). Der Intellekt funktioniert dann gemäß dem zitierten Werk *De potentia* für die Aktualisierung der *species intelligibilis* im Modus der subsistenten Hypostase (*intellectus in actu*) und besitzt nach ST I, q. 75, a. 2 eine eigene Aktualität (*intellectus habet operationem per se*). Das sinnliche Erkennen produziert in der Seele eine individuelle sinnliche Spezies und deren Subjekt ist in der sinnlichen Einbildungskraft gegeben. Hier findet sich kein Unterschied zwischen Siger und Aquin; die Individualisierung dieses Erkennens ist materiell (*subiective*). Das Problem trat auf der zweiten Etage der Mediation im Modus des *species intelligibilis* ein. Der thomistische immaterielle Intellekt funktioniert in der ebenso immateriellen *anima intellectiva* im Modus der hypostasierten Form als noch ein Subjekt (*subiective*). Er produziert intelligible Spezies, welche der ebenso gegebene aktive Intellekt in ein resultierendes universelles Konzept umwandelt. Die Verbindung zwischen beiden Arten der Spezies wird von der univoken formalen Kausalität erzeugt, welche in der Schrift *De potentia* als Prozess der Aktualisierung der Sinne oder des Intellektes durch die Speziesgegeben ist. Von der Sache wird die bloße Form durch die sinnliche und intelligible Speziesin den Intellekt übertragen. Diese Form bewirkt univok die gegebene Wirkung, also das sinnliche oder intellektuelle Erkennen(*effectus similatur causae secundum suam formam,* Kap. 4.5.2). Dann wird klar, warum Aquin den Vergleich (*sicut*) in der univoken formalen Kausalität beider Arten der Speziesverteidigte. Darüber hinaus tut er den gesamten Prozess der Deduktion *modo geometrico*, sehen wir uns das oben genannte Zitat aus *De unitate*. Das Erkennen auf dem Niveau des Intellektes basiert lediglich auf der formalen Kausalität, mit welcher das reale Ding auf unseren Intellekt durch die aktuellen sinnlichen Spezies einwirkt. Diese formale Kausalität benötigt der Thomismus dafür, um sich im Modus *per prius* die Prädikation des Intellektes als aktueller Form zu sichern. Die Aktualität kommt von den Sinnen. Das ist auch das Szenarium des ersten Averroismus. Da die Aktualität der sinnlichen Speziesim Modus„*sicut*“dem einen immateriellen Speziesproduzierende Akt des Intellektes gleicht, ist der Intellekt eine immaterielle Form in der Seele. Dadurch ist das thomistische „*sicut*–Modell“ des Erkennens „*subiective* (Sinne) – *subiective* (Intellekt)“ entstanden. Das ist nicht das Modell *consimile* im CMDA oder die *subiective* und *obiective* gegebeneAuffassung der Modisten. Aquin erarbeitete eine univok aufgefasste Einheit der formalen Kausalität, welche das objektive Erkennen im objektiv aufgefassten kognitiven Subjekt begründete. Dessen aristotelische Deutung des Erkennens und der Einheit der Person ist formal richtig, aber nicht wissenschaftlich nach dem deduktiven Urteil der *Zweiten Analytik*. Die Definition der Person ist gattungsmäßig nicht gleich der Definition des Dreiecks, weil sie im generisch unterschiedlichen Modus der *demonstratio* verläuft. Der Beweis wird von der hyparchischen Prädikation der außerhalb des Denkens des Erkennenden gegebenen. Er ist im Modus „*ex inmediatis*“ geschaffen, nach der Kausalität, die in der ersten Triade der Erkennntnisprinzipien enthalten wird. Die hyparchische Prädikation der Kausalität kann nicht durch den thomistischen Intellekt als Essenz sichergestellt werden, weil sie als potenzielles Konzept gegeben ist. Die Seele ist die einzige Form des Körpers, und nicht der Intellekt. Die Person Sigers und des Kommentators als aktuelle erste Substanz verwandelte sich in ein formal unsterbliches thomistisches Subjekt als Intellekt, welcher *subiective* bestimmt wird. Aquin hat im Mittelglied des Urteils keine effektive Kausalität, welche einzig durch den essenziellen Akt der Ipseität des Erkennens möglich ist. Die die wissenschaftliche Prädikation gewährleistende liegt nur im existenziellen Erleben der eigenen Ipseität, welche intelligibel durch den im Körper gegebenen erfahrenen Akt der *anima intellectiva* gegeben ist. Dies war und ist Sigers resultierender Standpunkt in den QIIIDA, und durch diese auf die Person gerichtete *Vor-blickbahn* löste er alle Probleme der Seele und des Intellekts.

Siger kritisierte nach dem Jahr 1270 Aquin erneut, weil er in Paris die gleiche fehlerhafte Interpretation des Aktes des Erkennens vollführte wie während seines Aufenthaltes in Rom, inklusive des wiederholten Angriffs auf den averroistisch ausgelegten Averroës. Die Schrift *De unitate intellectus* hypostasierte den Intellekt im Rahmen des *duplex esse* als weitere Form innerhalb der Seele, um der Seele die theologisch postulierte Unsterblichkeit sicherzustellen. Die thomistische Lösung geht außerhalb der tatsächlichen Argumentation des CMDA und steht gemäß der *Zweiten Analytik* außerhalb der Auffassung des hyparchisch gegebenen Beweises. Der brillante und unauffällige Gelehrte wurde hernach für die einflussreiche Gruppe der Aristoteliker um Aquin und Aegidius zum wirklichen *Doctor Invidiosus*. Diese ergänzten im tragischen Angriff auf Sigers Schule die Gruppe der Modernisten um Bonaventura. Nun wird klar, warum Aquin im Jahre 1270 die Position der Artisten in der Rue du Fouarre nicht akzeptieren konnte. Er hätte Sigers komplette Argumentation gemäß dem CMDA annehmen müssen. Aber aus Italien kam ein päpstlicher Theologe und kein kritischer Philosoph im Stil des Bischofs Alvernus nach Paris. Die Schrift *De unitate* griff direkt die Pariser Tradition des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre an, welche seit dem Bischof und Kanzler Alvernus an Averroës‘ von allen Neuplatonikern und auch von Aristoteles getrennten Auslegung von *De anima* festhielt.[[336]](#footnote-336) Aquin nahm die Kritik an Averroës gemäß dem zweiten Averroismus an und machte aus ihm auf die Art der Neuplatoniker einen perversen Philosophen (*Averroys perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti*), weil er angeblich den *intellectus possibilis* im CMDA als abgetrennte Substanz definiert hatte. Sich selbst erklärte er damit als wirklichen Aristoteliker, dass er am individuellen Vollzug des Erkennensaktes gemäß *De anima* festhielt. Schauen wir uns den Text an, in welchem Thomas‘ später nach Paris gebrachte fehlerhafte Auslegung des Averroës entstand. Das Schlüsselzeugnis ist in der *Summa contra Gentiles* enthalten, welche auf die ursprüngliche *Lichtung* der Un/wahrheit des formalen Semiaverroismus Aquins und Aegidius‘ verweist. Hier war es noch möglich, beide Wege zu gehen, sowohl den Sigers und Alberts als auch Thomas‘ späterem Dualismus der zwei Formen, also der Seele und des Intellektes. Der Text legt die richtige Interpretation von *De anima* im Verlauf der Redaktion des SCG II im Modus der Sizilianischen Schule, wobei sie indes nur Aristoteles zugeschrieben wird. Auf diese Passage reagierte Siger wohl in der Münchener Handschrift, als er dem Aquin eine tiefere Möglichkeit der Interpretation des CMDA anbot.

„Die Tätigkeit verläuft lediglich durch irgendeine Fähigkeit, welche auf die Art der Form in sich selbst gegeben ist (*formaliter in ipso est*). Daher hat Aristoteles im zweiten Buch von *De anima* dargelegt, dass der Akt, durch welchen wir leben und wahrnehmen, sowohl Form als auch aktueller Akt ist (*est forma et actus*). Beide Aktivitäten, d. h. sowohl des passiven als auch des aktiven Intellektes, ist dem Menschen eigen. Der Mensch abstrahiert nämlich von den Phantasmen und nimmt durch das Denken die aktuell gegebenen Inhalte des Verstehens auf (*recipit mente intelligibilia in actu*). Zu diesen Erkenntnissen können wir nicht anders kommen als dadurch, dass wir sie in uns selbst erfahren (*nisi eas in nobis experiremur*). Daher ist es notwendig, dass die Prinzipien, welchen wir diese beiden Tätigkeiten zuordnen, als der passive und der aktive Intellekt, Fähigkeiten sind, welche in uns formal existieren (*virtutes quaedam in nobis formaliter existentes*).“ [[337]](#footnote-337)

Das Zitat legt die Spannung zwischen den zwei den Intellekt definierenden Argumentationslinien dar. Die erste liefert das Primat der Erfahrung (*in nobis experiremur*) und die zweite Linie baut auf die formale Definition (*in nobis formaliter existentes*). Die erste Linie führt zu Sigers phänomenologischem Prinzip, wobei wir die Seele aus der eigenen erfahrenen ersten Substanz erkennen (*experimur, conscii sumus*). Die zweite Linie führt zu Thomas‘ späterem Prinzip des Intellektes als einer Form in der Seele. Vielleicht stammten diese Passagen aus dem zweiten Buch SCG im Paris, welches während des zweiten Aufenthaltes in Bezug auf Sigers Kritik bearbeiteten bearbeitet wurde (Wéber 1970, 299-305). In jedem Fall aber bilden sie einen Meilenstein, wobei es möglich war, zwei Richtungen einzuschlagen, sei es im Jahr 1263 oder im Jahre 1270. Die Potenzen sind in der Seele formal vorhanden, weil die Seele eine Form des aktuell gegebenen Körpers ist (*quo vivimus et sentimus, est forma et actus*). Beide Komponenten des Intellektes werden in die Potenzen der durch die Existenz der individuellen ersten Substanzen ausgeübten Seele eingeordnet (*convenit homini*). Dann folgt der Schlüsselsatz, welcher in Bezug auf den Sinn exakt mit der phänomenologischen Haltung Sigers übereinstimmt. Die Definition beider Arten des Intellektes können wir nicht anders erkennen (*non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus*) als durch unsere direkte Erfahrung (*nisi eas in nobis experiremur*). Avicennas und Descartes‘ fliegender Mann verfügt jedoch auch über die direkte selbstreflexive Erfahrung des Intellektes, welcher als unabhängige Form außerhalb des Körpers existiert. Dieser Einwand der Modernisten wird im Zitat im letzten Satz widergespiegelt, welcher sagt, dass beide intellektuellen Fähigkeiten der Seele in uns formal existieren (*sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes*). Die Bestimmung *formaliter* kann Sigers existenzielle Beziehung von den existenziellen Tätigkeiten zum existenziellen Wesen bedeuten, weil die zitierte Form die Seele selbst ist (*qua1*). Oder, sie lenkten die Interpretation zur Version des Intellektes als einer hypostasierten Form, deren immaterielle und abgeteilte Existenz während des irdischen Lebens in der Seele als einer Form des Körpers gegeben ist (*qua2*). Gerade diese Auffassung ist schließlich im Schlüsselteil der Argumentation in *De unitate intellectus* enthalten und gegen Sigers Schule gerichtet. Aquin verteidigt darin die katholische Auffassung des individualisierten *intellectus possibilis* nach Avicenna, welche er bereits während seines ersten Aufenthaltes in Paris hatte.

„Dass mir aber niemand sagt, wie einige behaupten, dass das, wodurch wir verstehen (*id quo intelligimus*), kein individualisierter möglicher Intellekt sei (*hic intellectum possibilem*), sondern etwas Anderes. Dadurch verwerfen sie ganz offen Aristoteles‘ Behauptung im dritten Buch von *De anima* über den möglichen Intellekt, wo er sagt: Ich verstehe unter dem Intellekt das, wodurch die Seele urteilt und versteht (*intellectum, quo opinatur et intellegit anima*).“ [[338]](#footnote-338)

Die Definition des *intellectus possibilis* ist im Einklang mit den Lettern von *De anima* im Modus des Intellektes als einer Form der Seele gegeben (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Aquin nimmt den Schlüsselsatz aus *De anima* 429a23 wörtlich, dass die Seele durch den Intellekt versteht (νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή). Aus dem Zitat geht klar hervor, dass es um die Definition des möglichen Intellektes im Rahmen der wirksamen Form im Modus *quo* (νοῦν ᾧ) geht, welche als authentische Definition des Intellektes nach *De anima* betrachtet wird. Das Problem verbirgt sich in Aquins substanzieller Definition des möglichen Intellektes (*hoc intellectum possibilem*). Das ist laut Siger ein grundsätzlicher Fehler, weil der *intellectus possibilis* gerade „*aliquid aliud*“ ist, da er den existenziellen Akt des Verstehens (*obiective*) und keine der Seele beigefügte hypostasierte Form darstellt (*hoc aliquid*). Genau diese hypostasierte *subiective*–Definition wird in Aquins Zitat aus *De anima* verteidigt (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Laut Siger lässt dies nur über den Intellekt als *quartum genus* sagen; aber das ist das Konzept im Denken und kein existenzieller Akt, über welchen der zitierte Text *De anima* spricht. Diese averroistische Auslegung von *De unitate* gilt bis heute, inklusive des Angriffs gegen jene „*aliqui*“ aus Rue du Fouarre. Laut der das Vermächtnis des Alvernus verteidigende Rue du Fouarre reihte sich der Aristoteliker Aquin in die zweifelhafte Gruppe der *sequaces Aristotelis* ein, welche sich laut Avicenna die Pluralität der hypostasierten Formen im Menschen bekannten. Diese Auffassung der Intellekt-Form im Modell *qua2* lehnte der Aristoteliker Siger mit Hinweis auf den Gesamtsinn von Aristoteles‘ Metaphysik, auf die Auslegung des CMDA und auf den wissenschaftlichen Beweis gemäß der *Zweiten Analytik* im sizilianischen Modus „*ad mentem Averrois*“ab. Aquinas ist ein offenkundiger Averroist nach Avicenna; daher muss er die wahre Lehre des Kommentators, der kein Averroist war, abgelehnt haben. Aquin brauchte Themistios‘ und Theophrasts formal abgetrennte Potenz des Intellektes als besondere hypostatische Form, welche im Modus *inmixtus* und *ab extrinsece* im Hinblick auf die Sinne die Unsterblichkeit der *anima intellectiva* sicherstellt. Daher lehnte er in *De unitate* die Auslegung beider Autoren nach dem CMDA prinzipiell ab (*Averroys perverse refert sententiam Themistii er Theophrasti de intellectu possibili et agente*, Leonina 43, 314.389‒91). Sigers Schule lehnte Thomas‘ averroistisches Simulakrum ab, weil die den wirklichen Averroës sah und kommentierte. Das besttätigte auch Aquin in *De unitate*, als er die Magister in der Rue du Fouarre anging (*aliqui* *solum commentum Averrois videntes;* Leonina 43, 314.394). Aquin hatte in seinem pythischen Angriff absolut Recht. Durch seinen epochalen Irrtum verkündet Aquin die grundlegende und daher objektiv verborgene Wahrheit auf die musikalische Art der *alétheia*. Daher haben die genialen Dichter wie Dante den Streit von Thomas mit den Philosophen in der Rue du Fouarre wirklich verstanden.

Die Philosophie muss in der Frage des wahrhaftigen Erkennens einzig von der Interpretation des Kommentators ausgehen (*solum commentum Averrois*). Dem versteckten Weg der *alétheia* folgend, die Hermeneutik sieht im Modus der den Unterschied zwischen der Ipseität und der Identität in beiden Modellen der Einheit der erkennenden Person. Für die Objektivisten existiert dieser Unterschied verständlicherweise nicht, weil er im Modus der univoken formalen *veritas* nicht zu sehen ist. Der Unterschied liegt in der durch Belichtung von vorne oder von hinten gegebenen Auffassung des Intellektes. Das zweite stellt leider Aquins Modell als wirksamer Form im Modus von *Oxfordian Fallacy* dar. Siger war grundsätzlich gegen die Einführung jedweder kausalen Hypostase in das wissenschaftliche Erkennen des Intellektes. Der Ausgangspunkt des Erkennens muss im Einklang mit der Belichtung des Sinns des Seienden aus Richtung der kausal wirkenden Realität der ersten Substanz stehen, was in diesem Falle die reale hylemorphische Person und nicht der hypostasierte Intellekt ist. Die Form als solche kann nicht kausal wirken, weil sie eine bloße Abstraktion im Rahmen der universellen Essenz ist und lediglich im Denken existiert. Deshalb ist das Vorgehen der Erforschung des Intellektes laut dem wissenschaftlich argumentierenden Aristoteliker Siger aus Richtung des kausalen Aktes der ersten Substanz gegeben und nicht aus Richtung der abstrakten Definition der immateriellen Form. Aquin war durch die Ablehnung der Metaphysik von Averroes im Modus „Substanz *qua* Substanz“ grundlegend behindert. Der bloße Text von *De anima* reicht zur Bestimmung der Einheit des Denkens der Person nicht aus, was die gebildeten Aristoteliker im Paris bereits seit zwei Generationen wussten. Die Schrift *De unitate* bestätigt im Schluss die ursprüngliche Auffassung des Intellektes als Form. Es war die endgültige Antwort von Aquin auf Sigers Kritik. Das Zitat sagt klar an Sigers Adresse, dass es keine andere Möglichkeit der Erhaltung der Separabilität des Intellektes gibt, weil der Intellekt eine Form nach *De anima* 429a23 sein muss (*intellectum quo intelligit anima*). Aquin muss auf die Schule von Siger in der rue du Fouarre antworten, die alle Theorien des Intellekts als hypostasierte Form ablehnt. Zitieren wir nun den semiaverroistischen Teil von *De unitate*, in dem Siger zum *Doctor Invidiosus* in der vollen Bedeutung von Wahrheit als *alétheia* wird. Aquin gesteht indirekt seine philosophische Niederlage und den Sieg der Schule von Siger ein.

„Wenn du aber behauptest, dass das Prinzip dieses Aktes, welcher Verstehen und welchen wir Intellekt nennen, keine Form sei (*non sit forma*), dann musst du die Art und Weise darlegen, durch welche (*modum quo*) die Aktivität dieses Prinzips das Handeln dieses einzelnen Menschen ist (*sit actio huius hominis*).“ [[339]](#footnote-339)

Das Zitat sieht den Intellekt klar als aktive Form (*modum quo*), wobei der Intellekt einerseits individuell und andererseits immateriell ist. Siger fand diese Möglichkeit, weil er den CMDA aufmerksam gelesen hatte und ein kritischer Phänomenologe war. Seine Antwort ist mit der fundierten Kritik des thomistischen Aristotelismus in der Schrift *De anima intellectiva* enthalten (Kap. 4.4.3). Der Theologe Aquin lehnte Sigers magistral im Werk QIIIDA enthaltene Lesart der Schrift *De anima* bewusst ab. Er musste sie gekannt haben, weil er sie in Bezug auf den Sinn richtig wiedergibt und Sigers Schrift allen gebildeten Magistern in Paris bekannt war. Deshalb wählten sie auch im Jahre 1271 Siger zum Rektor der Artisten, und das wahrscheinlich unter dem Einfluss der semiaverroistischen Kritik Aquins in *De unitate* (1270). Ein Jahr nach Sigers Wahl zum Rektor geben die Magister in der Rue du Fouarre nach der Publikation von *De anima intellectiva* eine Grundsatzerklärung heraus, welche unter anderem auch gegen Theologen wie Aquin gerichtet war. Die um ihren Rektor versammelten Artisten wiesen die averroistischen Lehren derer zurück, welche nicht im Stande sind, philosophische und theologische Probleme in ausreichendem Maße wissenschaftlich, d. h. gemäß der richtigen Lesart der außerhalb von *Oxfordian Fallacy* positionierten *Zweiten Analytik* zu beurteilen. Schauen wir uns die Schlüsselpassage aus *De unitate* an, welche von Siger als averroistisch kritisiert wird. Aquin hielt am Intellekt als im Modus *qua2* gegebener, teilweise subsistenter Form nach dem Tode des Menschen fest (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Das Zitat machte aus Averroës einen Averroisten im Stil der oben angeführten römischen Disputation *De spiritualibus creaturis*.

„Averroës definierte das Prinzip des Verstehens als möglichen Intellekt dergestalt, dass dessen Sein weder in der Seele noch ein Teil der Seele ist, was angeblich nur äquivok gilt. Der mögliche Intellekt eine irgendwie vom Körper getrennte Substanz (*substantia quaedam separata*) und behauptet, dass der Akt des Verstehens dieser Substanz insofern mein oder ein anderes Verstehen sei, als sich dieser mögliche Intellekt mit mir oder mit dir verbindet (*in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi*), und das durch die Phantasmen, welche in dir oder in mir sind.“ [[340]](#footnote-340)

Aquin meint den Intellekt als hypostasierte Form, aber nicht als moderne Substanz, was die zweiten Averroisten gemäß dem universellen Hylemorphismus verteidigten. Da er das Erkennen gemäß der individuellen Tätigkeit der durch die intentionalen Speziesgegebenen Seele hat, hat er kein Problem damit, die Lösung des CMDA der Individualisierung des Denkens durch die Phantasmen zu nehmen. Averroës muss ein Averroist sein, weil Aquin dessen Deutung des Intellektes als *tertium* und a *quartum genus* ablehnte. Deshalb hält er lediglich an Averroës‘ universellem Begriff des möglichen Intellektes als *quartum genus* in dessen abstraktem und objektivem *esse* fest. Dann bleibt im Hinblick auf die bekannten „averroistischen“ Texte des CMDA (OBJ I, Kap. 2.4.3) gibt es nur eine Lösung, nämlich der abgetrennte *intellectus possibilis*. Das ist für die Kenner des CMDA wie Siger reine Sophistik. Die Schrift *De unitate* wiederholt im Modus der *continuatio* die gleiche Formulierung von Averroës‘ Averroismus wie die oben angeführte Analyse von *De spiritualibus creaturis¸* welche Schrift zwei Jahre zuvor verfasst worden war.

Sigers Antwort in *De anima intellectiva* und in den *Quaestiones super Librum de causis* reagierte mit großer Wahrscheinlichkeit auf beide zitierte Passagen in *De unitate,* welche in dessen Augen grundsätzliche Schwächen aufweisen. Aquin definiert den Akt des Denkens im Modus *ipse* für den Akt des Intellektes und nicht der Person. Siger wendet ein, dass das Problem nicht richtig formuliert sei. Der von Aquin zitierte *modus quo* gehört gemäß der aristotelischen Auslegung von *De anima* der aktuellen Seele als Form des Körpers an und nicht dem hypostasierten Intellekt als Potenz. Wir haben Sigers Paraphrase von *De anima* 415b12‒14 angeführt (*anima est qua intelligimus*), welche er gegen Aquins Interpretation von *De anima* 429a23 stellt (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Aquins Irrtum aus der Sicht Sigers und somit auch der hermeneutischen Objektivität ist absolut offensichtlich und durch dessen fehlerhafte Auslegung des Averroës gegeben. Aquin war im Gegensatz zu Siger nicht im Stande, das phänomenologische Prinzip aus dem CMDA III.1 richtig zu interpretieren (*scire enim actiones anime prius est apud nos quam scire eius substantiam*, p. 380.37‒41). Der Theologe Aquin musste den Intellekt als weitere subsistente Form neben der Seele definieren (*qua2*), um deren Unsterblichkeit zu gewährleisten. Aquin schrieb Averroës darüber hinaus das falsche Problem des modernen Dualismus zu. Der abgeteilte *intellectus possibilis* ist angeblich lediglich durch den momentanen Akt durch die Phantasmen mit dem individuellen Akt des Erkennens verbunden (*intellectus possibilis copulatur per fantasmata*). Thomas machte aus Averroës einen modernen Alexandriner und übergab dem Westen durch die sophistische Lehre des ersten Averroismus den grundsätzlichen epochalen *Irrtum*, welcher bis heute die objektive Auslegung des Averroismus im Rahmen der *via Modernorum* prägt. Aquin inspirierte in diesem Punkt das Denken des Aegidius Romanus, welcher bereits vor dem Jahr 1270 die gleiche Wende zur thomistischen Einheit des Intellektes vollzogen hatte, was in der Oxforder Handschrift im Kommentar zu DA III dargelegt wird (Kap. 4.3.2). Siger ist kein moderner Objektivist und Sophist, sondern ein wahrer Philosoph und verteidigt folglich den wahren arabischen Denker Averroës. Dank dem Einblick in den eigenen Akt der Existenz lässt sich wissenschaftlich beweisen, dass wir eine intellektuell gegebene Seele besitzen. Philosophisch lässt sich beweisen, dass wir über ein immaterielles, im Modus *obiective* von den Sinnen getrenntes Denken verfügen, aber über keine theologische These, dass die menschliche Seele ewig ist. Das Denken liegt in unserer Macht und die Erfahrung des Denkens ist nicht vom Körper getrennt. Aber dank der Fähigkeit der Seele, die intellektuellen Formen anzunehmen, ist das Denken vom sinnlichen ebenso grundsätzlich im Modus *separabilis* zu unterscheiden.

Wéber sah diese zweifache Bestimmung des Intellektes als Form oder als Potenz absolut klar als Grundsatzfrage des Streites „Aquin–Siger“. Er deutete diesen Streit jedoch nicht auf die richtige Weise. Nach den Studien Gilsons aus den Dreißigerjahren über die Absenz der zweifachen Wahrheit und Gauthiers Entdeckung des ersten Averroismus und seine Rehabilitierung Sigers stellt der oben zitierte Streit zwischen Wéber und Bazán den wichtigsten Forscherbeitrag zu diesem Zeitraum dar. Beide Autoren halten Sieger für einen Averroisten, was nicht die Haltung dieser Studie ist. Wéber sah beide Auffassungen bei Aquin (Intellekt als Potenz und auch als Form der Seele) und interpretierte richtig Sigers kritische Position gegenüber Aquin. Nur machte aus Aquin à la Avicenna einen Neuplatoniker und hob damit die substanzielle Einheit der Person auf, was von Bazán grundsätzlich und zurecht in seiner Kritik abgelehnt wurde. Dieser klassische Thomist sah indes nicht das Problem, welches Wéber dank der unvoreingenommenen Lektüre der bis zum Jahr 1270 verfassten scholastischen Schlüsselkommentare zu *De anima* begriff. Das beweist besonders Wébers zweite Monografie aus dem Jahre 1991. Die Hermeneutik erforscht den Streit zwischen Siger und Aquin aus einem anderen Blickwinkel als diese beiden modernen Thomisten. Wenn Wéber den Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus kennte und aus Siger keinen Averroisten gemacht hätte (bei Bazán ist es offensichtlich), dann wäre seine Analyse der Streitigkeiten hinsichtlich des Statuts der Person und des Intellektes in den Jahren 1250–1300 in den Grundzügen richtig gewesen. Wéber analysiert richtig Sigers Kritik an Aquin und Albert. Die vorigen Kapitel haben klar dargelegt, dass der Streit die unterschiedliche Position des Intellektes innerhalb des ersten Averroismus betrifft. Wébers Argumentation stützt sich auf die Passage in den QIIIDA, in welcher Siger unter Berufung auf Aristoteles den Intellekt als immaterielle Fähigkeit der Seele definiert (*perfectio*), welche durch diesen Akt ihre Fähigkeiten vervollkommnet (*intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem*).[[341]](#footnote-341) Das Zitat definiert den Intellekt als Fähigkeit der Seele (*perfectio*), welche auf der Grundlage der immateriellen Potenz gegeben ist. Siger betont die spezifische Stellung dieser Fähigkeit im Hinblick auf den Körper. Der Intellekt vollendet die körperlichen Funktionen (*perficit corpus*), indem er mit ihnen im Rahmen der immateriellen Potenz zusammenarbeitet (*quoad suam cooperationem*). Das ist der Grund der Definition der Beziehung des Intellektes zum Körper im Modus *obiective*, was bei Gieles Anonymem genau laut Siger vorliegt (Kap. 4.3.1). Siger macht in der folgenden Passage seine Gegner darauf aufmerksam, dass jede Abweichung vom Intellektes als *inmixtus* im Hinblick auf die körperlich gegebenen Sinne bedeutet, dass der Intellekt keine immaterielle Potenz der Seele mehr ist. Der abgetrennte Intellekt bildet eine einzige Potenz (und keine moderne Hypostase, Form, Substanz), welche aus der Sicht der Philosophie die immaterielle *operatio* der Seele definiert.[[342]](#footnote-342) Einzig die Potenz kann immaterielle sein (*potentia a quo egreditur operatio non est simplicior sua substantia*). Aber das bedeutet, dass der Intellekt als reine Potenz keine eigene Aktualität enthalten und keine Hypostase sein darf. Der Philosoph Siger hat lediglich den potenziellen Beweis der Unsterblichkeit der Seele durch den essenziell definierten Intellekt, was für den Theologen Aquin zu wenig ist. Der als Konzept gegebene Intellekt muss nur eine Potenz bleiben. Jede Form der Aktualität würde das universelle rezeptive Prinzip aufheben (*anima est quodammodo omnia*) und aus der rezeptiven Fähigkeit der Seele einen abgeteilten substanziellen *intellectus possibilis* machen. Durch Hypostasierung des Intellektes als reiner Potenz entstand eine grundsätzliche Differenz zwischen der im Modus von Sigers *separabilis* gegebenen Potenz der Seele und Aquins formalem, im Modus *separatus* gegebenem Intellekt. Beiderlei Auffassung sowohl des materiellen als auch des abgetrennten *intellectus possibilis* wird im CMDA klar verworfen. Albert und Siger wussten es sehr wohl, im Gegensatz zu Aquin. Er musste auf ihre Argumente antworten, sonst wäre er mit den Modernisten in der Schule des zweiten Averroismus gelandet.

Thomas löste die Aporie des körperlichen, immateriellen Intellekts, indem er die Argumente des CMDA teilweise übernahm. Der Verlauf der Erkenntnis in De potestate, q. 8 stimmt mit Sigers Interpretation und mit Albert (Kap. 4.5.2) überein. Aber die Schrift *De unitate* schrieb Averroës auf sophistische Weise nur die Hälfte der Wahrheit hinsichtlich des *intellectus possibilis* zu, nämlich dessen Verbindung mit den Phantasmen. Der Rest der Lehre über den Intellekt wurde Aristoteles hinzugefügt, welcher in Thomas‘ wörtlicher Auslegung die Auffassung des Intellektes hypostasierter Form verteidigte. Die Aristoteliker aus der Rue du Fouarre lasen das Korpus klassisch „*ad mentem Averrois*“. Sie wussten folglich im Unterschied zu Aquin, dass die metaphysisch wahre (und nicht nur die logisch richtige) Interpretation des Korpus der Exegese vom Kommentators bedarf, damit die Einheit der Person und der ersten Wissenschaft gewahrt bleibt. Siger wusste wohl, dass die Interpretation des CMDA darin genial ist, dass der Kommentator die Deutung von *De anima* im Hinblick auf das Ganze von Aristoteles‘ Metaphysik hinzugedacht hatte. Darin unterscheidet sich die Kenntnis der Metaphysik des Philosophen im Modus *alétheia* von der modernistischen Konstruktion im Modus der thomistischen *veritas*. Die Kenner des Kommentators zogen die Gesamtheit von Averroës‘ „Meta-Physik“ in Betracht und lasen die Schrift *De anima* gemäß dem CMDA im Paradigma der Sizilianischen Schule. Siehe die zitierte Passage *De anima* 429a23 (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*), welche man auf viele Arten auslegen kann. Aquin begründete den thomistischen Aristotelismus, indem eine Passage wörtlich nahm, auf welche er sich theologisch stützte, aber keineswegs die philosophische Auslegung von *De anima*. Somit geschah es, dass die dogmatische theologische Aussage über die Unsterblichkeit der Seele nach dem Tod des Körpers durch den neu dargebotenen Aristotelismus zur objektiven Wahrheit des Westens wurde. Aegidius kopierte die Vorgehensweise Aquins aus dem zitierten Teil von *De unitate* und schuf nach dem Jahr 1270 aus dem Intellekt eine weitere subsistente Form, welche einen geradezu substanziellen Charakter erhielt. Siger sah Thomas‘ Sophistik genau sowohl in Bezug auf den CMDA als auch auf Aristoteles. Siehe die folgende Zusammenfassung des *universaliter* genommenen Aristotelismus, welche den Gipfelpunkt des Begreifens des Aristoteles im lateinischen Westen nach Averroës darstellt. Eigentlich geht es um den Gipfelpunkt des westlichen Aristotelismus überhaupt, weil er außerhalb der objektivistischen Auslegungen der *Modernorum* steht und den ersten Averroismus vervollkommnet. Siger verwarf sämtliche Bemühungen Aquins nach einer Definition des Intellekts als Form, worin die Entwicklung von Thomas‘ Auffassung des Intellektes nach der Redaktion des zweiten Buches von *Summa contra Gentiles* bestand. Die abschließende Ablehnung des thomistischen Intellektes als einer hypostasierten Form finden wir in Sigers Kommentar zum *Liber de causis* (ca. 1275).

„Einige wollen, dass das Wesen der intellektuellen Seele die Form des Menschen ist, weil dies die intellektuelle Potenz von den anderen Teilen der Seele trennt. Daher macht der Intellekt nicht die Vollendung der körperlichen Materie, weil er kein körperliches Organ hat. Zu dieser Position hat sie die folgende Erwägung gebracht. Wenn der Mensch versteht, dann muss er eine Form dessen sein, was er ist. Darüber hinaus wird der Akt des Verstehens vom Körper separiert, weil er über keine Materie und kein Organ verfügt, welches das Erkennen vollendet, wie es beim Akt des Fühlens und der Begehrens der Fall ist. Dann ist der Intellekt eine von der Materie getrennte Fähigkeit. Doch dieses Argument kann nicht bestehen. Wenn die intellektuelle Seele die menschliche Form und die Vollendung des Menschen ist, was vollauf wahr ist, dann kann sie keinerlei abgetrennte Potenz und Aktivität haben.“ [[343]](#footnote-343)

Der erste Satz definiert Aquins Position in der Schrift *De unitate*. Der Intellekt stellt eine Form dar, welche das Wesen der *anima intellectiva* bildet, weil er durch ihre Potenz von den sinnlichen Fähigkeiten der Seele getrennt ist (*potentia tamen animae intellectivae sit separata*). Aquin verteidigt das Getrenntsein des Intellektes damit, dass er aus dem Intellekt eine Form machte, durch welche die Seele das Verstehen realisiert (*hominis formam*). Diese dualistische Auffassung der zwei Formen im Menschen wurde von Siger in beiden Kommentaren zu *De anima* verworfen (Kap. 4.4.3). Der phänomenologische Blick auf den Intellekt zeigt klar, dass wir das Denken erfahren und somit auch wissen, dass wir denken. Deshalb denken wir als ganzes Wesen, d. h. im aktuellen Modus unserer Existenz (*homo ipse intelligit*). Sigers letztes bekanntes Werk behauptet dasselbe, was dessen erster Kommentar zum dritten Buch von *De anima* eine Dekade zuvor verkündigt hatte. Aquins Behauptung kann bei kritischer Erforschung des tatsächlichen Aktes des Intellektes als einer Fähigkeit der Seele nicht bestehen. Nicht der Intellekt, sondern die ganze Seele ist eine Form des Menschen (*intellectiva anima sit hominis forma et perfectio*). Sonst könnte die Einheit der Person nicht gewahrt bleiben, welche wir jeder in uns selbst real und somit auch wahrhaftig erfahren. Daher kann man den Intellekt als besondere Form neben der Seele als bereits bekannter Form nicht hypostasieren (*non potest esse potentia et operatio separata*). Nach der Ablehnung des phänomenologischen Prinzips Sigers, welches er gewiss zumindest seit seiner Ankunft in Paris um 1269 kannte, fiel Aquin in Bezug auf die Definition des Intellektes im Menschen in den Essenzialismus von *Oxfordian Fallacy*. Aquins Antwort ist darin richtig, dass er aus der Sicht des ersten Averroismus das Primat de Subsistenz eindeutig nur der ersten Substanz verlieh. Weder die Seele und noch viel weniger der Intellekt sind in keinem Fall irgendeine Form mit einer eigenen Subsistenz auf die Art der Substanz (*hoc aliquid*).[[344]](#footnote-344) Thomas hob die in der modernistischen Definition des Menschen gegebene substanzielle Vielheit auf, was Siger mit Dank quittiert. Aquin war jedoch nicht im Stande, den materiellen Akt des Intellektes anders als mit Hilfe des Intellektes als weiterer immaterieller und somit auch abgetrennter, der Seele hinzugefügter Form zu konzipieren, welche als einzige fähig ist, der Seele Unsterblichkeit zu gewährleisten. Diese semiaverroistische Auslegung im Stil Grossetestes rief die Pluralität der Formen im Menschen auf den Plan (OBJ II, Kap. 3.1.3). Diese Pluralität der Formen wurde jedoch in der von Siger und den Pariser Artisten aus der Rue du Fouarre verteidigten Auslegung des CMDA grundsätzlich abgelehnt. Thomas’ deduktiver Beweis für den Intellekt verläuft von der immateriellen Essenz (*qua2*) zur Kausalität des individuellen Aktes des Denkens. Der gesamte Prozess der fehlerhaft aufgefassten Deduktion ist nach dem in den römischen *QD De anima* dargereichten Prinzip gegeben, wo der theologische Aristotelismus Aquins voll zu sehen ist. Vielleicht ist auch das der Grund, warum Albert der Große um 1269 eine Reise nach Paris ablehnte. Er wollte seinen besten Schüler in dessen schweren Momenten des Kampfes gegen Bonaventuras Modernisten nicht kritisieren. Albert wusste gut, dass Thomas’ Auffassung des CMDA total fehlerhaft war. Sein bester Schüler hielt Averroes für einen Averroisten und vertrat entgegen dem Wortlaut der CMDA die semiaverroistische Einheit der Person in der Pluralität zweier immaterieller Formen, nämlich der Seele und des Intellekts. Deshalb schrieb Albert den nur von der Kirche geforderte Beurteilung zur Pariser Streit auf eine knappe Art und nicht polemische Weise (*De XV problematibus*, 1270). Darüber hinaus hätte er mit dem brillanten Siger und dessen Schule in der Rue du Fouarre polemisieren müssen, welche auch die Unzulänglichkeiten in Alberts und nicht nur in Aquins Interpretation des CMDA öffentlich darlegte.

Es ist die große Frage, ob Albert in der öffentlichen Disputation den Grundsatzstandpunkt der Magister vom April 1272 verteidigt hätte. Dieser Standpunkt definiert die gattungsmäßige Unterschiedlichkeit von Theologie und Philosophie gemäß der *Zweiten Analytik*. Aquins Auffassung der Einheit des Intellektes stand nach der Herausgabe der Schrift *De unitate* ganz gewiss im Widerspruch mit dem Dekret der Artisten. Darüber hinaus griff Thomas sie bereits in der Schrift *De unitate* als Averroisten an. Wenn Aquin nach dem Jahr 1270 irgendeine Disputation mit Siger führte, dann wissen wir nichts darüber. Aquin verlies praktisch zur selben Zeit aus Paris, als das Dekret der Pariser säkularen Magister erschien, also zu Ostern 1272, und er wurde zum dominikanischen *studium generale* nach Neapel geschickt. Das Datum seines Abgangs von der Pariser Universität ist gewiss kein Zufall. Für Thomas galt nach der Herausgabe von *De unitate* ebenso wie für den besiegten Pecham aus dem zweiten Averroismus, dass man gleichzeitig nicht an zwei Fronten kämpfen kann. Thomas engagierte sich sowohl gegen die mächtigen Mendikantenmodernisten unter der Führung Bonaventuras, welcher damals eine Serie interessanter öffentlichen Predigten über die Irrtümer von geradezu apokalyptischem Charakter vortrug (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, Kap. 4.1.2). Ebenso grundsätzlich griff er den brillanten Siger an welcher für die Artisten in der Rue du Fouarre zum *Expositor Novus* wurde (*pars Sigeri*). Sigers Kritik im Kommentar zum *Liber de causis*, welche wohl nach Aquins Tod (†1274) geschrieben wurde, zielt auf den Kern ihrer Polemiken, also auf die Identität des Intellektes als zweiter, von außen der realen Existenz der Person hinzugefügten Form der Seele.[[345]](#footnote-345) Siger bestätigt aufs Neue die Einheit der Person lediglich im Modus der Seele als einziger subsistenter Form (*qua1*). Zum Akt der individuellen körperlichen Subsistenz dieser Form gehören alle Potenzen und Tätigkeiten, ob sie nun materielle oder immaterielle gegeben sind (*eius substantia sit actus et perfectio ipsius materiae sic etiam et eius potentia*). Aquin deutete die Auffassung des *intellectus possibilis* im CMDA unzureichend und definierte lediglich dessen abgeteilte Komponente. Die ungenügende Kenntnis des CMDA und die philosophische Sophistik, welche zur Sicherstellung des theologischen Postulats der Unsterblichkeit der Seele notwendig ist, machten aus Averroës einen Averroisten durch die These über den abgetrennten *intellectus possibilis*. Siger wusste im Gegensatz zu Aquin sehr wohl, dass Averroës kein Averroist war. Sigers Kritik in *De anima intellectiva* hält Thomas’ oben zitierte Interpretation von Aristoteles’ *De anima* 429a23 für den Hauptpunkt der Argumentation (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*). Siger verwirft sowohl Aquins Auslegung des Averroës als auch Thomas’ Deutung des abgeteilten Intellektes als einer anderen Form in der Seele. Aquin betrachtet diese Auslegung als authentisch aristotelisch, was in seiner ca. 1268 in Rom vorgetragenen Interpretation von *De anima* dargelegt wird. Der Kommentar zitiert *De anima* 429a23 (*intellectum possibilem, quo intelligit anima*) und betrachtet den Intellekt als aktuelle gegebene Form in der Seele (*qua2*).[[346]](#footnote-346) Siger weist darauf hin, dass Aristoteles’ Satz im Kontext des Aktes des Seins der ersten Substanz und nicht des hypostasierten Intellektes als Form begriffen werden muss. Das behauptet jedoch Thomas’ zitierte römische Auslegung von *De anima* und auch deren anschließende Fortsetzung in *De unitate*, welche an die Adresse der Artisten in der Rue du Fouarre hinzufügt, dass eine andere Lösung nicht existiere. Siger sieht richtig, dass Aquins Definition der *anima intellectiva* nicht die hohe Qualität von Alberts Interpretation des CMDA erreicht. Es genügt ein Vergleich zwischen der Interpretation von *De unitate* und Alberts oben angeführter Auslegung von *De anima*, welche den Intellekt als subsistente Form nicht anerkennt, weil es sich um einen verborgenen Avicennismus handelt (OBJ II, Kap. 2.4.3). Albert sieht ebenso richtig wie Siger, dass jedwede Bemühung, den *intellectus speculativus* (erst recht den *possibilis*) auf die Art der Form zu hypostasieren, zum Avicennismus und zur Pluralität der Substanzen im Menschen führt. Albert verwirft jede Auffassung des *intellectus possibilis* als Form, weil sie eine fürs Erkennen notwendige universelle Rezeption verunmöglichen würde. Der rezeptive Intellekt muss ein bloßes Instrument im Hinblick auf den in uns individuell gegebenen individuellen spekulativen Intellekt sein, sonst würde er nicht länger seine rezeptive Funktion erfüllen (*speculativus erit non simpliciter forma*).[[347]](#footnote-347) Alberts Kommentar zu *De anima* folgt der Linie des CMDA, was bei Aquin nicht der Fall ist. Der Averroismus der modernen Alexandriner ist laut Albert nichts anderes als ein verborgener Avicennismus, und dieser ist im Falle der aus Oxford dazugestoßenen gelehrten Lateiner noch dazu mit dem universellen Hylemorphismus kombiniert. Aquin lehnte die philosophische Lösung des Averroës ab und bezeichnete ihn als Averroisten. Darin besteht der grundsätzliche Unterschied gegenüber Albert, welcher diesen Schritt nicht getan hatte, weil er Averroës als Philosoph gelesen und den Sinn der Argumentation im CMDA richtig begriffen hatte. Siehe die vorausgegangenen Analysen des *intellectus speculativus* und dessen Kommentar zu Aristoteles’ *De anima*. Aquins neuplatonische Deutung der göttlichen Natur des Intellektes gemäß der *Nikomachischen Ethik* folgt der Definition des Menschen gemäß der Toledischen Schule, wohingegen Sigers kritische philosophische Auslegung des existenziell aufgefassten Intellektes von der Schrift *De generatione animalium* nach der Sizilianischen Schule ausgeht (Kap. 4.4.2). Abermals ist die verborgene Gigantomachie zwischen Platon und Aristoteles zu sehen. Aquin als ein von Aegidius geschaffener *Expositor Novus* wurde zu einer historisch wirksamen Figur (und nicht zu einem Simulakrum!), die absolut notwendig war, um die Objektivität in nächste Phase der Evolution zu schicken. Im ersten Averroismus setzte sich die objektive und völlig irrige Bestimmung des *intellectus possibilis* vor. Dadurch entstand ein epochal neuer Ort der Offenbarung des Seienden, welcher „*ad mentem Aristotelis*“ und nicht „*ad mentem Averrois*“begründet wurde. Die Objektivität erhielt in der Auffassung des Aegidius, der Thomas als *Expositor Novus* rühmte, eine neue geschichtliche Exposition des Seins des Seienden (Lichtung). Die Gesamtheit des Seienden wurde im Modus der thomistischen Objektivität manifestierbar, ebenso wie der fundamentale Ort seiner Offenbarung, also der rezeptive Intellekt. Aquins Einblick des Intellektes als objektiver Form wurde zu einem historischen *factum* des Westens. Thomas’ dualistische Auffassung der Person im Modus des objektiven aristotelischen Thomismus obsiegte in der Geschichte des westlichen Denkens. Der neue Dualismus verbesserte auf grundsätzliche Weise den primitiven Averroismus der Modernisten, weil er die Einheit der Person als Substanz aufbewahrte. Sie verankerte aber auch definitiv den Dualismus der zwei Formen im Menschen und prägte die westliche Auffassung der Person im problematischen Modus der Identität. Aquin braucht das Prinzip „*quo*“ zur Sicherstellung des individuellen Aktes des Denkens im Rahmen des „*homo intelligit*“lediglich durch den Intellekt. Der Preis für diese Sophistik ist die Sicherstellung der Unsterblichkeit der Seele, was er als Theologe benötigt. Diese Auffassung beinhaltet den Beweis der formalen Individualität der Person, nicht aber dessen existenzielle Ipseität.

Unter dem Gesichtspunkt des objektiven Dativs (*dativus obiectivus*, Kap. 4) wurde durch Thomas′ Interpretation ein neuer *dativus possessivus* geschaffen. Die Gabe des Seienden erfolgte im Modus des objektiven Thomismus. Damit begann in der abendländischen Philosophie eine neue Bedeutung des Seienden, die zu einer weiteren Epoche der Seinsvergessenheit führte, die vom thomistischen Aristotelismus eingeleitet wurde. Der objektiv definierte *intellectus possibilis* wurde zum geschichtlichen Lichtung des objektiven Seienden. Aus der Sicht der *alétheia* geht es eine unwahre Anschauung des Ganzen des Seienden. Der thomistische rezeptive Intellekt ist mythologischer Unsinn. Dieser Intellekt existiert nicht wirklich; sein Demiurg ist das thomistische moderne Subjekt, das schizophren in zwei autonome Formen gespalten ist. Ein solches Subjekt gibt es auch nicht wirklich, denn die Person ist nach Boethius eine einzige unteilbare erste Substanz. Modernes Wissen, das objektiv gegeben ist, folgt nicht dem Weg der Wahrheit als Übereinstimmung von Vernunft und Wirklichkeit. Das nicht existierende thomistische Subjekt hat einen Typus einer objektiv gegebenen Wahrheit geschaffen, der die Philosophie für die theologischen Bedürfnisse der Kirche und heute für die ideologischen Bedürfnisse der herrschenden Klasse instrumentalisiert hat. Avicenna wurde ein philosophischer Katholiker, Averroes ein philosophischer Häretiker. Die Macht des theologischen Dogmas über die philosophische Wahrheit schuf eine neue Version des *dativus incommodi*.. Die Abfolge der Schulen erklärt, wie die objektive Metaphysik die Streitigkeiten der vorangegangenen Generationen von Modernisten aufhob. Ihr erstes Ergebnis war die Theorie der modernen Einheitswissenschaft, die von Bischof Tempier im ersten Teil seiner Verurteilung von 1277 verkündet wurde. Sigers Schule verkündete zwei methodologisch unterschiedliche Wege zur einen Waherheit. Moderne *metaphysica generalis* wird auf dem erkennenden Subjekt gebaut; sie braucht nicht die Imposition des Sinnes von der Realität, nur die logische Supposition vom Subjekt. Also, die Zeiten der Sigers Schule als der letzten wahren Reprasentant des ersten Averroismus wurden gezählt. Zweitens. Aegidius und andere Thomisten erkannten im Jahr 1272, nachdem der besiegte Aquinas Paris verlassen hatte, dass der zweite Averroismus philosophisch und theologisch vor den säkularen Magister der Pariser Universität nicht bestehen konnte. Aegidius begann seinen Angriff auf die Schule Pechams im Werk *Anonymus Bazán* und Aquin tat dasselbe am Ende des Traktats *De unitate intellectus*. Auch die Tage des zweiten Averroismus waren unweigerlich gezählt. Eine neue Welle von Meistern der Moderne betritt die Rue du Fouarre und tritt an die Stelle des vertriebenen Siger und seiner Gefolgsleute. Die neue philosophische Führungsschicht wurde objektiv durch die Macht der Verurteilung der Kirche von 1277 gesetzt. Die modernen Thomisten wählten Aquin zum Sieger über Siger und gaben ihm den Titel „*Expositor Novus*“. Eine weitere Abschaffung des zweiten Averroismus erfolgte durch den avicennistischen Thomisten Duns Scotus in Oxford, wo es notwendig war, die Theorie des universellen Hylemorphismus abzuschaffen. Die Schule von *Oxfordian Fallacy* musste unter dem Druck des Pariser *dativus incommodi* von der dogmatischen Mythologie zur objektiven Notwendigkeit der modernen dämonischen Logik übergehen. Der Fortschritt der Moderne lässt sich nicht aufhalten, auch nicht in Oxford, welches vom Anfang an modernistisch war. Der Sieg der Sophistik über die Philosophie des Averroës setzte die objektive Auffassung des Sinns der Seienden und die dualistische Bestimmung des Menschen durch. Die Objektivität setzte sich auch durch Aquins theologischen Thomismus durch, welcher sich in der Fassung der späteren *via Modernorum* zum offiziellen Credo des Westens wurde.

## 4.6 Averroismus und der Antritt der Moderne

Die Entstehung der Objektivität ist in den Jahren 1250–70 durch den Streit um den Averroismus gegeben. Die Gigantomachie um die objektive Substanz gewannen die Schulen, welche das westliche Denken auf die *via Modernorum* geschickt hatten. Hermeneutik folgte diesem Streit im Fall von Aquin und Siger, die die These „*homo (ipse) intelligit*“ zu lösen hatten. Dieser Satz knüpft an den vorausgegangenen Streit zwischen dem ersten Averroismus und den Porretanern um den metaphysischen Status der Mensch als Leiche an. Der neue Streit machte aus dieser Leiche ein spezifisches und konkretes Individuum und begründete damit den objektiven Humanismus der Moderne. Die objektive These über die Entstehung des Averroismus behauptet, dass der unbekannte Meister an der artistischen Fakultät im Paris im Rahmen der *ars obligatoria* um das Jahr 1270 in den Disputationen mit den Studenten angeblich das Sophisma „*homo non intelligit*“verteidigte, und das mit Hinweis auf Averroës (Libera 2004, pp. 272, 302–305). Aus der vorausgegangenen Deutung der Objektivität, wird klar, dass dieser Streit durch die unzureichende Kenntnis der Metaphysik des Kommentators und vor allem der Schrift CMDA im Rahmen des zweiten und sogar auch des ersten Averroismus entstand. Die fehlerhafte Auslegung des Averroës begann bereits um das Jahr 1230 in der Schule der modernen Avicennisten, siehe die Analyse des Traktates *Summa Duacensis* (OBJ II, Kap. 2.2.2). Die averroistische Interpretation des CMDA wurde zum ersten Mal von Rufus von Cornwall in dessen Philippika gegen Averroës dargereicht (*Contra Averroem*, 1236). Diese Schule der *sophistae Latini* wurde nach dem Jahr 1250 in Paris gegründet. In den Jahren 1265–70 brodelte bereits ein anderer Streit direkt innerhalb des ersten Averroismus zwischen Siger und Aquin. Aegidius beteiligte sich am Angriff Aquins auf Averroës und auf die Schule der Kenner des CMDA in der Rue du Fouarre auch setzte ihn auch nach Aquins Tod fort. Averroës war kein Averroist und Thomas kein Thomist. Der Thomismus wurde im Ganzen und ganz korrekt von Aegidius in den Jahren 1268–70 erschaffen (ms. *Oxford I–II*). Er hat den zweiten Averroismus verlassen, aufgrund der Transformation der avicennischen Philosophie in die Gestalt des modernisierten, „*ad mentem Thomae*“ dargebotenen Aristotelismus (ms. *Oxford III*). Die im Rahmen des ersten Averroismus gegebene neue Form des Aristotelismus wird im letzten Teil der Oxforder Handschrift und in Bazáns Anonymem dargelegt. Aegidius‘ in der Oxforder Handschrift dargebotene Exegese des dritten Buches von *De anima* hob Sigers Auslegung der QIIIDA auf, weil diese mit Aquins Interpretation von *De anima* in Italien inkompatibel war. Aegidius erschuf den Thomismus, indem er Sigers QIIIDA durch eine Interpretation im Geiste des Neuen Expositors um das Jahr 1268 ersetzte. Deshalb stimmt die Auslegung des dritten Teils der Oxforder Handschrift mit Aquins Interpretationen und mit der Schrift *De unitate intellectus* überein (1270). Aegidius wiederholte Aquins semiaverroistische Auslegung des CMDA, wie sie bereits zur römischen Zeit gegeben war und während des zweiten Pariser Aufenthaltes bestätigt wurde. Aegidius‘ nach dem Jahr 1270 verfasstes Werk *De plurificatione possibilis intellectus* stellte eine sophistische Kritik des vom sinnlichen Erkennen getrennten *intellectus possibilis* dar, was der Radikalisierung seiner Position in Bazáns Anonymem hin zum modernen Dualismus entspricht. Den demagogischen Angriff auf Averroës und vertretungsweise auch auf die Schule in der Rue du Fouarre finden wir in Aegidius‘ Werk *De erroribus Philosophorum*. Die Rolle Aegidius‘ und dieses Werks im Schicksalsjahr 1277 wartet noch auf eine kritische Bewertung. Der erste Schritt bereits bestimmte, welche Beschuldigungen Aegidius dem Averroës zurechnet (Mandonnet 1907, 543–44). Nun gilt es festzustellen, in welcher Form die falschen Anschuldigungen des Aegidius gegen den Averroismus im Dekret von Tempier von 1277 erscheinen. Der Angriff der allen drei Schulen von *sophistae Latini* (Thomism, zweite Averroism in Paris und in Oxford) muss endlich eine richtige Bewertung im Dekret von Tempier bekommen. Aegidius bestimmt sollte die Beschuldigung der Magister aus der Rue du Fouarre im Jahre 1277 komponieren. Zur sophistischen Verfälschung der Wahrheit auf eine wahrscheinliche Weise war es notwendig, die Originalposition von Sigers Schule (*pars Sigeri*) gut zu kennen. Die vorigen Kapitel haben dargelegt, dass Aegidius der einzige Kenner beider Schulen aus den Kreisen des zweiten Averroismus war. Die letzte Matrix analysiert dessen Rolle bei der Politisierung des Modells der einen Wahrheit, welche in der päpstlichen Bulle *Unam Sanctam* von 1308 amtlich bestätigt wurde. Aegidius schrieb Aristoteles zweckmäßig alle Thesen über die Individualisierung des von Aquin dargereichten Intellektes im Modus *qua2* zu. Er kannte sehr gut die Position von Siger, dessen Vorlesungen er in Paris besucht hatte. Der thomistisch interpretierte Text von *De anima* wich grundlegend von der Auslegung des CMDA ab. Der Angriff auf den Kommentator im Modell „Verkehrung ins Gegenteil“ war der Preis für die Gründung des siegreichen Thomismus. Aegidius radikalisierte Aquins Bahn, indem er am Ende des Lebens im Lager des zweiten Averroismus landete, was in seinem Werk *Exposition super libros De anima* (1277–78) bestätigt wird.

Aquin und auch Aegidius verwarfen grundsätzlich die Auffassung des Intellektes und der Person in der Schule des zweiten Averroismus, deren letztes akademisches Opfer Magister Johannes Pecham war. Dann verloren die Modernisten nicht mehr, weil deren Causa in der neuen Gestalt der Objektivität den siegreichen aristotelischen Thomismus und Scotismus prägte. Nun ist es viel klarer, warum Albert der Große, nach Siger der größte Kenner des Aristoteles und des Averroës im lateinischen Westen, es ablehnte, im Jahre 1270 nach Paris zu kommen. Dort ging bereits der absolute philosophische, theologische und autoritäre *imbroglio* zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus vonstatten. Aquin leistete einen Beitrag *sui generis* zu diesem intellektuellen Chaos des ersten siegreichen Modernismus im lateinischen Westen. Aber nicht alle Gebildeten waren in Bezug auf die Einheit des Intellektes und der Person so verwirrt wie die damaligen und heutigen *Moderni*. Der geniale Dichter, Philosoph und weise Mann Dante Alighieri kannte die Position Sigers und dessen humanistische Konzeption des „*homo ipse intelligit*“genau. Die modernistische *damnatio memoriae* von Sigers Konzeption der Person war nicht vollständig. Dank Dantes Schriften über die eine Regierung (*Monarchia*) begründete dies die Tradition des westlichen Humanismus, der dem Menschen eine doppelte Bestimmung der Seligkeit innerhalb der Vernunft und des Glaubens gab. Nach dem Jahr 1277 und nach dem Sieg des objektiven Thomismus begriff wohl niemand mehr Sigers Auffassung der Ipseität der Person in die Tiefe, weil der artistische Magister Boethius von Dacien aus der Universität zusammen mit dem Rektor der Artisten hinausgeworfen wurde. Das Gleiche geschah im Jahre 1255 der Schule des ersten Averroismus unter der Leitung Guillelmus‘ de Sancto Amore, welcher sogar zusammen mit seinen Schülern vor die Tür gesetzt wurde. Nach dem Hinauswurf dieser beiden Liebhaber der Weisheit und deren akademischer Entehrung als sog. „Averroisten“ war der Antritt der Moderne nicht mehr aufzuhalten. Der bescheidene, mit dem Titel *Doctor Invidiosus* ausgezeichnete weltliche Priester gehörte nicht zum mächtigen und einflussreichen Orden der Dominikaner und Franziskaner, welche den zweiten Averroismus verteidigten. Das Unverständnis des gesamten Streites war und ist auf Grund der grundlegenden Unkenntnis der Argumentationslinie des CMDA gegeben. Die Unkenntnis des CMDA war damals entweder nur teilweise (Aquin und Aegidius Romanus im Rahmen des ersten Averroismus) oder völlig (alle Repräsentanten des zweiten Averroismus). Aquins stirbt 1274, also bald nach der Herausgabe von Sigers *De anima intellectiva,* wodurch wohl die einzige Möglichkeit des Dialogs zwischen beiden prominenten Repräsentanten des ersten Averroismus hinfällig wurde. Als letzter Vertreter der Blunds Schule an der Universität Paris verteidigt Siger als Meister und Rektor der Artisten die ursprüngliche Identität dieser Alma Mater auf der Grundlage einer brillanten Interpretation des Aristoteles nach dem Kommentator. Seine Sache hat gegen die modernen Furien verloren, weil Siger die wahre Erkenntnis der Welt und die Einheit der Person verteidigt hat. Nach dem Aufkommen des philosophischen Cartesianismus und der politischen Aufklärung durch die Französische Revolution zerfiel die Universität von Paris, weil ihr die Existenzberechtigung fehlte. Nach dem erzwungenen Abgang der Siger-Anhänger von der artistischen Fakultät kam die schicksalshafte Verurteilung des Jahres 1277, welche zum Teil auch Aquins Aristotelismus ablehnte. Zitieren wir die Einleitung des Dekretes, welches unter Strafe der Exkommunikation 219 philosophische Thesen auf die schwarze Liste setzte. Dieses Dekret wurde vom Pariser Bischof Étienne Tempier am 7. März 1277 erlassen.

„Sie behaupten, dass dies nach der Philosophie wahr ist, aber keineswegs nach dem katholischen Glauben, als ob jemals zwei gegensätzliche Wahrheit existiert hätten und als ob gegen die Wahrheit der Heiligen Schrift die Wahrheit der Aussprüche der [*von Gott*] verurteilten Heiden, über welche geschrieben steht: ‚Ich vernichte die Weisheit der Weisen‘ [*1 Kor* 1:19]; denn die wahre Weisheit vernichtet falsche Weisheit.“ [[348]](#footnote-348)

Das Dekret errichtete die eine mit der biblischen Wahrheit (*vera sapientia*) identifizierte und theologisch (*secundum fidem catholicam*) garantierte Wahrheit. Der Prolog verurteilte den Gedanken der zweifachen Wahrheit (*quasi sint due contrarie veritates*) und erklärte die philosophische Wahrheit in der Lehre der Heiden als verwerfungswürdig (*veritas in dictis gentilium dampnatorum*). Wen wir nur die Einleitung der Erklärung nähmen, dann entspräche sie der fundamentalistischen Beziehung zur Philosophie gemäß der siegreichen islamischen Schule der *mutakallim* (OBJ I, kap. 2.3.3). Rufen wir uns die erste Version der so formulierten Verurteilung in Erinnerung, welche im 12. Jahrhundert gegen Abelard gerichtet war (OBJ II, Kap. 1.3). Die Pariser Verurteilung der 219 heterodoxen Thesen wird augenblicklich von Kilwardby am 18. März 1277 auch in Oxford bestätigt. Dieser fleißige Modernist stellte darüber hinaus eine eigene Liste der Irrtümer im Geiste der analytischen Version von *Oxfordian Fallacy* zusammen. Die Präambel des Tempiers (seit dem Jahre 1263 *cancellarius* der Sorbonne) bestätigt, dass die zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus diskutierten Themen aus den Debatten der philosophischen Schulen herausgenommen und unter die Kuratel der dogmatisch verkündeten Wahrheit gestellt wurden. Die These der averroistischen zweifachen Wahrheit stellten zu einem Großteil ein Simulakrum des ersten Averroismus dar, welches durch den Flügel der univok denkenden Modernisten im Rahmen ihrer unifizierten Theologie (aristotelischer Thomismus) und der biblischen Ontotheologie (augustinischer Avicennismus) erzeugt wird. Die universitären Debatten waren nicht länger nur eine akademische und philosophische Angelegenheit, weil die in der Argumentation besiegten Modernisten den akademischen Streit in die Machtsphäre übertrugen. Rektor Siger wurde zum wirklichen *Doctor Invidiosus*, weil er von Bonaventuras Modernisten und Thomas‘ Semiaverroisten diffamiert wurde. Die sophistische Philosophie der *Modernorum* verwandelte sich in eine autoritär vorangetriebene Ideologie, welche damals in Form eines dogmatischen kirchlichen Diskurses und heute durch politische und akademische Ideologie gegeben ist. Eine objektive Wahrheit siegte über das wahre philosophische Denken und die kritische Unterscheidung.

Man muss sagen, dass auch Alvernus um 1240 autoritär vorging, allerdings voll in der Gegenrichtung, zur Verteidigung der Einheit der Person und der christlichen Theologie gegenüber den Modernisten. Dieser Kenner des Averroës ging mit der Kenntnis der behandelten philosophischen Fragen viel sensibler vor. Bonaventura und seine Schule konnten an der Pariser Universität under seinem Rektorat wirken. Das war leider nicht mehr der Fall von Alvernus‘ philosophisch und theologisch weniger gebildeten Nachfolgern. Es ist kein Wunder, dass der universelle Gelehrte Bacon auf die Forderung des Papstes eine Reform der damaligen Studien der Theologie und der Philosophie vorbereitete. Bacon sehr gut kannte den klassichen Aristotelismus an der Pariser Universität von den Jahren 1240–50. Damals waren die Magister im Stande, den Originaltext des Aristoteles und dessen Auslegung im Rahmen der Toledischen und Sizilianischen Schule auf qualifizierte Weise voneinander zu unterscheiden. Das Dekret vom März 1272 verteidigte die Autonomie der zwei generisch unterschiedlichen Formen des Erkennens von Theologie und Philosophie. Beide Wissenschaften erforschen im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung die eine Welt und den einen Schöpfer als *causa prima* und daher zu der einen Wahrheit streben. Die gesuchte Einheit des metaphysischen Sinns des Seienden wurde durch die im rechtlichen Dekret gegebene und von der autoritären Institution vorangetriebene deklarative Einheit ersetzt. Die vorausgegangenen Matrices haben gezeigt, dass Abelards philosophische Schule bei der Verteidigung der in der Linie des Boethius‘ gegebenen authentischen aristotelischen Philosophie auf ähnliche Weise endete (OBJ II, Kap. 1.3). Die Verurteilung von 1277 wurde im Jahre 1325 aufgehoben, als der spätere Nachfolger Tempiers in Paris, Bischof Stephen de Bourret, erklärte, dass diese Verurteilung im Hinblick auf die zensierten thomistischen Thesen keinen kanonischen Wert besäße. Thomas‘ Anhänger inklusive Albert nahmen als persönliche Mission nicht die Rehabilitierung des weltlichen Priesters Siger, sondern des Ordenskollegen Aquin, was ihnen im Jahre 1286 auch in Oxford gelang. Aquins lediglich auf der Identität der Person und auf dem verborgenen Dualismus der zwei hypostasierten Formen begründete Lehre wurde zur offiziellen Lehre der katholischen Kirche durch den Neothomismus, welcher in der amtierenden Rolle der christlichen Philosophie bis zum II. Vatikanischen Konzil (1965) überlebte. Siger war bislang nicht rehabilitiert worden, weil er auch Albert und Aquin wegen der unzureichend vollzogenen Synthese im ersten Averroismus kritisiert hatte. Siger war ein vorsichtiger und kritischer Philosoph, weil dessen Lehre über den Intellekt und die Einheit der Person sich durch das Sein des Intellektes als eigenständiger Form nicht betören ließ. Der Intellekt ist keine immaterielle Form der Seele, sondern lediglich eine immaterielle Potenz der Seele. Einzig und allein die Seele ist eine Form des Körpers, und eine weitere Form kann die Person nicht mehr haben.

Der Theologe Aquin wollte von der Philosophie viel mehr, als diese geben konnte. Daher schuf er den Beweis der Unsterblichkeit der Seele um den Preis des Dualismus der zwei Formen im Menschen. Die Hermeneutik reiht Aquin in dieselbe Gruppe der Semiaverroisten aus der Schule des ersten Averroismus wie Aegidius Romanus. Im Hinblick auf die Kritik am zweiten Averroismus und an der Pluralität der substanziellen Formen im Menschen war Position von Thomas und Siger gleich. Alle Denker des ersten Averroismus gingen in Alvernus‘ Fußstapfen und lehnen die Schule der neuplatonischen „*sequaces Aristotelis*“ und deren Schema der Belichtung des Intellektes von hinten aus Richtung der hypostasierten und subsistenten kosmischen Formen ab. Die Theorie des voll rezeptiven *intellectus possibilis* kann nicht aus Richtung des Sonnenintellektes belichtet werden, weil der Mensch sonst keine in sich und durch sich denkende Person mehr wäre. Sigers Auffassung des Erkennens und der Einheit der Person ist indes nicht spekulativ wie der Averroismus des Theologen Aquin, sondern hermeneutisch wie Averroës‘ philosophische Auffassung von Seele und Intellekt im CMDA. Averroës war kein Averroist, wie Thomas Aquin und Aegidius Romanus aus dem ersten Averroismus behaupteten. Siger kannte und interpretierte Averroës von allen Denkern des lateinischen Westens am besten. Der Artist aus der Rue du Fouarre begründete durch brillantes Denken die Wahrheit dergestalt, dass er wahrlich von allen beneidet wurde und viele ihn deswegen hassten (*silogizzò invidïosi veri, Paradiso* 10.138). Die Hermeneutik bestätigt eindeutig die Charakteristik Dantes und verlieh diesem Scholastiker den Ehrentitel *Doctor Invidiosus*. Dantes künstlerischer Aphorismus ist ebenso präzise, knapp und genau wie das Denken des Brabanter Magisters, welcher die Sophistik nicht leiden konnte und die Wahrheit der Worte auf einer Apothekerwaage wog. Siger zu der Zeit, als die erste modernistische Geistesverwirrung begann, war ein hervorragender Philosoph, ein wahrer Theologe und ein weiser Mensch. Solche Eigenschaften verzeiht die sophistische Moderne auch heute nicht und schon gar nicht zur Zeit ihrer ersten Stunde der epochalen Unwahrheit, als sie definitiv die Pariser Universität eroberte, um sie schließlich zu ihrem Niedergang zu führen. Sigers kritische Vorsicht verteidigte auf grundsätzliche Weise die unterschiedliche gattungsmäßige Bestimmung von Philosophie und Theologie. Die wahre und wissenschaftliche Philosophie besitzt eine nur sehr beschränkte Fähigkeit, den Beweis der Unsterblichkeit der Seele zu liefern. Siger sah klar, dass das Denken in der ersten Person lediglich die immaterielle Potenz des Intellektes aufweisen kann, aber keineswegs dessen aus der Sicht der theologischen Ewigkeit der Seele gegebene Subsistenz. Der Intellekt kann im Akt lediglich eine Potenz sein, welche sich im beseelten Körper durch den real erfahrenen Akt der *anima intellectiva* realisiert. Jedwede Substanzialisierung des Intellektes, welche so sehr für die Theologen notwendig ist, brächte den Dualismus der zwei Hypostasen, Formen oder Substanzen. Dieser höbe sowohl die Möglichkeit des universellen Erkennens als auch die Ipseität der Person auf. Die wahre Philosophie muss diese natürlichen Eigenschaften des Menschen schützen. Sie muss auf klassische Weise weise sein und nicht dumm auf modernistische Weise. Die Unsterblichkeit der Seele gehört in die Theologie, weil man sie in der Philosophie als rationales Postulat verteidigen kann, aber keineswegs in Form des wissenschaftlichen Beweises aus der Kausalität der gemäß der *Zweiten Analytik* prädizierten Person heraus. Aus der existenziell erfahrenen Fähigkeit des abgeteilten, aber persönlichen Intellektes heraus ist es möglich, einen deduktiven wissenschaftlichen Schluss über die wahre Natur der Seele zu ziehen, welche in ihrem Akt immaterielle ist. Aber die unsterbliche *anima intellectiva* ist nur mehr ein abstraktes, im Denken gegebenes Konzept. Wie die Seelenessenz ewig ist ob sie von Gott geschaffen worden ist oder nicht, das sind an die Theologie gerichtete Fragen. Die Philosophie und die Theologie stellen wie unterschiedliche Gattungen und Wege des Erkennens dar. Laut der *Zweiten Analytik* ist der Übergang des wissenschaftlichen Beweises von einer Gattung in die anderen nicht möglich. Zur Fülle der Wahrheit führen zwei Wege, welche einander ergänzen. Magister Siger wusste das gut und mit ihn auch jeder aristotelisch gebildete Artist an der Pariser Universität, der obligatorisch das 1272 herausgegebene Dekret der Magister gelesen hatte. Siger verteidigt ebenso wie Bacon und Dante die Theorie des zweifachen Weges zum Erkennen, weil sowohl die Theologie als auch die Philosophie laut dem zitierten Dekret einen eigenen Forschungsbereich hat. Keine generisch unterschiedliche Art von Wissen bestimmt methodologisch eine andere Art von Wissenschaft.

Aquin hielt dem Angriff der Modernisten und der Anhänger von Siger in den Jahren 1270–72 nicht stand und ging deshalb im Jahre 1272 ebenso wie Pecham ein Jahr zuvor aus Paris weg. Die philosophischen Gründe von Aquins Abgang waren jedoch unterschiedlich, weil er nur zur Hälfe ein Modernist war. Nach dem Jahr 1270 begannen die augustinischen Theologen und die avicennischen Vertreter der univok aufgefassten objektiven Ontotheologie und Logik die Debatte an der Universität zu beherrschen. Das Ergebnis war die erste moderne Verwirrung des Wissens, welche unter der Führung der Gottheiten der akademischen Strafe an der Pariser Universität Anfang 1277 ihren Gipfelpunkt erreichte. Das Denken, welches Bacon „irrsinnig“ betrachtete, wurde danach zu einem normalen, d. h. modernen und objektiven Zustand des auf der *via* Modernorum einherschreitenden erleuchteten Denkens. Die epochale Herrschaft der einen objektiven Wahrheit dauert bis heute durch die Methodologie der *Unified Science* an. Die Sophisten des zweiten Averroismus mussten die kritischen und wissenschaftlichen Aristoteliker in Paris und Oxford autoritär beherrschen, und das auch um den Preis der grundsätzlichen Deformierung von Aristoteles‘ und Averroës‘ Lehre über die substanzielle Einheit des Menschen. Daher wurde auch der Semiaverroist Aquin zu einem akademischen Opfer der Modernisten. Der brillante *Doctor angelicus* konnte nicht lange am von Bonaventuras Modernisten beherrschten Lehrstuhl lehren, als dieser nicht minder einflussreiche *Doctor Seraphicus* die berühmte Reihe der Pariser Predigten vortrug, welche der Kritik am an der Schule des ersten Averroismus verkündigten Aristotelismus gewidmet waren (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*; Kap. 4.1.2). Die Hermeneutik zitiert gern diesen in der Tat pythischen Ausspruch des Hauptgründers der Moderne an der Pariser Universität. Der vorausschauende Albert lehnte ab 1270 jedwede Einmischung in den Pariser Streit ab. Erinnern wir uns an die genau entgegengesetzte Haltung von Algazel, als die Kontroverse über die Moderne in der Falsafa begann.[[349]](#footnote-349) Dieser einflussreichste Intellektuelle und Theologie aus Bagdad lehnte am Ende des Traktats über die Irrtümer der Modernisten die Grundpunkte ihrer Lehre ab. Er rettete die islamische Theologie vor dem tragischen Schicksal der westlichen Scholastik durch eine philosophische Fatwa gegen die Moderne. Albert hätte wahrscheinlich bei der Verteidigung von Averroës‘ Metaphysik und der Theorie des Erkennens gegenüber den Modernisten ebenso geendet wie Siger. Gegenüber diesem brillanten Artisten aus der Rue du Fouarre hätte Albert auf dem Boden der Pariser Universität die essenzielle Auffassung der Seele öffentlich verteidigen müssen, welche er unter Hinweis auf Avicennas Illumination durch den *intellectus sanctus* verteidigte. Nach Sigers Kritik an Albert in den QIIIDA war es philosophisch unmöglich, diese Lehre zu verteidigen. Darüber hinaus riskierte Albert einen öffentlichen Konflikt mit Aquin in der Frage des Intellektes als hypostasierter Form, welche das theologische Postulat der Unsterblichkeit der Seele sicherstellte. Der ganz berechtigte philosophische Angriff auf Thomas riskiert, ihn als wirklicher Averroist zu demaskieren. Albert hätte Aquins Interpretation des CMDA als total irrtümlich verwerfen müssen. Der von Aquin verteidigte Dualismus der Formen stand nicht im Einklang mit Alberts laut dem CMDA definierter Einheit der Person durch den *intellectus speculativus*. Thomas‘ Auffassung der *copulatio* und der *continuatio* in Bezug auf den möglichen kosmischen Intellekt als Substanz stand im krassen Widerspruch zu Averroës‘ Lehre. Albert wusste aus den Jahren 1240–45 in Paris sehr gut, wie Rufus und anderen Modernisten den Averroës als Averroist ideologisch gebastelt hatten. Thomas verteidigte diesen Unsinn. Die nächste Runde des Streites zwischen Albert und Aquin ca. 1270 in Paris hätte gewiss die Einheit der Person zum Thema gehabt. Aquin und Aegidius machten aus Averroës einen Averroisten; außerdem schufen sie eine averroistische Interpretation der Person, die auf der Pluralität der Formen basierte. Beide Punkte waren für Albert inakzeptabel.

Albert hat Averroës, Sigers Schule und die philosophische Einheit der Person geopfert, um den Semiaverroismus des Thomas zu retten. Aquins Definition der Person war laut Siger und Albert als Kenner des CMDA philosophisch problematisch, weil sie die Pluralität der zwei Formen einführte. Dabei aber lehnten beide Semiaverroisten Albert und Thomas die moderne These über die Pluralität der Substanzen prinzipiell ab. Diese finden wir in der Schule des zweiten Averroismus, welche von Bonaventura und dann von Pecham geleitet wurde. Anbetracht der natürlichen Erkenntnis in *De anima*, alle Vertreter des ersten Averroismus lehnten die Theorie der Illumination des Intellekts von hinten ab, die durch irgendeine Form der spiritualisierten Materie oder der hypostasierten kosmischen Intelligenzen verläuft. Das bekannteste Opfer des Streites um die Durchsetzung der Objektivität wurde der *Doctor Invidiosus*, und das leider auch dank der semiaverroistischen Position Aquins. Aquin versuchte, nach seiner zweiten Ankunft in Paris auf die berechtigte Kritik im QIIIDA zu reagieren. Thomas und Siger gehörten zur Schule des ersten Averroismus, beide lehrten in Paris und beide waren dem Angriff seitens Bonaventuras Schule des zweiten Averroismus ausgesetzt. Aquin kam in Rom mit voller Macht und einer hervorragenden Reputation, welche in den römischen Disputationen und an der päpstlichen Akademie in Orvieto verteidigt wurde. Die zitierte Studie über das poetische Werk *Liber de statu Curie Romane* kommentiert die Debatten am päpstlichen Hof, welche den Debatten und dem Geschehen an der Pariser Universität entsprachen. Die philosophischen und theologischen Debatten in Rom und Orvieto nahmen in der Zeit um 1265–70 einen ähnlichen Verlauf und gingen über ähnliche Themen wie in Paris (Grauert 1912). In dieser komplizierten Situation schreibt Aquin das Werk *De unitate intellectus*, in welchem er erfolgreich mit dem zweiten Averroismus polemisiert. Ebenso wie Aegidius im Werk *Anonymus Bazán* tritt auch Thomas in *De unitate* gegen Pecham auf, welcher Bonaventuras und Kilwardbys Schützling war und zur von den Porretanern inspirierten modernen Denkschule gehörte. Die Universität wurde um das Jahr 1270 noch von den tatsächlichen Philosophen und nicht von den modernen Sophisten beherrscht, welche Tempiers philosophisch verworrenes Dekret von 1277 vorbereiteten. Der unglaubliche Antritt der modernen *apaideusía* fand vom Jahr 1272 bis Jahr 1277 statt. Innerhalb von fünf Jahren machte die Moderne eine intellektuelle Verwirrung von einem solchen Ausmaß, dass die kirchlichen Behörden die Reste ihres gesunden philosophischen Geistes verloren. Sie zerstörten eine einzige Schule, die in der Lage war, eine intellektuelle Heilung zu bewirken. Pecham konnte in Paris ohne Verlust der akademischen Würde nicht weiter tätig sein. Ein öffentlicher Streit beider Ordenspersönlichkeiten während des Jahres 1270 war unausweichlich, und es obsiegte darin der bessere Denker. Dieser Franziskaner emigrierte um 1271 ins von den Modernisten beherrschte Oxford, wo er nach dem Dominikaner Kilwardby zum Vorreiterrepräsentanten der Schule des zweiten Averroismus wurde. Pecham verfasst wohl auch eine Antwort, welche Aquin im zitierten Schluss von *De unitate* von ihm verlangt hatte. Die Hermeneutik hält das Werk *Tractatus de anima* (1279 vollendet) für diese Antwort. Darin verarbeitete Pecham die an der römischen Kurie gehaltenen Vorlesungen, bevor er in Oxford das Amt des Regenten antrat. Nach Kilwardbys Tod (†1279) übernahm er das Erzbistum von Canterbury.

Gegen den zweiten Averroismus hatte Aquin Erfolg, aber keineswegs gegen die Kenner des Averroës in der Rue du Fouarre. Aquins Kritik an Siger im Werk *De unitate* war nicht von Erfolg gekrönt und ging nicht zum Kern der Sache, was er übrigens selbst nicht eingestand. In dieser Schrift forderte er Siger auf, die Art und Weise offenzulegen, durch welche (*modum quo*) die Aktivität des Intellektes das Handeln dieses einzelnen Menschen sei. Nur hatte der *Doctor Invidiosus* dies bereits in den QIIIDA getan und alle gebildeten Magister aus der Schule des ersten Averroismus wussten das. Siger erläuterte seine Position aufs Neues in *De anima intellectiva*, wo er darüber hinaus Thomas‘ nicht zu Ende gedachte Position exakt kritisierte. Aquin erkannte das im CMDA gegebene und von Siger gleich am Anfang des Streites akzentuierte phänomenologische Grundprinzip nicht an. Er stützte sich lediglich auf die Lettern von *De anima* 429a23 (*intellectum possibilem, quo intelligit anima*) und definierte den Intellekt als aktuell gegebene Form in der Seele. Aquin verwarf die Interpretation des CMDA und fand keine andere Möglichkeit zur Rettung der Einheit der Person und des Beweises der Unsterblichkeit der Seele als durch den als weitere Form in der Seele gegebenen immateriellen Intellekt. Dieser Streit zwischen den zwei Expositoren des Aristoteles wurde von allen damaligen Artisten in der Rue du Fouarre verfolgt und kommentiert. Mit vollem Recht wählten sie den brillanten Philosophen Siger im Jahre 1271 zu ihrem Rektor. Dadurch verlor auch Aquin, aber anders als Pecham, weil dieser Streit innerhalb der Schule des ersten Averroismus vonstattenging. Dann bestätigten die Magister aus der Rue du Fouarre mit dem Dekret von 1272 die gattungsmäßige Unterschiedlichkeit zwischen Theologie und Philosophie, was im Grundsatz auch Thomas‘ philosophisches Traktat *De unitate* sowie die um das Jahr 1268 verfassten Schriften betraf, was auch der erste Teil der *Theologischen Summe* war. Eine Rolle kann auch die Animosität der weltlichen Artisten gegenüber ihren medikantischen akademischen Kollegen gespielt haben. Aber Sigers sachliche und ehrenhafte Haltung in der Polemik gegen Albert und Aquin zeigte, dass das nicht die Wahrheit war. Die weltlichen Artisten gingen im Streit ganz und gar sachlich war und klärten die schwierigsten Fragen der Metaphysik *sine ira et studio*. Daher bewahrte ihre Weisheit die Wahrheit der Sizilianischen Schule im Modus der *alétheia* und nicht der sophistischen und objektiven *veritas*. Die zweite Runde des Streites in Paris ging nach der Herausgabe von Aquins *De unitate* weiter. Die Antwort des Brabanter Magisters in *De anima intellectiva* und im Kommentar zum *Liber de causis* war verständlicherweise gegenüber Thomas kritisch. Er beharrte auf dem Dualismus der zwei Formen im Menschen, was er während seines Aufenthaltes in Rom ausgearbeitet hatte. In dieser Situation des zweifachen Angriffs blieb Aquin nichts Anderes übrig als aus Paris wegzugehen. Nach der Verurteilung von 1277 verlässt wahrscheinlich auch der erste Thomist Aegidius kurzzeitig die Pariser Universität. Dieser Sophist kehrte allerdings später siegreich mit dem rehabilitierten „thomistischen“ Aquin wieder zurück. In Oxford kam es zu einer Entwicklung, welche den zweiten Averroismus außerhalb des Streites beider Schulen verschob. Scotus machte in Oxford um das Jahr 1290 aus dem zweiten Averroismus eine neue Metaphysik. Damit hob er die meisten Sophismen auf, welche die vorausgegangene, vom Erzbischof von Canterbury Pecham angeführte Generation der lateinischen Sophisten nur mehr autoritär verteidigte. Die weitere Entwicklung des Denkens der Objektivität, welche siegreich auf der *via Modernorum* einherschritt, hob den Streit zwischen beiden Schulen als unnötig auf, und beide Formen der Metaphysik gingen in die epochale Lethe über. Den neuzeitlichen Modernisten Descartes, welcher direkt an die scotistische *via Modernorum* anknüpfte, kann man in die avicennistische Postmoderne einordnen, welche in der neuen Form des Dualismus den alten Traum der Neuplatoniker vom Intellekt als aktueller autonomer Substanz realisiert. Der Unterschied zwischen beiden Ansätzen bildet den Kern der Debatte um den Titel *Expositor Novus* an der Pariser Universität. Die Debatte endet mit Aquins Tod im Jahre 1274, als er als Berater auf das Zweite Lyoner Konzil berufen worden war und auf der Reise nach Lyon verstarb. Im selben Jahre stirbt auch Bonaventura in Lyon auf dem Konzil, und die Mendikantenschulen kämpfen gegen die Magister in der Rue du Fouarre bereits in der neuen Generation. Nach dem Tode beider Theoretiker der Moderne blieb ihren sophistischen Nachfolgern kein anderer Weg als eine autoritäre Reinigung der säkularen Magister in der Rue du Fouarre. Die Sanktionen waren umso leichter als Bonaventura und Aquin zu den theologischen und dogmatischen Säulen der Kirche gehörten und beide Orden den Prozess der Kanonisierung gleich nach deren Tod in die Wege leiteten. Nach dem Jahr 1275, da der siegreiche Magister Siger als *Expositor Novus* seine Kommentare zu den philosophischen Schlüsselwerken im Geiste des integralen Aristotelismus gemäß dem Kommentator herausgab (*Metaphysik, Liber de causis*), war das akademische Schicksal von Sigers Schule bereits besiegelt. Der Aufstand in der Rue du Fouarre wurde ab dem Jahr 1271 von der Gruppe der *sequaces Aristotelis* unter der Führung des Magisters Alberich von Reims angeführt. Dieser gehörte in dieselbe neuplatonische Kathedralschule, welche im vorausgegangenen Jahrhundert Abelard vernichtet hatte. Der päpstliche Inquisitor Simon von Brion, welcher in dieser bewegten Zeit die Aktivität der Artisten überwachte, versuchte nach der kirchlichen (doch nicht akademischen) Rehabilitierung Sigers einen neutralen Kandidaten auszuwählen, welcher für Bischof Tempier geeignet war. Neuer Rektor der Artisten in der Rue du Fouarre wurde der Modernist Peter von Auvergne (Petrus de Alvernia), welcher ein medizinischer Arzt war. Die Mehrheit der Magister betrachtete ihn nicht als Philosophen und seine Ernennung blieb strittig. Der augustinische Avicennist Henry von Gent wurde nachher zum neuen Rektor. Gandavus unterstützte zusammen mit Aegidius aktiv die Schule des zweiten Averroismus und arbeitete an resultierende Version von Tempiers Dekret von 1277 mit. Durch diesen ersten und bislang unbekannten „Verrat der modernen Gebildeten“ (siehe Julien Benda, *La Trahison des Clercs*, 1928) begann die Pariser Universität unausweichlich zugrunde gehen. Deren Gründertat (*Ereignis*) steht und fällt im Gegensatz zum modernistischen Oxford mit der christlichen Verteidigung der Einheit der Person. Die säkularen Magister in der Rue du Fouarre verloren ihren zum Schutz von Philosophie und Würde des Menschen geführten Ringkampf. Der Sieg der Modernisten brachte den Humanismus der Säkularisierung, welcher durch die Schließung der Universität während der Französischen Revolution zum Gipfelpunkt geführt wurde. Die Gründe des globalen Sieges des modernen Oxford sind objektiv durch die Historie des Kapitalismus, des britischen Imperiums und der Bankenklave City of London gegeben, welche heute von der amerikanischen Wall Street gedoubelt werden. Die postmodernen Furien änderten die Adresse und den Beruf. Heute lenken sie die wirtschaftlichen Simulakren und die nihilistische Auffassung der Wissenschaft, die von den Konzernen und von der korrupten politischen Macht fast vollständig versklavt ist. Die Produktion und Reproduktion von *scibile* geriet von der objektiven Mythologie von Bonaventura in den objektiven Neoliberalismus von heute.

Die metaphysisch verwirrte Moderne ermöglichte den jungen Modernisten, die das kritische (und mühsame) Denken der klassischen Philosophie ablehnten, die Schaffung der Welt *ex nihilo*. Diese und die vorige Matrix haben die ersten *Thought Experiments* der damaligen *sophistae Latini* analysiert, welche nicht fähig waren, die metaphysische, essenzielle und logische Ebene des Denkens zu unterscheiden. Ihre Verwirrungen führten zu grundsätzlichen Problemen in der Theologie, was zu Abelards Zeiten der Streit um den Tritheismus zeigte. Durch die Einführung der Seele als universaler Essenz und zugleich als hylemorphischer Substanz entstand eine ganze Reihe von Paradoxe. Nach der Kapitulation des kritischen Verstandes der peripatetischen Philosophie, musste man sie nur autoritär verteidigen. Ein typisches Example solchen Unsinns war die Theorie des numerisch individualisierten Intellektes, welche laut der Einführung von Étiennes Dekret von 1277 manche Pariser Studenten der Philosophie verkündigten (*nonnulli parisius studentes in artibus*). Schade, dass dieses Dekret nicht sagte, welche jener Pariser Fakultäten es war, ob die säkularen Artisten in der Rue du Fouarre oder die Artisten aus den Mendikantenschulen. In der Rue du Fouarre verlief eine ganze Generation lang die Auslegung von *De anima* im Modus des ersten Averroismus„*ad mentem Averrois*“, welcher den artistischen Bakkalaurei bereits im Jahr 1255 die obligatorische Kenntnis dieser Schrift angeordnet hatte. Hier wäre ähnlicher Blödsinn durch Ausschluss der Bakkalaurei von den Studien eliminiert worden. Die Verkündigung dieser Häresien als gültige philosophische Lehre wurde niemandem erlaubt, weil sie den *status quo* und den *genius loci* der Pariser Universität, welche auf Abelards Metaphysik nach Boethius und auf der Blund’schen Schule erwachsen war, aufgehoben hätten. Die im Modus der logischen Abstraktion und des universellen Hylemorphismus denkenden lateinischen Sophisten behaupteten schließlich über den numerisch einheitlichen Intellekt einen solchen Unsinn, dass auch Bischof Tempier eingreifen musste. Die Aufhebung dieses Unsinns vollzog Tempier allerdings durch die Zerschlagung der Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre. Dieser unweise Bischof schüttete das Kind mit der Wanne aus und zerstörte somit definitiv das Erbe seines weisen Vorgängers Alvernus. Die akademische Moderne vollendete die Niederlage des gesunden philosophischen Menschenverstands durch eine doppelte Version der Bartholomäusnacht, nämlich durch das Massaker an den Philosophen in der Rue du Fouarre in den Jahren 1256 und 1277.

Siger verteidigte Aristoteles′ Interpretation der *Nikomachischen Ethik*, welche *ad mentem Averrois* gegeben wurde, gegen den Theologen Aquinas. Dante übernahm Sigers Definition der Seligkeit von Boethius von Dacien (*De summo bono sive De vita philosophi*, 1270) und wandelte sie in den politischen Weg des Menschen und seine theologische Vollendung in Gott nach dem Tod um. Nach Siger schuf Dante im Rahmen der neu entdeckten „*propria operatio hominis*“ nach *Nikomachischen Ethik* neue Definition der Menschheit und fand eine neue Definition des Menschen (*sic homo denominatur*). Dante nahm Sigers beide Bestimmungen des Menschen, die Ipseität der Person und die Seligkeit als existenzieller Akt, und er verwendete sie zur Konstruktion eines neuen Humanismus im Rahmen der oben zitierten„*universitas humana*“ (Kap. 4.4.3). Dante sah genau den Unterschied zwischen Siger und Aquin in der Auffassung der im Terminus *intellectus possibilis* gegebenen Seligkeit. Der Humanismus erhielt eine neue Denomination gemäß Averroës‘ Akt des Denkens im Rahmen des *tertium genus*, welches Siger zur Grundlage der existenziellen Phänomenologie gemäß der *Nikomachischen Ethik* nahm (*propria operatio*, κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια). Die Ipseität muss vom Akt der Person kommen, worin für Dante die politische Existenz besteht. Dante nahm in der Epoche des Humanismus diese Seligkeit zur Grundlage der politischen Philosophie. Die Schrift *Monarchia* verwandelte Sigers Denkakt „*homo ipse intelligit*“ in eine politische Existenz des Bürgers in der ersten Person. Die politische Existenz des Menschen wird in einer irdischen Gemeinschaft ausgeübt. Diese politische Bestimmung der Person begründete ein neues Konzept eines politisch bestimmten Humanismus. Die aristotelische Denkerin Hannah Arendt hat diese verborgene *alétheia* von Dantes politischem Humanismus in einem Zeitalter des politischen Totalitarismus und philosophischen Nihilismus wiederbelebt. Dante eröffnete zwei Wege zur Vollendung des Menschen: den aktivistisch-politischen im Rahmen der effizienten Kausalität und den substanziell-theologischen im Rahmen der finalen Kausalität. Jeder von ihnen verfügt über eine andere Methode, „wie“ diese Seligkeit geschieht. Der Humanismus wird nicht von der hypostasierten Leiche abgeleitet wie im Falle der *Modernorum*, sondern von der realen aktivität der Person (Kunst, Moral, Politik, Philosophie, Theologie). Diese Tätigkeiten sind dem Menschen am meisten angeboren und bringen uns daher den höchsten Grad an Glückseligkeit. Der moderne Mensch hingegen wird durch den schizophrenen Kampf gegenläufiger Substanzen und durch die paranoide Beziehung zur virtuellen Realität definiert. Deshalb hat er sich selbst, die Welt und auch Gott verloren. Der moderne Schizophrene zog im Modus der Assimilationstheorie der Wahrheit los, um autoritär die Welt zu erobern. Dank den objektiven Erkenntnisse hat sich die Moderne alles Nötige aus der Realität in Gestalt des Seienden der dritten Art erobert. Diese Grundlagen bewahrte sie sich für die vom künstlichen Licht des Verstandes und später auch durch das digitalisierte Wissen erleuchtete neuplatonische Höhle auf. Der Streit um die gegenwärtige Version dieses in den Cloud-Databasen gegebenen künstlichen Intellektes betrifft grundsätzlich die Interpretation des CMDA. Der Terminus *locus specierum* bezieht sich im ersten Averroismus gemäß *De anima* 429a27‒28 auf das Erkennen der Seele, welche dank dem voll potenziellen *intellectus possibilis* auch dem Erkennen der aktuellen und realen Welt geöffnet ist. Die Moderne hat diesen spezifischen Ort der intellektuellen Erkenntnis mit der augustinischen *memoria* verbunden. Es ist der Ort, an dem das moderne Individuum als Wesen der dritten Art wissenschaftliche *scibilia* in der Form des *tertium ens* deponiert. Die objektive Ablagerung der Bedeutungen im Modus der augustinischen *memoria* wurde im Zeitalter der Halbleiter und Quantencomputer in Pechams Begriff des „*totum virtuale*“ objektiv als vollendet wahrgenommen. Die Wahrheit ist im Modus von Rufus′s *adaequatio* vollständig, evident und absolut sicher, weil sie durch die Mathematik garantiert ist.

# 5. Geburt der anthropozentrischen Metaphysik (Matrix V)

Die letzte Matrix deutet die Entstehung des modernen Subjektes in drei Schritten. Der Franziskaner Petrus Ioannis Olivi (Pierre Déjean, †1298) begründete die objektive, auf dem Primat des Willens basierende Beziehung zum Seienden und erschaffte eine Ontotheologie des modernen Subjektes. Heinrich von Gent (Henricus Gandavus, †1293) begründete voll objektive Metaphysik im Rahmen der augustinischen Ontotheologie. In der nächsten Dekade, Duns Scotus (†1308) wandelte Gandavus‘ Lehre in eine neue Form der Metaphysik gemäß dem avicennistisch aufgefassten Aristotelismus um. Alle drei avicennischen Modernisten verteidigten offizielle Auslegung der nach dem Jahr 1277 gegebenen einen Wahrheit. Die Etappe der vollen Unverborgenheit der Objektivität in der neuen Form der ersten Wissenschaft ruft auf der Grundlage des erneuerten Avicennismus den zweiten Beginn der Metaphysik ins Leben (Honnefelder 1987, 2007; Bertolacci 2006). Die den Kommentaren zu Aristoteles‘ *Metaphysik* aus dem 13. und 14. Jahrhundertzeitgenössische Studie sieht den zweiten Begin der Metaphysik im Streit um das *ens commune*, wohin univok auch das Konzept der göttlichen Existenz gehört (Zimmermann 1998). Er verteidigt die Kontinuität der Metaphysik in der Linie „Kilwardby–Scotus“. Gandavus stellte das erste Projekt der Metaphysik mit einem völlig objektiven Sinn des Seins dar, und Scotus gab ihm die endgültige Form. Die Transformation des Seinden der dritten Art folgte der subjektiven Errungenschaft des freien Willens (Olivi) und die Entwicklung der objektiven Wissenschaft (Scotus). Beide modernen Philosophen vollendeten den Aufbau der neuen Metaphysik und damit auch die Entstehung der Objektivität, die mit der epochalen neuen Rolle des Subjekts verbunden ist. Der grundlegend veränderte *dativus incommodi* nach der Verurteilung von 1277 bedeutete, dass die ursprünglichen Schulen des ersten und zweiten Averroismus aufhörten zu existieren. Die vorherigen Matrices der Objektivität haben gezeigt, dass Moderne nicht die Realität, sondern eine Substanz der dritten Art (*scibile*) erkennt. Das neue *tertium ens* hat die hyparchische erste Substanz im Schema des Wissens ersetzt, und der erleuchtete Geist der Illuminaten erkennt dieses nicht existierende Seiende im direkten Blick. Die moderne Auffassung der Substanz der dritten Art (*individuum*) entstand bereits am Ende des 12. Jahrhunderts in der porretanischen Schule der *Nominales* (OBJ II, Kap. 1.5). Zu Beginn des 13. Jahrhunderts begannen die neuplatonischen Illuminaten, die gesamte Existenz im Modus des „*discrete videamus*“ zu sehen. In der Einleitung zur vierten Matrix wurde gezeigt, dass die Gabe, das in der vollständigen Spende des objektiven Dativs gegeben ist, Rufus′ Begriff der „*species obiecti exsistentis*“ enthält (OBJ II, Kap. 3.3.4). Der von Rufus entworfene objektive Sinn des Seienden begründete um 1235 die Schule des zweiten Averroismus, die um 1245 auch in Paris zu wirken begann. Die archaische Form der Objektivität in der Geschichtlichkeit der *alétheia* ging in den Jahren 1235–45 als *veritas* in die neue geschichtliche Manifestation über. Die Manifestation der neuen Metaphysik findet in der Universität von Paris und Oxford und den entsprechenden kirchlichen Institutionen (Orden, Weltpriester, Bischöfe, Päpste) statt. Das historische Wirken der objektiven Metaphysik durch den veränderten *dativus possessivus* veranlasste den lateinischen Westen, sich die objektiv gesehene Welt in einer neuen Art von Produktion anzueignen. Die Aneignung des neugeschaffenen *tertium ens* in der Metaphysik der *Modernorum* war deswegen möglich, weil das moderne Subjekt zum exklusiven Produzenten dieser Seienden der dritten Art wurde. Diese geschichtlich völlig neue Produktion von objektiven Simulakren schuf eine weitere wichtige Modalität des objektiven Dativs. Die Gabe des Seienden schuf einen neuen Raum für die frenetische Produktion objektiven *scibilia*. Sie bauten mythologische Herrschaft der westlichen Wissenschaft seit der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts auf. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz gab es ein *horror vacui*, das durch ontotheologische Struktur der objektiven Metaphysik (Ge-Stell) erfüllt wurde. Die Produktion des *tertium ens* schuf eine neue Form des objektiven Dativs, die den Charakter der kapitalistischen Produktion erhielt (*dativus modi*). Als moderner Gott seine Agonie eintrat, der kapitalistische Demiurg nahm seine Stelle ein und änderte den *dativus modi* in einer neuen Art des Ge-Stells. Die Herrschaft des *tertium ens* bekam reinen ökonomischen Wert im Stadium des westlichen Imperialismus. Aufgrund neu bestimmter Form des *dativus modi* erhielt die Rolle des Subjekts einen absolut grundlegenden Charakter, der in der letzten Matrix der Objektivität analysiert werden muss.

Die ersten Modernisten mussten eine Insel der Realität im absoluten demiurgischen Subjekt finden. Zweitens, sie sollten diesen archimedischen Punkt im Modus von *Oxfordian Fallacy* mit dem Intellekt verbinden. Der Illuminat begründete in sich selbst die wissenschaftliche Deduktion und führte die hypostasierten Formen aus ihrem eigenen Sonnenintellekt heraus. Die cartesianische Vorgehensweise war der einzig mögliche Ausgangspunkt für einen gedeihlichen Antritt des modernen Subjektes. Auf akademischer Ebene war es in den Jahren 1270–80 notwendig, eine neue Theorie der Wahrheit zu finden, die die aristotelische Definition als Entsprechung von äußerer Realität und Verstand vermeidet. Das moderne Subjekt trägt in sich den Sinn des Seienden im Modus *per se* und *simpliciter* und ersetzte dadurch im Schema des Erkennens die hyparchische Bedeutung der ersten Substanz. Die Quelle der Subsistenz und der Aktualität, welche die erste Substanz ersetzte, wurde durch das hypostasierte *per se* im göttlichen und menschlichen Denken gegebenen Potenzialität vertreten. Dadurch entstand ein neuer Träger der universellen und univoken Bedeutung für die Ganzheit der Seienden (ὑποκείμενον*, subiectum*), welcher die Einheit des Seienden im objektiven Modus „*ad unum*“ begründete. Die auf der Intentionalität des modernen demiurgischen Subjektes basierende Metaphysik fand nach der Krise des Jahres 1277 die gesuchte Eselsbrücke zwischen beiden Geschossen der demiurgischen Regeln nach Bonaventura (*regula agentis in/creati*, Kap. 4.1.3). Die auf den objektiv offenbarten Sinn des Seienden bezogene göttliche und menschliche *intentio* funktioniert im Modus der anthropomorphisch gegebenen Korrespondenz. Die Moderne wird von der dauerhaften Suche nach der objektiven Einheit von Mensch und Gott determiniert. Die primäre Rechtfertigung der Einheit des Seienden (*rectitudo*) auf der Seite Gottes muss sekundär auf der Grundlage der inneren Einheit des menschlichen Subjektes gegeben sein (*certitudo*). Das moderne Subjekt fand sich durch die objektiv erkannte Welt, welche zu einer neuen Form seines eigenen, im Modus der analogischen Ähnlichkeit prädizierten *scibile* wurde. Rufus‘ Diktum über die volle Supposition des Sinns des Seienden vom Subjekt trat seine absolute Geltung an (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*; OBJ II, Kap. 3.3.1). Die mittels der demiurgischen Intentionalität gegebene Supposition verdrängte die Imposition der Bedeutung aus realen ersten Substanzen. Die erste exemplarische Bedeutung des Seienden ist absolut im voll abgeteilten Denken des Schöpfers gegeben. Der höchste Garant der einen objektiven Wahrheit ist der moderne Gott geworden. Er war damals noch nicht tot. Dieses Simulakrum begann nach der Vertreibung von Sigers Schule im Jahre 1277 an der Pariser Universität zu amtieren. Neue Metaphysik war für die klassischen Denker wie Bacon ein Wahnsinn des Verstandes. Aber zu dieser Zeit starben bereits die letzten Zeugen des ersten Averroismus, welche mit der ursprünglichen Blund’schen Schule verbunden waren. Die lateinischen Sophisten schufen den Schein der Wahrhaftigkeit im Rahmen der metaphysischen Operation des natürlichen und übernatürlichen Agenten, welche in der medialen Manipulation im Terminus „*agenda-setting*“bekannt ist (McCombs-Shaw 1972). Die Ganzheit des Seienden erhielt dadurch eine neue metaphysische Agenda, dass die Seienden der dritten Art in der ontotheologischen Struktur des Sinns des Seienden eine kategoriale Bedeutung bekamen.

Im System der objektiven Intentionalität Gottes und des Menschen entstand eine epochal wirksame Reihe moderner Simulakren. Die modern gebildeten Furien richteten sich an den Universitäten in Oxford und in Paris ein. Der objektiv denkende Gott der *Modernorum* vollzog die erste und wichtigste Deduktion der als exemplarische göttliche *intentio* gegebenen objektiven Seienden der dritten Art. Die Moderne erschuf mithilfe Avicennas eine neue Form der Schattenwelt, in welcher sich die absolute göttliche Psychologie und Intentionalität miteinander verbanden. Diese wurde zu ersten Wissenschaft über das Seiende. Der hermeneutische Kreis des Verstehens verbindet in der neuen Metaphysik das göttliche demiurgische Ganze mit dem entsprechenden menschlichen Teil. Der moderne Gott ist durch demiurgische Intentionalität zum Menschen geworden, und der menschliche Demiurg ist zum modernen Gott geworden. Bekanntlich sind die Inkarnation Gottes und die Vergöttlichung des Menschen zwei Grundprinzipien der Theologie. Die objektive Vereinigung der demiurgischen Bestimmung von Gott und Mensch entstand auf der Grundlage einer neuen Form des Diakosmos. Die Anerkennung der exemplarischen Intentionalität in der objektiv gegebenen Welt (*ratio seminalis*) schließt notwendigerweise den gesamten verfügbaren Sinn des Seins ein, der dem göttlichen Geist innewohnt (*ratio exemplaris*). Aufgrund der objektiv geteilten Intentionalität verwalten beide Demiurgen einen gemeinsamen und real nicht existierenden Diakosmos. Die Schule der *Nominales* hat diese Art von Weltanschauung zum ersten Mal in ihrem Werk *Dialectica monacensis* dargelegt. Die Potentialität wurde zu *tertium ens* (*potens est tantum esse*; OB II, Kap. 1.4), das die Erkenntnis der realen Welt zu ersetzen begann. Die Moderne entwarf die grundlegende Korrespondenz zwischen den Dingen und dem Intellekt durch die univok aufgefassten Begriffe *resolutio* und *intentio*. Rufus war der erste Forscher dieser objektiven Welt. Er schuf erste Theorie der modernen Wahrheit als *coaequatio*. Die in der porretanischen Logik gegebene Möglichkeit als Avicennas „*hoc esse tantum*“ verwandelte sich in eine objektive Kausalität. Der nächste Schritt war offensichtlich. Gemäß dem *Oxfordian Fallacy* das als Essenz konzipierte mittlere Glied des wissenschaftlichen Beweises erhielt eine kausale Wirksamkeit. Die erste Substanz verwandelte sich in ein Seiendes der dritten Art, welches den als hypostasiertes Seiendes der dritten Art gegebenen averroistischen Intellekt erkennt. Der göttliche Mensch Jamblichus vereinigte alle Gegensätze in einer Form der intellektuellen Anschauung (OBJ I, Kap. 1.3), die durch den Akt des synoptischen theurgischen Vision hervorgebracht wurde. Der neue göttliche Demiurg als objektives Geschöpf der dritten Art wurde zum absoluten Erzeuger der objektiven Wirklichkeit. Dieses Subjekt begründete eine neue metaphysische Agenda durch den souveränen demiurgischen Willen, welcher intentional und im Hinblick auf den objektiven Appetit der Form und der Materie der dritten Art gegeben ist. Durch die Verbindung zwischen dem Ganzen und dem Teil zu einem mythischen Kreis der ewigen Wiederkunft desselben objektiven *scibile* erhielt die Geschichte des Westens eine neue, durch die Geschichte der nihilistischen Metaphysik gegebene Agenda. Nachdem diese Archäologie des modernen Subjekts vollendet war, es machte sich zu Beginn des 14. Jahrhunderts auf, die Welt kapitalistisch zu erobern.

Die fünfte Matrix untersucht das hermeneutische Dreieck (Geschichtlichkeit, Geschichte, Historie), um die Entstehung des neuen Subjekts des Westens zu untersuchen. Rufus von Cornwall legte die Lichtung der Wahrheit und der Unwahrheit dieses Subjekts vor. Weiter muss man zu diesem Subjekt das entsprechende Konzept der Objektivität finden, welches die neue Beziehung „Subjekt–Objekt“ vollendet. Die Krise der Moderne wurde durch das Dekret vom März 1277 radikalisiert. Die Vereurteilung verhalf dem epochalen philosophischen Irrtum zum Sieg, nämlich der Pluralität der substanziellen Formen im Menschen. Das schizophrene Subjekt der Moderne, das sich entweder aus mehreren hypostasierten Formen (Aquin) oder sogar mehreren Substanzen (Bonaventura, Pecham). Solch ein verrücktes Subjekt wurde als unmittelbare Folge der einen Wahrheit validiert. Diese Theorie wurde von modernen Theologen aus dem Lager des ersten und zweiten Averroismus unterstützt. Die neue Gigantomachie um die Substanz brachte Sieger und Besiegte hervor. Zum einen, es waren die geschlagenen Magister Siger von Brabant und Boethius von Dacien; zum anderen, es gaben die siegreiche Moderne. Die bereits in der Epoche der objektiven Verfinsterung der ersten Substanz verzeichnete letzte Phase der Entwicklung der modernen Metaphysik zeigt die Umwandlung der klassischen Metaphysik in ihre objektive Gestalt. Die siegreiche Schule des zweiten Averroismus errichtete die Struktur der objektiven Metaphysik und ermöglichte den Antritt der postmodernen *metaphysica generalis*. Dadurch entstand die eine Wahrheit der theologischen Anthropologie der *Modernorum*. Nach dem Tod des modernen Gottes in der Postmoderne wurde die eine Wahrheit gänzlich objektiv definiert, d. h. im Modus des metaphysischen Nihilismus.

Im Gegensatz zu früheren Epochen ging die Entwicklung sehr schnell voran. Der Übergang zur neuen Metaphysik wurde in einer Generation zwischen 1280 und 1300 vollzogen. Ab dem Jahr 1270 erwies sich der Streit zwischen zwei metaphysischen Weltanschauungen als völlig unvereinbar. Zwangsläufig nahmen die Kontroversen einen dogmatischen und autoritären Charakter an. In den Streit der Philosophen mischte sich auch der Streit um die Auslegung der theologischen Schlüsselpostulate (das Statut der Eucharistie, die Schöpfung *ex nihilo*, das Statut von Jesu Leib nach dem Tod, das Statut des Höllenfeuers usw.). Rufen wir uns den Brief des Generals des Ordens der Dominikaner von 1271 in Erinnerung, welcher diese strittigen Grundfragen den Hauptgelehrten des Ordens zur Beurteilung vorlegte (kap. 4.5.3). Die theologischen Streitigkeiten wurden durch ersten oder den zweiten Averroismus determiniert. Schauen wir uns kurz die wichtigen Meilensteine an, welche die schrittweise Verfinsterung der ersten Substanz verursachte, die in Porphyrios‘ Interpretation der *Kategorien* begann (OBJ I, Kap. 1.3). Die modernen Konzepte des Seienden veränderten das ontologische Statut des *esse ratum* Alberts des Großen grundsätzlich. Dieses wurde im Modus *per prius* im Hinblick auf die erste Substanz definiert (OBJ II, Kap. 2.4.3). Eine Serie der Autoren aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts behauptet, dass der Intellekt sie Spezies als in der Realität gegebenes hylemorphisches Einzelding erkenne. Ein typisches Beispiel liefert die polemische Schrift *Correctorium fratris Thomae* (Guillaume de la Mare, ca. 1278), welche den ersten Teil von Aquins *Theologischer Summe* ausdrücklich kritisiert. Zum Stein des Anstoßes wurde für die Modernisten nach 1280 der klassische Text Aquins, welcher die aristotelische Abstraktion verteidigte und das direkte intellektuelle Erkennen der realen Einzeldinge strikt ablehnte.[[350]](#footnote-350) Aquasparta, ein Schüler Bonaventuras und General des Franziskanerordens, kommentiert den Verlauf der Abstraktion in Aristoteles‘ Werk *De anima* nach Aquins *De veritate* q. 10, a. 5. Er sprach beinahe prophetisch, dass diese Art und Weise der Lösung so manchen beinahe unverständlich vorkomme (*iste modus ponendi non videtur multum bene intelligibilis*; Simonin 1930, 294). Der franziskanische Magister Vital du Four argumentiert, dass der Intellekt die einzelnen Dinge in der Wirklichkeit auf ähnliche Weise wie die Sinne direkt erkennt. Diese Erkenntnis läuft durch die Sammlung der Speziesder dritten Art (*intellectus cognoscat rei substantiam per speciem collectam*).[[351]](#footnote-351) Aquins Auffassung des Erkennens wurde gemäß dem ersten Averroismus durch Belichtung des Intellektes von vorne gegeben. Ein solches Verfahren war für diese Modernisten sogar „*contra philosophiam*“ (Simonin 1930, 291). Der veränderte Status der ersten Substanz ist um 1280 eindeutig belegt. Die Modernisten aus dem zweiten Averroismus und die Aristoteliker aus dem ersten Averroismus betrachteten nicht mehr die Realität der singulären Sache auf die gleiche Weise. Die Autoren des abflauenden 13. Jahrhunderts wie Vital du Four, Duns Scotus und Richard de Mediavilla leiten die Existenz der realen Substanz aus der speziellen Kollekte der sekundären Speziesher. Richard von Mediavilla legt in seinem Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen dar, dass die Selbstreflexion das Erkennen des Einzeldings mitbegründet (*cognoscimus nos cognoscere singulare*).[[352]](#footnote-352) Diese kartesianische Auffassung verteidigte zum ersten Mal der oben zitierte Schrift *Erfurter Anonyme* (OBJ II, Kap. 3.4.3). Die zitierten Repräsentanten der *via Modernorum* bestreiten sogar, dass wir im Prozess der von den Sinnen gegebenen aristotelischen Abstraktion die materiellen Substanzen richtig erkennen könnten (*individuum vagum, aliquis homo*). Die ursprüngliche Quelle der Verwandlung der realen Sache in eine im Rahmen von Rufus‘ *concretum* angesiedelte Nebelschwade der Bedeutungen tritt in Avicennas Texten zutage. Hier taucht der Terminus *individuum vagum* durch den Terminus des unbestimmten oder generischen Individuums auf (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die Moderne erkennt die Realität der ersten Substanz nicht, sondern betrachtet die die Realität vertretende objektive Speziesdirekt, was der Cartesianer Arnauld für die Postmoderne vollführt hatte (OBJ I, Kap. 2.4.4). Die ersten nach dem Jahr 1277 in Erscheinung tretenden Modernisten und nach ihnen die Postmodernen Descartes und Husserl mussten eine komplizierte Odyssee durch Bewusstsein, Logik und Metaphysik unternehmen, um zur problematischen und zweifelhaften, in der Realität gegebenen ersten Substanz zu gelangen.

Gott der *Modernorum* ist zum Grundstein der neuen Metaphysik geworden. Dieses Geschöpf hatte es am Anfang nicht leicht. Bacon und Albert verurteilten diese Travestie der Philosophie als Einfall einer falsch verstandenen Philosophie in die falsch geschaffene Theologie. Sie hielten moderne Autoren für intellektuelle Verrückte. Die Geburt und der Tod des modernen Gottes sind unteilbar mit der Geburt und dem Tod des modernen Subjektes verknüpft. Die in der vorausgegangenen Matrix beschriebene Verfinsterung der ersten Substanz wurde von der fortschreitenden Moderne um die Verfinsterung der Einheit der Person als entelechischer erster Substanz ergänzt. Die Deutung der Einheit der Person wurde in Moderne und Postmoderne nicht länger von der Metaphysik der ersten Substanz determiniert. Die Einheit der Person wurde aufgrund des theologischen Postulates der unsterblichen Seele (Aquin) oder der ontotheologischen Deutung der Pluralität der Substanzen (zweiter Averroismus) begründet. In beiden Fällen entstand ein Dualismus hypostasierten Seienden der dritten Art, welche entweder auf dem Niveau der Form oder sogar der Substanz gegeben waren. Das moderne Individuum wurde hoch geschätzt für seine Fähigkeit, seinen hypostasierten Verstand konkret und adäquat innerhalb der von Bonaventura aufgestellten demiurgischen Regeln einzusetzen. Diese Regeln zur Anwendung des Verstandes wurden in Descartes‘ posthum herausgegebenem Werk *Reguale ad directionem ingenii* (1701) für die methodische Führung des postmodernen Subjektes bearbeitet. Die Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* bereitete den Weg zum metaphysischen und technischen Nihilismus. Nach 1277 wurde die Frage der Wahrheit zu einer Frage des Kirchenrechts (*quaestio iuris*). Am Ende dieser Reise stand ein anonymer und fleißiger Beamter, Adolf Eichmann, der das Vernichtungslager Auschwitz nach den „*regulae ad directionem ingenii*“ der Nazis verwaltete. Die Objektivität erhielt einen neuen Status innerhalb der kirchlichen *iurisdictio*, wodurch sich der Status des Subjekts veränderte. Der naturgegebene Wunsch des Menschen, die Welt theoretisch zu erkennen, wurde gemäß dem Eingangssatz der *Metaphysik* (*Met*. 980a21) zum modernen Willen zur Macht. Das moderne Wissen ist zu einer Form der Macht geworden, die sich auf die Rechtsprechung stützt. Der Wille des Subjekts behauptet die Wahrheit als *rectitudo* im Bereich der historischen Wirksamkeit des modernen Subjekts, also innerhalb der neuen Gerichtsbarkeit der regierenden Macht. Diese durch Regeln konstituierte Jurisdiktion des göttlichen und menschlichen Demiurgen bildete den neuen Hintergrund der metaphysischen Gewissheit des westlichen Subjekts. Die an den demiurgischen aufgefassten Willen anknüpfende Gier und Begierde wurde zu einem neuen geschichtlichen Faktor. Der mystische *appetitus* des objektiven Stoffs auf die objektive Form wird vom Demiurgen in der universellen und richtig gennanten Bestimmung „*in artificialibus*“ manipuliert. Das natürliche Verlangen nach Form verbindet sich mit dem bewussten Willen des Subjektes, dessen reformatorische und später auch kapitalistische Bestimmung die imperiale Herrschaft über die objektiv bestimmte Materie ins Leben rief. Die ursprüngliche *Lichtung* dieses mit der elementaren Gier ausgestatteten ordnenden Willens befindet sich in Avicebrons Werk *Fons vitae*. Der Meister sagt zum Schüler die prophetischen Worte, welche die Ausrichtung des lateinischen Westens zum metaphysischen Nihilismus begründen.

„Materie und Form sind Sprossen des Willens. Daher ist nicht möglich, etwas Anderes zu bestimmen, solange du die Wissenschaft über Materie, Form und Willen nicht kennst.“ [[353]](#footnote-353)

Die vorherigen Etappen der Moderne führten das Simulakrum der ersten Substanz im Modus des universellen Hylemorphismus ein. Rufus verband die porretanische Materie mit der Form, um einen objektiven Körper der dritten Art zu schaffen. Das Simulakrum der objektiven Welt existierte bereits im Modus „*discrete videamus*“. Die gerade entstandene Moderne hatte kein Konzept des demiurgischen Willens als eines weiteren Seienden der dritten Art in der menschlichen Seele. Es gab noch keinen Träger des kapitalistischen demiurgischen Willens, der die Welt erobern sollte, um sie in ein objektives Simulakrum zu verwandeln. Zu Beginn der Moderne, im 12. Jahrhundert, gingen die verlorenen Kreuzzüge zu Ende. Vom Ende des 13. Jahrhunderts an bereitete die Moderne den geistigen Boden für den neuen Kreuzzug des westlichen Imperialismus. Der erste Kreuzzug des kapitalistischen Subjekts, der von Bonaventura und Olivi ins Leben gerufen wurde, hatte einen spirituellen und mystischen Charakter. Die modernen Illuminaten haben sich erst einige Jahrhunderte später in imperialistische Kreuzfahrer verwandelt. Der demiurgische Wille bildet laut Augustinus und Avicebron die primäre Quelle des Sinns des Seienden, und von diesem Grundakt sind die sekundären Signifikationen von Materie und Form abgeleitet (*materia et forma sunt rami voluntatis*). Der produktive und demiurgische Wille vollbrachte die dreifache Art von Wissen (*scientiam materiae et formae et voluntatis*). Bonaventura konzeptualisierte die archetypische Bedeutung des Seienden im Begriff *exemplar* und verknüpfte diese primordiale Form mit dem schöpferischen Denken und Willen. Die ursprüngliche Quelle dieses objektiven Denkens in Gott finden wir in der trinitären Auffassung Ibn Adīs (OBJ I, Kap. 2.2). Die im Modus der modernen Unendlichkeit gegebene Materie ist mit einem immanenten Appetit nach Aufnahme der im demiurgischen schöpferischen Willen gegebenen Form ausgestattet. Die objektiven und ontotheologischen Formen des Seins werden auf voluntaristische Weise konzipiert. Die „*scientia voluntatis*“ von Avicebron wird von Bonavetura in den Rahmen der ontologischen Begierde (*appetitus*) nach Form gestellt. Dieser Appetit folgt der immanenten Ratio, die Gott als objektiv gegebene *rationes seminales* in die Schöpfung gelegt hat. Die Materie der dritten Art ist mit dem primären Verlangen nach der Verbindung mit der Form ausgestattet. Der demiurgische Wille des modernen Gottes und Menschen will tun und er hat als Objekt der Manipulation mythologische Materie der dritten Art. Diese Materie freut sich objektiv darauf, die demiurgische Form annehmen zu können. Diese Schema tat ontotheologische Universalisierung der Prädikation *„in artificialibus*“. Es warfen Aristoteliker wie Bacon und andere bereits um das Jahr 1250 den porretanischen Modernisten in Oxford vor (OBJ II, Kap. 3.2). Porretaner verwendeten schon diese verworrene Prädikation (OBJ II, Kap. 1.4). Siehe die oben genannten modernen Termini des Typs *appetitus*, *conatus* und *impetus*, welche wir später in der Naturphilosophie von Descartes, Hobbes, Spinoza und Galilei finden. Die metaphysische Entwicklung dieser modernen Begierde führte bei Olivi zur Begründung des kapitalistischen Subjektes. Dadurch entstand die erste epochale Determinierung des Kapitalismus auf dessen ursprünglicher *Lichtung*. Die neue Epoche des Kapitalismus wurde durch Bonaventuras ontotheologisches und mystisch-erotisches *factum* ermöglicht, welches laut dem biblischen *Hohelied* gegeben ist. Diese musische Wahrheit steht bei der Geburt des Kapitalismus im Modus der pythischen *alétheia*. Die modernen kapitalistischen Furien haben die Geschichte des demiurgischen modernen Willens welcher der objektiven *veritas* folgt. Bonaventura bindete demiurgischen Willen an die neue Auffassung der Unendlichkeit im Rahmen der im Modus der mathematischen Abstraktion aufgefassten Materie der dritten Art an. Er begründete moderne Auffassung der objektiven Wissenschaft, ohne welche der westliche Kapitalismus undenkbar wäre. Die Postmoderne verband die Exemplaria und die seminale Ratio zu einer Sphäre der seit dem 17. Jahrhundert von der Mathematik und seit dem 18. Jahrhundert von der Ökonomie gelenkten Objektivität.

Die Entstehung der objektiven Jakobsleiter in Bonaventuras mystischen Philosophie und in der späteren Postmoderne wäre nicht möglich ohne eine neue Konzeption des Willens. Der Wille erhielt in Olivis Philosophie einen eigenen Typ der intim gegebenen Wahrhaftigkeit (*certitudo*). Der Wille als Richtigkeit erleuchtet die Welt direkt von der göttlichen Wahrheit als Anselms Richtigkeit (*rectitudo*). Olivis essentialistische Züge des Willens (*potentia essentialis, esse ad*) werden zuerst von Gandavus und dann von Scotus in der modernen Ontotheologie konzeptuell etabliert. Beide Modernisten machen aus essentiellen Intimität des Willens die Grundbestimmung des Seienden im Rahmen der Metaphysik der reinen Möglichkeit. Olivis Deutung der Philosophie hat gezeigt, dass durch die Verbindung des *dativus possessivus* und des *dativus auctoris*  um das Jahr 1280 ein neuer, an das kapitalistische Subjekt anknüpfender Aspekt der Seiendheit entstand. Durch die Verbindung beider Formen des Dativs (*dativus possessivus, auctoris*) kommt die Objektivität im Rahmen des irrationalen und mystisch angelegten Kapitalismus in die volle Manifestation ihrer geschichtlichen Wirkung. Im Rahmen der neuen Herrschaft des säkularen Glaubens und der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis gesetzt, sucht das tragische moderne Individuum nach objektiver Erlösung. Er muss sein *peccatum originale* erlösen, das heißt seine Paranoia und Schizophrenie, die das Wesen des modernen Subjekts ausmachen. Nach dem Tod des Gottes der *Modernorum* richtet sich das postmoderne Subjekt aus seinen Kräften die säkulare Erlösung durch den Kapitalismus ein. Indem er den toten Gott ersetzte, wurde der postmoderne kapitalistische Demiurg noch paranoider als zuvor. Er eignet sich der Moderne die Welt an im Akt der säkularen Erlösung und der eigenen Rechtfertigung durch die Akkumulierung vom Kapital. Dieser Prozess der Assimilation (*dativus possessivus*) beruht auf der Wahrheit als *coaequatio*. Der Kreuzzug des Kapitals sichert die objektive Erlösung durch den demiurgischen Einsatz des freien und intelligenten Willens, welcher das Seiende auf dieses oder jenes spezifische und konkrete Kapital reduziert. Dieses moderne *scibile* indiziert die Sicherheit der Erlösung und vollzieht den Akt des ökonomischen Freikaufens eines Prozentes der korporativen Illuminaten um den Preis der Verdammnis des Restes der Welt. Im ersten Averroismus Sigers besaß nur die existente Person das Statut der Ipseität im Modus *homo ipse intelligit* und nicht das Konzept des autonomen Willens. Die an den demiurgischen Gott der *Modernorum* anknüpfende irrationale Freiheit der modernen Mystiker und Illuminaten stand und steht außerhalb der Herrschaft des kritischen Verstandes. Die Erlösermystik des Kapitals und der instrumentellen Rationalität folgt der kulturellen Hegemonie, um die Moderne zu beherrschen. Dadurch wurde das metaphysische Vakuum erfüllt, das durch Verschwinden der ersten Substanz enstand. Der im Stadium des imperialistischen Kapitalismus des 20. Jahrhunderts gegebene nihilistische Wille füllte die als *horror vacui* durch den Tod des modernen Gottes gegebene Sinnesleere aus. Der in den Jahren 1230–35 von den franziskanischen und dominikanischen Illuminaten in Oxford und dann in Paris ausgerufene moderne Kreuzzug begründete die neue geschichtliche Dynamik des Westens. Die Oxforder *intelligentia spiritualis* eroberte die Welt unter dem Banner *Oxfordian Fallacy*, um die göttliche Komödie der Furien und Dante zu vollbringen. Am Ende des modernen Kreuzzuges stehen zuerst der Tod des modernen Gottes und dann die Vernichtung der Person in den Vernichtungslagerns des Nazismus und des Stalinismus. Dem europäischen Gulag gingen indes die anonymen Massaker voraus, welche von den europäischen Kolonisatoren in Afrika und in Asien begangen worden waren. In der gegenwärtigen Epoche degenerierte der moderne Wille zum individuellen, von allen Seiten manipulierten psychologischen Narzissmus, da der postmoderne Träger dieses nihilistischen Willens lediglich durch den Selbsterhaltungstrieb determiniert wird. Der vom Trieb gelenkte instrumentelle Verstand treibt die künstliche Intelligenz an und verwandelte die modernen Ideen und Ideologien in ein mediales Kabarett, welches durch die von einem Promille der korporativen Illuminaten gesteuerten so genannten „sozialen Netzwerken“ betrieben wird. Diese globale Paranoia ist bereits rein digital in Form des Datenbank-Clouds gegeben. Diese letzte Form des *locus specierum* und der planetaren *memoria* des einen Promilles der Menschheit enthält in nihilistischer Gestalt von Einsern und Nullen die Identität von allen. Diese Art von Paranoia wiederum hat einen mystischen Charakter, weil sie von der mythologischen Wolke des digitalen Wissens, das global und online geteilt wird, verschleiert wird.

Der von Olivi hypostasierte moderne Wille wurde zum Körper des modernen States und begründete eine neue politische Realität. Eine Generation nachher errichtete der Laie Marsilius von Padua den souveränen Willen des Volkes hinter die Grundlage der politischen Macht (*Defensor pacis*, 1324). Der postmoderne Hobbes unifiziert diesen mystischen Staatskörper zur Gestalt des totalitären Leviathan. Der postmoderne Staat wird aufgrund des voluntaristischen Vertrags der atomaren Individuen gegründet, weil diese Individuen den globalen Krieg alle gegen alle führen. Diese nicht weiter teilbaren atomaren Substanzen sind in Hobbes‘ mechanistischen Modell auch nicht weiter teilbare Träger des Selbsterhaltungstriebs (*subiectum*). Durch Hypostasierung, Konkretisierung und Individualisierung des Selbsterhaltungstriebs entstand das moderne politische Subjekt, welches eine neue Gründung des Staates durch die Gesellschaftsverträge des 17. Jahrhunderts begründet. Zum neuen politischen *scibile* wurde das unveräußerliche Rechtauf biologisches Überleben, welches die Epoche des liberalen Humanismus begründete. Aristoteles als letzter Klassiker der griechischen politischen Philosophie wäre schockiert, dass ein tierischer Lebenswille das Fundament des modernen Staates und der Menschenrechte bildet. Der moderne Fortschritt ist jedoch unaufhaltsam. Die Postmoderne knüpfte auf schöpferische Weise an die Auffassung des Menschen als spezifischer Leiche in der Auffassung der *Modernorum* an. Der Weg des auf der individuellen Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) begründeten Liberalismus wurde von Hannah Arendt in ihrem bekannten Essay *What is Freedom* (Arendt 1961) gedeutet. Dieser Essay hat den epochalen *Irrtum* der postmodernen politischen Freiheit klar dargelegt. Diese beruht auf der liberalen Auffassung des subjektiv freien Willens, welcher zum ersten Mal bei den Stoikern und in den Briefen des Apostels Paulus aufscheint. Noch dazu, die Analyse des Totalitarismus bei Arendt hat die Illusion des nihilistischen westlichen Liberalismus dargelegt. Die Idee der modernen Gleichheit des politischen Subjekts wird auf der Theorie der objektiven Wahrheit (*coaequatio*) bei Rufus begründet (OBJ II, Kap. 3.3.2). Die als abstrakt aufgefasste menschliche Natur begründete Idee der Menschrechte erzeugte ein neues Seiendes der dritten Art. Die Geschichte dieses postmodernen, außerhalb der politischen Macht des Staates gestellten liberalen *scibile* endete mit den nach dem ersten Weltkrieg aus den Trümmern der Welt hervorgegangenen Vernichtungslagern. Der Mensch wurde in der Epoche des technischen und politischen Nihilismus als Pechams *totum virtuale* definiert. Daher endete er in den von Beamten mit der totalitären Form des Gewissens geführten Vernichtungslagern. Diese Beamten erfüllten die technokratischen Anweisungen der objektiv gültigen Ideologie. Arendt beschrieb genau den totalitären Prozess nach dem Ersten Weltkrieg. Aus der Weltlosigkeit der modernen Leute wurde zuerst ein bürgerlicher Heimatloser ohne Staat und ohne Heimat, welcher schließlich als anonyme Nummer im Vernichtungslager endete.[[354]](#footnote-354) Arendt ging von der aristotelisch aufgefassten politischen Freiheit aus und sie lehnte das Konzept des *liberum arbitrium* nach stoischen Epikur und den modernen Liberalen resolut ab. Deren Auffassung der Willensfreiheit beruht auf dem nicht existenten Individuum der Neuplatoniker und später der Porretaner. Dadurch entsteht lediglich ein Simulakrum der politischen Freiheit, welche nach Aristoteles durch gemeinsames öffentliches Handeln der Bürger in der Polis herausgegeben wird. Die moderne Metaphysik erschuf einen spezifischen Träger der eigenen Ideen, und diese politische Subjekt–Leiche produzierte objektiv die kriegerische und totalitäre Welt des 20. Jahrhunderts. Heute haben wir andere Formen dieser Ideologie, aber dasselbe wahnsinnige nihilistische Subjekt, das sie ausführt. Der auf der Pluralität der Substanzen im Menschen beruhende zweite Averroismus machte aus dem ursprünglichen *homo sapiens* auf allen Seiten einen modernen Schizophrenen. Die letzte Form dieser Schizophrenie zeigen die gegenwärtigen medialen Manipulationen. Hinter der globalen Schattenwelt der Simulakren verbergen sich der irrationale wirtschaftliche Neoliberalismus, die Zerstörung der menschlichen Persönlichkeit und die globale Erwärmung, die mit dem Massensterben der biologischen Arten einhergeht.

## 5.1 Entstehung des kapitalistischen Subjektes (Petrus Olivi)

Die Hermeneutik muss die Gründe finden, warum war es notwendig, die ganze Welt durch Waffen und Kapital zu kolonisieren, um zum neuen *totum virtuale* für demiurgische Aktivitäten der postmodernen Illuminaten zu werden. Die erste Welle der Eroberung der Welt verlief in Spanien, wo Suárez die moderne Metaphysik auf die erste Ontologie umgestaltete (*Disputationes metaphysicae*, 1597). Die dortige Scholastik erschuf die erste rationale Theologie der Moderne als *metaphysica specialis*, welche der univoken *metaphysica generalis* untergeordnet war. Die reale Sache wurde zu einer objektiven „*res*“ und erhielt eine subjektive Bestimmung aufgrund der zweifachen Herrschaft des menschlichen und göttlichen Demiurgen. Die Moderne erhielt die erste Form des Pragmatismus, indem sie die ungehorsame und kontingente Realität der ersten Substanzen durch den modernen Gott als ontotheologischen Produzenten der objektiven Realität ersetzte. Bonaventura schuf das moderne westliche Narrativ des objektiven Sinns des Seins, das zur Grundlage des künftigen Kapitalismus wurde. Der Appetit der primären mythologischen Materie braucht eine ebenso gegebene mythologische Form, damit die Welt seine wahre Natur findet. Der menschliche Demiurg übernimmt dieselbe zivilisatorische Aufgabe. Sein kapitalistischer Appetit als Geber demiurgischer Formen und als Reformer nahm die ganze Welt als objektiv bestimmten, um ein Objekt modernen Manipulationen zu werden. Bonaventura und seine Schule stellten die Theologie als einen kausalen Nexus der Wissenschaft dar, der im Rahmen des neuen Mittelglieds des deduktiven Syllogismus (*hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica*; Kap. 4.1.2) gemacht wurde. Wissenschaftlicher Beweis begründete die moderne Scientologie des Westens. Ontotheologische Spekulationen sind zum ersten wirklich modernen ideologischen Fundament der westlichen modernen Wissenschaft geworden. Die erste Substanz wurde zur objektiven Unwahrheit, welche der Verstand mit Hilfe einer geeigneten Regel und durch Einsetzung des demiurgischen Willens überwinden muss. Durch diese Assimilation der im objektiven Modus des *dativus possessivus* geschaffenen Welt ist die Beherrschung des Reiches von *tertium ens* zu einer vorrangigen Aufgabe (πρᾶγμα) des göttlichen oder menschlichen Subjekts geworden. Vor der Entdeckung des geografischen Amerikas musste die Moderne die mythologische Welt des modernen Geistes entdecken. Es geht nicht um die Gnosis der Manichäer, weil die neu entstandene Objektivität der christlichen Illuminaten die Materie positiv begreift, und zwar im Rahmen des von Augustinus verteidigten Wertes der Schöpfung. Bonaventura erschuf in Anknüpfung an Anselm und an die Porretaner ein ontotheologisches Konzept des Seienden, welchem in der kommenden Generation eine epochale Wirksamkeit zuteilwerden sollte. Rufus‘ Terminus „*inoboedientia materiae*“(OBJ II, Kap. 3.3.2) öffnete den zu Bonaventura und zum gegenwärtigen Kapitalismus führenden Weg. Die ersten Modernisten des lateinischen Westens entwickelten die objektive Ontotheologie als die Jakobsleiter des modernen Geistes, auf der man auf- und absteigen kann, vom modernen Gott zur objektiven Welt. Bonaventuras Ontotheologie zeichnet die anschließende Epoche des Barock mit dessen charakteristischen gegenläufigen Zügen vor (Kalista 1982). Die Mystik des Geistes stand gegen fanatischen Hunger der spanischen Kolonisatoren nach Gold. Die mystische Körperlichkeit, die als *materia spiritualis* gegeben ist, stand gegenüber dem massiven menschlichen Körpers und massiven Gebäuden. Der Schwindel der Unendlichkeit des Raumes der Erde begegnete dem göttlichen Kosmos, der im Modus der *materia prima* konzipiert war. Die Majestät des Todes als Übergang der Seele in die Ewigkeit stand gegenüber dem geschmückten Leichnam unter dem barocken Altar. Der autoritäre Antritt der Moderne kann adäquat durch das marxistische Konzept der Moderne als eines Kulturhegemons (*egemonia culturale*, A. Gramsci) sowie durch das soziologische Konzept der relativen Utopie analysiert werden (*relative Utopie*, K. Mannheim).[[355]](#footnote-355) Die in der gnostischen Rolle der *intelligentia spiritualis* auftretenden mystischen Illuminaten prägten eine neue Auffassung der Welt durch die Kulturhegemonie der philosophischen Fabulierungen, Sophismen und der mit der Mystik verbundenen biblischen Ontotheologie. Der Hunger nach Neuigkeiten lässt sich nicht aufhalten und die Moderne erschafft durch ihr Wesen ein eschatologisches *novissimum*, welches durch den Tod des modernen Gottes und der klassischen Weisheit gegeben ist. In der objektiven ontotheologischen Form der von Mannheim definierten relativen Utopie bekommt es die Rolle des zweiten Schöpfers, was die grundsätzliche Dynamik der reformatorischen und aufklärerischen Postmoderne erschafft. Seit dem Sieg der *via Modernorum* im Jahre 1277 existiert nur eine univok gegebene Wahrheit des modernen Verstandes, was auf den objektiven Nihilismus der zeitgenössischen Rationalität hinweist. Diese ist als instrumenteller und als virtueller Kriegszustand mit der dazugehörigen „totalen Mobilmachung“(E. Jünger) aller menschlichen und anderen planetaren Quellen gegeben. Die Fluidität der Sexualität und des virtuellen Körpers ist mit der Fluidität verbunden, die online durch soziale Netzwerke und manipulierte „Humanressourcen“ auf globaler Ebene hergestellt wird. Der Appetit des Demiurgen nach einer objektiven Form fand in der neuen geschichtlichen Konstellation einen entsprechenden Appetit der primären Materie. Alle notwendigen philosophischen Bedingungen waren erfüllt, damit die erleuchteten Conquistadores die Kreuzzüge des Mittelalters wiederholen konnten. Die neue Weltanschauung erforderte für die Befriedigung des formalen Appetites der Moderne auch eine allgemeine Eroberung der entsprechenden globalen objektiven Materie, d. h. des Gebietes der Neuen Welt. Es führte zu einer Expansion des spanischen Reiches. Die zweite Welle der Eroberung der Welt trat im objektiv reformierten kapitalistischen England ein. Die global veranlagten Illuminaten gingen vom akademischen Oxford in Finanzzentrum *City of London* über. Es beherrschte das koloniale Paris auf ähnlich effektive Weise, wie das porretanische Oxford die aristotelische Rue du Fouarre beherrschte.

Die Hermeneutik hat gezeigt, dass das Ringen um die Einheit des Subjektes im Rahmen der Deutung des Intellektes zwischen Siger und Aquin in der Schule des ersten Averroismus durch den Streit um die Ipseität oder die Identität der Person ihren Widerhall fand. Die formale Identität der Person in der Auffassung Thomas von Aquins siegte gegen die von Siger von Brabant verteidigte phänomenologisch und existenziell gegebene Ipseität. Die durch den Akt der Existenz gegebene Ipseität wurde erst in Heideggers Auffassung des *Daseins* rehabilitiert; da aber steht sie bereits außerhalb der klassischen Metaphysik. Im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts entstand durch die Synthese des Semiaverroismus aus der Schule des ersten Averroismus (Aquin, Aegidius) und aus allen möglichen Strömungen des zweiten Averroismus eine neue Form der Metaphysik, welche auf der Objektivierung des Willens und der Intentionalität basierte und von den *Moderni* in die hypostasierten Seienden der dritten Art projiziert wurden (*universalia in rebus*). Die moderne *operatio* befindet sich in den zwei Etagen der Produktion. Der moderne Demiurg (der menschliche und auch der göttliche) erkennt direkt beide Etagen seines Wirkens, weil er sie im Rahmen des zweifachen Aktes der freien Schöpfung erkennt. Das primäre Sein beider Agenten wird nach der scholastischen These „*operatio sequitur esse*“ determiniert. Der essenzielle Träger dieser Tätigkeit (*subiectum*) bestimmt sie nach *Oxfordian Fallacy* und demiurgische Kausalität wird als sein subjektiver *actus essendi* gegeben. Aus der in der Realität gegebenen aktuellen Kausalität wurde die potenzielle schöpferische Idee im universell-objektiven Modus „*in artificialibus*“prädizierten göttlichen oder menschlichen Denken. Das System der zwei Regeln und der zwei demiurgischen Subjekte respektiert den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Schöpfer und der abgeteilten Schöpfung. Die Regeln der Schaffung des Seienden sind ebenfalls auf zweifache Weise gegeben. Entweder sind direkt im göttlichen Denken gegeben oder werden natürlich durch den aufgeklärten menschlichen Intellekt betrachtet. Die menschliche Intentionalität entspricht analogisch der demiurgischen Intentionalität des Schöpfers. Die Ontotheologie der *Modernorum* verwandelte sich in absolute göttliche Psychologie, was die Agonie des anthropomorphen Gottes in der Postmoderne einleitete. Die Intentionalität wurde in einer demiurgischen und absoluten Weise konzipiert, in der Ordnung einer reinen logischen Möglichkeit, die in einer eindeutigen Weise für den modernen Gott und den Menschen gemacht wurde. Die Ontotheologie eröffnete eine neue Etappe der Verfinsterung der ersten Substanzen. Das Subjekt wurde in der Auffassung des zweiten Averroismus und des aristotelischen Semiaverroismus zur Vielheit der Substanzen oder Formen. Diese sind auf der vergeblichen Suche nach der Einheit des auf diese Art und Weise gespaltenen Subjektes. Die archaische Hermeneutik und die Archäologie erforschen das ursprüngliche Ereignis, wo die Verbindung aus der göttlichen und der menschlichen Intentionalität stattfand. Diese mythologische Vereinigung (*copulatio*) schuf die objektive Psychologie des modernen göttlichen Demiurgen. Das neue Seiende der dritten Art erhielt dank der Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Intentionalität eine absolute, voll von der realen ersten Substanz getrennte Grundlage. Der erleuchtete Intellekt der Illuminaten vollzog dieses epochale *opus magnum* der sophistischen Alchimie, indem es sich im Modus der demiurgischen *coniunctio* mit der modernen göttlichen Intentionalität und Intelligenz sowie dem göttlichen Willen verband. Durch diese objektive *copulatio* des modernen Gottes und des Menschen wurde der Stein der Weisen auch objektiv gefunden, was der heutige Zustand des Denkens und der Welt und verständlicherweise auch der unausweichliche Tod des modernen Gottes belegt. Unter der Führung der Göttinnen des akademischen Chaos lehnte die Moderne Dantes göttliche Komödie ab, die durch das Denken von Siger bestimmt wurde, und schuf eine völlig originelle Tragikomödie. Die moderne Rationalität, die auf der objektiven Kopulation von zwei subjektiv gedachten *tertium ens* beruht, ist nichts anderes als der Cargo-Kult der verrückten Moderne. Dank dieses mythologisch-obsessiven und modern-neurotischen Wiederholungszwangs der objektiv hergestellten Identität der nicht existierenden Welt werden die Orgien (*conferentia*) der akademischen Unfruchtbarkeit durchgeführt. Sie imitieren objektiv die archaischen Fruchtbarkeitskulte, welche auf der Grundlage der natürlichen Ordnung standen. *Corruptio optimi pessima.*

Die Wege von der Geschichtlichkeit des lateinischen Westens zur Geschichte des lateinischen Westens werden in der Auslegung der hermeneutischen Existenziale aufgrund des *dativus obiectivus* aufgezeigt (kap. 4). Die Veränderung der Matrix der epochalen objektiven Dative zeigt, dass Olivi das nihilistische Stadium der Metaphysik eröffnet hat, welche auf dem neu definierten Subjekt fußt. Die Entstehung des Trägers des hypostasierten Willens hat einen grundsätzlichen Charakter, weil sie die gesamte Matrix der Objektivität verwandelt. Die neue Form des *dativus obiectivus* schickt die Moderne auf den Weg des metaphysischen Nihilismus. Damit sich der verlorene Sinn der ersten Substanz wiederfindet, müssen der moderne und der postmoderne Demiurg ebenso wie Descartes die objektive Welt *ex nihilo* erschaffen. Der Demiurg muss die Welt objektiv im Modus „*semel–semper*“denken. Nach dem zitierten Avicebron sind Materie und Form in ihrer realen Existenz das Produkt des demiurgischen Willens. Das objektive *factum* der neuen Form tertium ens wird als die Potenz des demiurgischen Subjekts (*dativus auctoris*) definiert. Das objektive Sein wird also durch die intime und freie Form des demiurgischen Willens des neuen Subjekts angeeignet. Die in ein objektives Simulakrum verwandelte Welt hat eine neue Form des *dativus auctoris* geschaffen. Das westliche Subjekt wurde zum Sitz der freien Intimität des Willens (Ge-Stell). Der subjektive Wille bleibt, wie der moderne Gott, in seiner unantastbaren demiurgischen Freiheit. Es ist durch das *factum* des intimen freien Willens von seinem Produkt getrennt, genauso wie der moderne Gott von seiner objektiven Schöpfung abgetrennt wird. Die neue Auffassung des Willens veränderte die ontotheologische Struktur der modernen Metaphysik. Dem zitierten Avicebron zufolge wirkt der Wille auf der Ebene der Materie und der Form als eine zusätzliche Kraft, die einen ontologischen Status erhält. Es entstand eine voluntaristische Struktur des Seienden, dessen Sinn im Hinblick auf den freien göttlichen und menschlichen Demiurgen als absolutem Formengeber etabliert wird (*dativus finalis*). Beide Dative (*auctoris, finalis*) prägten den demiurgischen Willen in der Weise, dass er das kapitalistische System der universalen Ausbeutung etablierte. So entstand eine neue Anschauung der Totalität des Seienden. Es ist zu einer sekundären Modalität geworden, die in erster Linie vom kapitalistischen Subjekt bestimmt wird (*dativus modi*). Die erste Version dieses *dativus modi* ist durch das Drama des freien Willens im Rahmen der Heilsgeschichte gegeben, die von Martin Luther grundlegend reformiert wurde. Die neue Modalität der Theologie stellte eine ernsthafte Herausforderung für den Katholizismus dar, in dem das Heil durch kirchliche Institutionen vermittelt wird. Die Möglichkeit der Erlösung ist immer gegeben, weil die menschliche Sündhaftigkeit und die göttliche Gnade Hand in Hand gehen. Diese beiden Grundtatsachen des neuen modalen Dativs beziehen sich grundsätzlich auf das moderne Subjekt, das sie in Form von Rufus′ *potentia substantialis* versteht. Die neue Form der Metaphysik des Willens und der objektiven Sicherheit der Erlösung bekam den neuen Modus der einen Erlösungswahrheit. Luthers Reformation annullierte das ontotheologische System des mittelalterlichen modernen Katholizismus als metaphysisch und theologisch unnötigen Ballast (*dativus incommodi*). Die ursprüngliche Unwahrheit der Objektivität wurde als *genitivus subjectivus* in Rufus′ Begriff „*species obiecti exsistentis*“festgelegt. Die verborgene Wirkung der modernen Metaphysik bestand in der objektiven Unwahrheit des zeitgenössischen Nihilismus, der sich auf die wissenschaftlich und technisch gegebene westliche Wissenschaft stützt. Ihre Errungenschaft ist der Sieg der instrumentellen Rationalität, die totalitäre Systeme und zwei Weltkriege hervorgebracht hat. Deren Vollendung ist durch den gegenwärtigen Sieg der instrumentellen Rationalität gegeben, welcher im Zeitalter der postmodernen Demokratie und Wahrheit eine weiche Totalität von einem Prozent und heute nur mehr von einem Promille der globalen Plutokraten inthronisierte. Nach der Dämmerung des Platonismus nach Nihilistismus von Nietzsche, es folgte die Ära der postmodernen Leere und die Dämmerung der Verpflichtung (Lipovetsky 1983, 1992). Die abschließende Matrix beschreibtdas objektive *Hexaëmeron* der modernen Welt. Man muss die Entstehung dieses modernen Subjektes des lateinischen Westens und des zweiten Beginns der Metaphysik deuten. Die Hermeneutik der Objektivität muss das Ende der westlichen modernen Metaphysik mit ihrem Anfang verbinden, der auf Porphyrios′ Werk *Isagoge* zurückgeht. Die Verbindung aus erstem und zweitem Averroismus begründete die Objektivität der *Modernorum* aus Richtung des intimen Willens des Subjektes. Die Ipseität des Menschen bestimmt nach Sigers meisterhafter Interpretation des Averroës die grundlegende phänomenale Einheit der Person. Die klassische Metaphysik folgt dem Weg des metaphysischen Dativs (*dativus metaphysicus*) anstatt den Simulakren des objektiven Dativs (*dativus obiectivus*). Die Donation des Sinns des Seienden aus der Richtung der realen Welt der ersten Substanzen gibt die grundlegende kategorische Prädikation der Person. Olivi folgte Siger in einer völlig sophistischen Weise. Er nahm Sigers Begriff „*homo ipse intelligit*“, schuf aber eine neue Form der essentialen Identität. Der neue „*actus essendi*“ wurde in den menschlichen Willen gelegt, der den Grundcharakter des „*ipse*“ erhielt. Der mystische und praktische Franziskaner Olivi stellt in der Schule des zweiten Averroismus einen ebenso begabten und originellen Philosophen vor, wie der Oxforder Rufus von Cornwall war. Olivi ist der erste Denker des Westens, welcher den substanziell aufgefassten Willen als Seiendes der dritten Art konzipierte. Die Philosophie von Augustinus und Avicenna erhielt den völlig modernen und damit subjektiven Charakter. Das neue Ereignis des Seins des Seienden wurde durch die Metaphysik des Willens etabliert. Durch die Umwandlung aller grundlegenden Existenzialen des *dativus obiectivus* setzte sich die Geschichte des Westens durch das von Bonaventura und Olivi begründete kapitalistische Subjekt fort.

### 5.1.1 Modernes Subjekt und materielles Gedächtnis

Die Hermeneutik erforscht zunächst das Phänomen des Willens, der zu einer neuen Seinsform der dritten Art geworden ist und bis heute eine entscheidende Rolle spielt. Die erste Form des modernen Subjekts als Substrat der Erkenntnis, die im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* (Rufus, Bonaventure, Kilwardby, Pecham) ausgearbeitet wurde, entstand in 1230–50. Die erste Welle des Modernismus brachte jedoch kein vollwertiges modernes Subjekt hervor, das mit einem freien Willen ausgestattet war. Im folgenden Jahrzehnt veränderte Bonaventura Rufus′ Träger des Konkreten und der Individualität in eine neue Form. Bonaventura stellte das moderne Subjekt auf eine biblische Grundlage, um es als einen höchsten Produzenten des Seins zu begreifen. Die freie Intentionalität des göttlichen und menschlichen Akteurs wird zur höchsten Quelle der demiurgischen Aktivität. Ein solches Subjekt existierte jedoch als Simulakrum der Realität, und die gebildeten Aristoteliker hielten es für reine Dummheit. Das moderne Subjekt setzte sich aus zwei oder drei Substanzen der dritten Art zusammen, die zudem in einem inneren Konflikt standen, da sie einen unvereinbaren Charakter des *tertium ens* enthielten. Das neu begründete Subjekt des Westens belichtet das Seiende aus Richtung der reinen Möglichkeit. Bonaventura ist der Vater des modernen demiurgischen Subjekts, aber er hat nicht dessen objektive metaphysische Form geschaffen. Seine Hauptaufgabe bestand darin, die Kritik aus der Schule des ersten Averroismus zum Schweigen zu bringen. Im Gegensatz zu Kilwardby, Bonaventura und Pecham verstand Olivi richtig, dass die franziskanische Schule eine angemessene philosophische und theologische Antwort auf die von Siger in seinen Kommentaren zu *De anima* formulierte Herausforderung der existentiell verstandenen Ipseität geben musste. Die Determinierung des Subjektes durch den essenziell und habituell gegebenen und im Modus der Ipseität erfahrenen Willen öffnete den Weg zur anthropozentrischen Metaphysik. Die grundsätzliche Umwälzung trat nach dem Jahr 1270 ein, da alle fähigen Artisten in Paris die Debatte zwischen Siger und Aquin studierten, welche auf Grund der unterschiedlichen Auffassung der Einheit der Person und des Intellektes entbrannt war (*homo ipse intelligit*, Kap. 4.5.3). Die Neudefinition des Subjekts nach der Ipseität von Siger hob die These des Thomismus und des zweiten Averroismus auf, die die Person oder den Intellekt im Rahmen der Substanz oder einer Hypostase der dritten Art definierten. Sigers Lehre über die Einheit der Person bestimmte im Rahmen der existenziellen Ipseität die Lichtung von Wahrheit und Unwahrheit für nachfolgende Epochen. Sowohl Dante als auch Olivi nahmen es auf. Dante erschuf in der Schule des ersten Averroismus eine neue Einheit der Menschheit im Rahmen der gerechten Herrschaft des universellen, von der kirchlichen Macht des Papstes getrennten Monarchen. Im Geiste des zweiten Averroismus legte Olivi die Grundlagen für eine neue Pluralität im Rahmen des neu entstandenen Kapitalismus. Sein demiurgisches Subjekt wurde im Modus eines äußerst effizienten Simulakrums geschaffen. Dieses neue *tertium ens* begründete eine Geschichte des Westens, die durch ständige Eroberungen und Ausbeutungen aller Art gekennzeichnet war.

Die wichtigsten Texten zur Umwandlung des Willens in den epochalen Beweger des Westens finden wir in Olivis Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*) aus den Jahren 1277–83. Olivis philosophisches Denken erscheint in diesem Kommentar auf eine ursprüngliche Art und Weise. Es wird nicht deformiert durch die späteren, Retraktationen, welche auf der Grundlage der Angriffe und der nach dem Jahr 1283 eröffneten Inquisitionsprozesse gegeben sind, und offenbar auch nicht durch die von seinen Schülern durchgeführten redaktionellen Bearbeitungen seiner Schriften. Deren Bearbeitungen kennzeichneten seine späteren philosophischen Schriften, namentlich das Werk *Summa quaestioneum super Sententias* (ca. 1294–95). Olivis philosophisches Ringen um die neue Gestalt der Subjektivität ist schon objektiv erforscht und in die Genealogie des Subjektes im Kontext des Denkens des 13. Jahrhunderts eingefügt (Putallaz 1991, Boulnois 2007). Die Geburt des modernen Subjektes im Werk *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* ist besonders in den Quästionen 57 und 58 enthalten, wo wir die Originalauffassung des postmodernen Trägers des Willens finden. Diese Definition des neuen Willenssubjekts begründete das irrationale kapitalistische Subjekt des Westens. Die zeitgenössischen Analysen beider Quästionen konstatieren Neuurheberschaft Olivis gegen die vorausgegangenen Theorien des Willens, z. B. bei Aquin.[[356]](#footnote-356) Der aufgeklärte Franziskaner nahm den Willen aus dem Determinismus des Verstandes heraus und machte aus ihm eine autonome Quelle der Selbstreflexion und der primären Aktualität. Olivi lehnte die Lehre der *sequaces Aristotelis* aus der Schule des ersten Averroismus als Häresie ab. Seine Scheidung vom ersten Averroismus war absolut grundsätzlicher Natur. Sie betraf nicht nur die Philosophie, sondern auch das Wesen dessen, was dieser Franziskaner als authentische christliche Lehre begriff. Die aristotelische Auffassung des Erkennens im Rahmen der Rezeption des Intellektes als *tabula rasa* ist für Olivi inakzeptabel. Der Intellekt wird voll in das augustinische Schema des zweiten Averroismus eingefügt. Der Sinn des Seienden wird durch die Belichtung von hinten gegebenen. Der Intellekt abstrahiert die externen objektiven Spezies im Rahmen der avicennischen *denudatio* und speichert die erkannten Speziesin der augustinischen Form des Gedächtnisses (*memoria*). Die Versammlung der objektiven Spezies im passiven Intellekt als *locus specierum* bildete die Grundlagen für heutige Datenbanken. Im Schema des zweiten Averroismus werden die Spezies im Gedächtnis als Seiende der dritten Art determiniert. Aus dem Gedächtnis nimmt sich der *intellectus agens* diese Spezies und arbeitet aktiv mit der memorial aufbewahrten Essenzen. Olivi determiniert den Intellekt lediglich im Rahmen des *intellectus agens*. Die rezeptive Rolle des *intellectus possibilis* wird im zweiten Averroismus vom als *locus specierum* definierten augustinischen Gedächtnis ersetzt. Der zweite Averroismus ersetzte die Rezeptivität mit dem Reservoir der univoken Bedeutungen des Seienden (*scibile*). Die Existenz der *scibilia* wird an die spezifische Art des neuplatonischen Gedächtnisses gebunden. Die Aufbewahrung der objektiven Fakten (siehe die Mythopoetik diesen *facere*) bestimmt sowohl die moderne Identität des Menschen als auch die gegenwärtige Form der westlichen Zivilisation im digitalen Modus des *cloud computing*. Die im Gedächtnis aufbewahrten objektiven Spezies gewinnen dadurch einen essentiellen Charakter. Der aktive Intellekt oder die an die Datenbank angeschlossene künstliche Intelligenz arbeiten dann mit den auf diese Art und Weise gesammelten objektiven „Fakten“. Die Moderne und die Postmoderne ersetzten im Zeitalter der Verfinsterung der ersten Substanz die aristotelische Verbindung „körperliche Sinne – immaterieller Intellekt“ durch das neue gnoseologische Paar „objektives Gedächtnis – aktiver Intellekt“. Die Identität des Denkens und des Subjektes ist nicht durch die Realität der ersten Substanz gegeben, sondern durch das Gedächtnis als Thesaurus der erkannten und gehaltenen Spezies. Die Welt der ersten Substanzen kann vergehen, doch nie der Thesaurus der objektiven Bedeutungen. Der moderne Gott ist der höchste Verwalter dieser objektiv wertvollen Datenbank geworden. Dadurch entstand ein neuer *ortus scientiarum*, wo der gegenwärtige Schatz des westlichen Denkens und der westlichen Wissenschaft aufbewahrt wird. Da das moderne Erkennen auf Grund von *Oxfordian Fallacy* von der ersten Substanz im metaphysischen Modus *absolute* getrennt ist, hat der Schatz der objektiven *scibilia* in den Cloud-Datenbänken einen absoluten Wert. Der Prozent und der Benutzer der auf diese Weise angesammelten objektiven Realität ist das moderne schizophrene und selbstbewusste Subjekt. Seine Selbstreflexion, d. h. der hypostasierte *intellectus agens* arbeitet mit objektiven Spezies aus dem Gedächtnis im Modus des Prozessors und *Random Access Memory*. Die Definition der Person wurde auf die Verbindung einer solchen Art von objektivem RAM-Gedächtnis und dem aktiven (d.h. objektiv verarbeitenden) Intellekt reduziert. Wenn das moderne selbstreflexive Gedächtnis, das im modernen augustinischen oder postmodernen Modus von Locke ausgearbeitet wurde, in irgendeiner Weise versagt, dann hört das postmoderne Subjekt auf, ein verantwortliches Individuum zu sein und endet in der Psychiatrie oder Geriatrie. Das Gleiche geschieht im globalen Maßstab mit dem digitalisierten Wissen. Olivi bestätigte den von Rufus gegebenen modernen Trend. Rufus hatte sich als erster Modernist bemüht, die äußerliche Realität für das Erkennen einzuklammern. Das folgende Zitat bestätigt das Aufkommen eines objektiven Gedächtnisses, das mit der ersten Art des postmodernen Subjekts verbunden ist.

„Ins Gedächtnis legen wir die Spezies, welche der Intellekt wahrnimmt und sie als Objekte des Erkennens aufnimmt (*ad sua objecta*). Das Gedächtnis vereinigt sich nämlich mit dem Intellekt (*convenit tamen memoria cum intellectu*), indem es diese intelligiblen Bedeutungen aufbewärt (*in susceptibilitate expressionum intellectualium*).“ [[357]](#footnote-357)

Der Intellekt arbeitet im immateriellen Modus (*inmixtus*) als selbsttätige Form, die im Gedächtnis gespeicherte sinnliche und intellektuelle Inhalte als Materie aufnimmt. Deshalb ist der moderne Intellekt der objektive *intellectus materialis*. Die neue mythologische Bestimmung des rezeptiven Intellekts verläuft bis heute im Modus des universellen Hylemorphismus (*ex forma et materia ipsius*). Da der materielle Intellekt eine hypostasierte Substanz der dritten Art ist, ist er auf seine Weise auch aktuell (*intellectus constituitur una potentia in se ipsa operativa*). Die früher für den *intellectus possibilis* vorbehaltene passive Rolle wird nun vom augustinisch aufgefassten Gedächtnis gespielt, welches durch den Akt der Rezeption die sinnlich und auch intellektuell erkannten Speziesaufbewahrt (*memoriam ... in susceptibilitate expressionum intellectualium*). Olivi bezeichnet diesen Intellekt als materiell; aber nicht deswegen, weil er die Speziesaus den Sinnen aufnähme. Diese Quasi-Substanz hat an und für sich einen hylemorphischen Charakter durch die im Gedächtnis gespeicherten Spezies, welche eine Materie der dritten Art bilden. Das objektive Seiende entsteht durch die Intention des aktiven Intellektes hin zu den Spezies(*ad sua objecta*), welche im als *intellectus materialis* definierten Gedächtnis abgespeichert werden. Der Intellekt ist spirituell-materiell, weil er mit dem modernen Gedächtnis ein Ganzes bildet, ebenso wie der heutige Computerprozessor und dessen RAM-Speicher. Der aktive Intellekt aktualisiert dann die passiv im Gedächtnis abgespeicherten objektiven Spezies (*species illas ad quas conspiciendas convertitur intellectus*). Dadurch ist eine neue Form des universellen Hylemorphismus gegeben, welcher die aktive und die rezeptive Komponente des Erkennens in der Seele miteinander verbindet. Die Quasi-Materialität des Gedächtnisses ergänzt die avicenistische Definition über den Intellekt als hylemorphischer Zusammensetzung, welche an und für sich aktiv und passiv ist (Kap. 4.1.2). Olivi verband durch das moderne Simulakrum des Gedächtnisses als eines Seienden der dritten Art aufs Neue den tätigen und den rezeptiven Intellekt miteinander. Dadurch wurde die aristotelische Lehre über die durch Abstraktion von den sinnlichen Dingen gewonnenen sinnlichen und intellektuellen Spezieshinfällig. Es gibt avicennische *denudatio* der zuvor gegebenen und im spezifischen intellektuellen Reservoir abgespeicherten Formen. Das Erkennen basiert auf dem grundsätzlich unterschiedlichen Statut der Spezies und des Intellektes als im ersten Averroismus. Das Gedächtnis überhöht die sinnliche gegebene Spezies, indem es ein größeres Maß an Universalität erreicht. Olivis hält an der universellen und immateriellen Spezies getrennt von der sinnlichen oder materiellen Veränderlichkeit fest (*ex multitudine specierum quae sunt im memoria imaginaria distincte et inconfuse*, ibid, p. 503). Die Bestimmung des Gedächtnisses und der Spezies als materieller Pseudo-Entitäten geht vom universellen hylemorphischen aus und definiert die Materie in zwei gestalten. Das Gedächtnis beinhaltet als seelische Fähigkeit des Menschen zwei Arten der Spezies: Die einen sind unklar (sinnlich) und die anderen klar (objektiv) gegeben. Die Materie der dritten Art unterscheidet eine höhere Form der *memoria* vom sinnlich angelegten und animalischen Gedächtnis. Olivi verfügt über keine zweifache Intentionalität, sondern über einen zweifachen Abdruck der Form in der Materie. Dann gilt, dass die rezeptiven Potenzen (*potentiae sensitivae*) in zwei Formen der Materie gegeben sind.

„Im Menschen ist es anders, weil die erwähnten Potenzen eine zweifache Materie besitzen, die spirituelle und die materielle. Wenngleich unsere seelischen Fähigkeiten prinzipiell in der spirituellen Materie (*principalius existunt in sua materia spirituali*) sekundär in körperlicher Materie existieren, sind sie dennoch aktuell und spezifisch in der spirituellen Materie und erst sekundär in der realen Materie gegeben. In der spirituellen Materie sind sie nicht getrennt gegeben (*absolute*), sondern werden geordnet und mit der körperlichen Materie verbunden (*habent ordinem et colligantiam ad materiam corporalem*).“ [[358]](#footnote-358)

Die Vielheit der Substanzen im Menschen bedeutet, dass der Akt der Seele und des Körpers sich auf zwei unterschiedlichen Substraten abspielt (*potentiae habent duplicem materiam*). Das Erkennen und die Determinierung der Speziesverläuft im neuplatonischen Szenarium con den höheren Formen zu den niederen (*principalius existunt in materia spirituali, secundario vero in corporali*). Die Existenz dieser Speziesmuss aus der Perspektive des zweiten Averroismus als Übergriff der höheren Form auf die niedere begriffen werden (*exsistunt*). Der von der Exemplaria und dem Gedächtnis erleuchtete Intellekt erkennt die Welt der ersten Substanzen durch die Verbindung (*colligantia*) mit den objektiven Spezies, welche in den materiellen Körper nur kontingent gegeben sind. Nur im höheren, an den *intellectus materialis* angeschlossenen Gedächtnis sind die Erkenntnisse im ursprünglichen Zustand des objektiven *scibile* gegeben, d. h. im cartesianischen Modus der Klarheit und der Bestimmtheit. Termini wie *collecta*, *colligatio* und dergleichen bezeichnen immer wieder gescheiterte Versuche der Moderne und Postmoderne, geistige und körperliche Erkenntnisakte zu vereinen.

Das Ergebnis von Olivis Innovation ist die kuriose Subsistenz des Gedächtnisses der dritten Art, welche mythopoetisch mit dem fleißigen aktiven Intellekt der Illuminaten kopuliert. Diese objektive Verbindung zwischen dem Gedächtnis und den Erkennungsfähigkeiten ist durch einen Mix aus hylischer und spiritueller Materie gegeben. Der Verlauf des Erkennens wird durch die deduktive Logik des *Liber de causis* bestimmt. Das höhere formale Prinzip bestimmt das niedere Niveau, welches diese Determinierung gemäß seinem Niveau der materiellen Intelligenz imitiert. Daher beinhaltet auch die sinnlich gegebe und im Gedächtnis gespeicherte Speziesin rudimentärer Form alle grundlegenden formalen Bestimmungen der höheren Formen.[[359]](#footnote-359) Olivi stattete die im Gedächtnis gespeicherten Spezies mit objektiver (d. h. hypostasierter) „Exsistenz“ aus. Das Gedächtnis stellt den objektiv-materiell gegebenen *locus specierum* dar. Die an den Körper gebundenen menschlichen Fähigkeiten erkennen die spirituelle Materie nicht *absolute*, d. h. getrennt von der Welt der materiellen Körper, wie die Engel und die kosmischen Intelligenzen die Exemplaria oder die aktuellen immateriellen Formen erkennen. Das reale Erkennen entsteht durch die Aktualisierung der objektiven „Exsistenz“ dieser bereits abgespeicherten Spezies. Der moderne Intellekt nutzt diesen Schatz der Identität des Seienden und des Menschen, indem er seine Intentionalität nicht vom *intellectus possibilis*, sondern vom modernen substanziellen *intellectus agens* auf das Gedächtnis zielt. Der hypostasierte tätige Intellekt wendet die Aufmerksamkeit hin zum Gedächtnis und wandelte durch die eigene Aktualität die gespeicherten Speziesder dritten Art in eine objektive Erkenntnis um. Dank dem Akt des Abspeicherns weiß der moderne Illuminat objektiv, dass es irgendeine kontingent gegebene und sinnlich erkannte Realität auch außerhalb seiner selbst gibt. Vom Gedächtnis als eines Seienden der dritten Art führt bereits eine direkte Verbindungslinie zu Lockes Bestimmung der Identität des modernen Subjektes durch das Gedächtnis (Kap. 4.4.3). Die gegenwärtige Epoche überführte Olivis duplizierte Bestimmung der Potenz als Materie der dritten Art in die objektiv-physikalische Materie, welche in der Epoche des metaphysischen Nihilismus die Funktionen von Bonaventuras und Olivis *materia spiritualis* übernahm. Der Schlüsselsatz des Zitates erinnert daran, dass die in der spirituellen Materie gegebenen Erkennungspotenzen nicht über das hypostasierte Sein der kosmischen Substanz verfügen (*non enim sunt in materia spirituali absolute*), sondern als menschliche Potenzen in der Ordnung und in der Verbindung mit der körperlichen Materie gegeben sind (*habent ordinem et colligantiam ad materiam corporalem*). Die rezeptive Potenz (*potentiae sensitivae*) können an der objektiven Jakobsleiter auch auf anabasische Weise betrachten. Dann besteigen wir aus Alltagswelt in objektiv gegebene Sphäre der geistlichen Materie auf.

Das Denken des modernen Illuminaten (siehe die Entstehung der *intelligentia spiritualis* in Oxford; OBJ II, kap. 3.1.2) beobachtet die hylemorphische Materie. Mit dem Auge der Seele ausgerüstet, sie betrachten in solcher Materie die objektive „Exsistenz“ der intelligiblen Formen. Im Akt des direkten Anschauung der modernen eidetischen Spezies stellt das Molekül der DNA weitaus mehr als nur eine erste Substanz. Der Illuminat betrachtet jedoch mit seinem erleuchteten Sonnenintellekt nicht das physische Molekül, sondern das mystische Seiende der dritten Art. Dann stellt das Molekül der DNA im Modus des gegenwärtigen *ortus scientiarum* auch den Ort der postmodernen Identität des Menschen in der biologisierten Version von Augustinus‘ *memoria* dar. Zeitgenössische Evolutionisten wie Richard Dawkins erzeugten ein mythologisches Seiendes der dritten Art im Konzept der sich materiell replizierenden Evolution (*The Selfish Gene*, 1976). Nach dem Tod des modernen Gottes und schließlich auch nach Foucaults Tod des postmodernen Subjektes sammelt dieses bewundernswerte *scibile* unter der Führung der akademischen Furien die gegenwärtige Identität der rein genetisch definierten Mensch-Leiche an. Die neue mystische Materie der dritten Art ist nun im Reservoir der DNA-Moleküle gespeichert. Dieses Simulakrum des Gedächtnisses dient in der Epoche des vollendeten Nihilismus für die kulturelle Bestimmung des Menschen als neuer *locus specierum*. Die szientistischen Illuminaten übernahmen das ursprüngliche Modell der *memoria*, welches in der Ontotheologie der frommen und mystischen *Modernorum* wie Bonaventura, Pecham und Olivi gegeben ist. Die evolutionären Atheisten von heute bauen auf dem universellen Hylemorphismus der Oxforder Moderne und auf Rufus´ Assimilationstheorie der Wahrheit. Die Bestimmung des intelligiblen Seienden als neuer Essenz entstand durch die Projektion der spirituellen Materie ins Molekül der DNA. Um die Belichtung dieses Sinns des Seienden von hinten kümmerte sich das Konzept der mythopoetisch definierten Evolution. Nach dem Tod des Gottes der *Modernorum* belichtet dieses universelle genetische und porretanische *scibile* den objektiven Sinn des DNA als *locus specierum*. Die logische Prädikation „*semel–semper*“ ist für beide Fälle wahr und galt wie zu Zeiten des klassischen Averroismus ebenso für die logische Existenz des Berges aus Gold oder für das mythische Einhorn. Das physikalische DNA-Molekül erhielt dadurch die Form von Olivis *memoria*, dass der separierte *intellectus materialis* der mythopoetischen Evolution entstanden ist. Durch die Kopulation zweier nicht existenter Seiender der dritten Art (die genetische *memoria*, der evolutionäre *intellectus materialis*) entstand ein objektives wissenschaftliches Konzept der adaptiven Eigenschaften und Muster des Verhaltens und der kulturellen Zeichen. Die frohe Wissenschaft der Illuminaten sammelte diese *scibilia* in der Auffassung des kulturellen Meme an (englisch: *meme*), dessen Bedeutung vom griechischen μιμεῖσθαι abgeleitet ist. Evolution, Kultur und Denken sind objektiv in der Materie gespeichert, weil die immateriellen Werte von Kultur und Humanität mythologisch in der DNA gespeichert werden. Die chemische Struktur des DNA-Moleküls ist als neue Spezies *memoriae* gegeben und greift im Modus des evolutionären *exsistit* in die intelligible und kulturelle Sphäre der nihilistischen Postmoderne über. Die menschliche Seele und die tierische Seele hörten auf, eine *tabula rasa* zu sein, und bekamen durch die mythische Form der Einprägung dieses bewundernswerten *scibile* der dritten Art eine intellektuelle, kulturelle, animalische und physikalische Bedeutung. Die Kultur wurde als eine im Modus *Oxfordian Fallacy* essenziell und kausal gegebene Potenz der dritten Art hypostasiert. Dadurch entstand die wissenschaftliche Mythologie der universellen Einprägung der höheren kosmischen Formen („Evolution“) in die Niederen („DNA-Molekül“). Die hypostasierten Formen steigen *modo geometrico* gemäß der Deduktion im *Liber de causis* ab. Die Kausalität des Absteigens (*exitus*, *katabasis*) ist lediglich rein formell, weil sie nach der Prädikation *in artificialibus* läuft. Dieses deduktiv-demiurgische Konglomerat entstand durch den Akt der Illumination des postmodernen Mytopoetikers, welche eine ganze Reihe der zeitgenössischen Simulakren produziert. Die Wiederholung des philosophischen Märchens vom Dialog *Timaios* wiederholt sich immer wieder. Darüber hinaus läuft in Avicennas Metaphysik etablierte *imprinting* der Formen (*Dator formarum*) im Modus der objektiven Analogie ab, die für einige Kulturbiologen ein universelles Maß darstellt. Die Kultur ist als Olivis angeborene *potentia sensitiva* durch deren in der DNA gegebenes spirituelles Gedächtnis direkt in der körperlichen Materie eingesperrt. Die erste moderne Auffassung dieser mimetischen Codierung finden wir in Rufus‘ Terminus *informatio*. Sein Konzept der "Form–Essenz" wird im Akt der Selbstreflexion des modernen hypostasierten Intellekts deutlich (OBJ II, Kap. 3.3.2). Olivis Konzept des Gedächtnisses ist ebenfalls als Seiendes der dritten Art gegeben. Es ist mit dem Intellekt als aktuelle und subsistente Substanz der *Modernorum* verbunden, welche von der spirituellen Materie getragen wird. Dieses Konzept stellt die erste moderne Projektion des Erkennens in die objektive Materie durch das objektiv aufgefasste Gedächtnis der dritten Art dar. Die Kultur und Humanität wurden im Umfeld der zeitgenössischen nihilistischen Augustinianer zu einer neuen Erbsünde der Menschheit, schafft durch das übertragene Faktum der Geburt von einem Menschen auf den anderen (*peccatum originale*). Die Epoche des vollendeten metaphysischen Nihilismus fand spirituelle *rectitudo* und *certitudo* direkt im physikalischen und biologischen Akt der Replikation der DNA, was in der unterschiedlichen Form der binären Gegensätze zwei Generationen zuvor vom strukturalistischen Anthropologen Lévi Strauss verteidigt worden war. Dieses neue *scibile* wurde als objektives Faktum der mythologischen Evolution verkündet und es wurde zur Mystik des zeitgenössischen Nihilismus. Der göttliche Demiurg wurde nach dem Tod des modernen Gottes durch die Natur ersetzte; der menschliche Demiurg nahm den Platz Gottes ein, und Bonaventuras „*regula agentis creati*“wurde zu einem universellen Informationsgesetz der objektiv erkannten Natur. Mit dem Konzept der kritischen Wissenschaft hat dieses metaphorische Konzept des Erkennens überhaupt nichts gemeinsam mit der Lehre von *Zweiten Analytiken*, außer der Nutzung der mathematischen Analogie für die pseudo-mystische und pseudo-szientistische Spekulation. Die akademischen Illuminaten, zu deren metaphysischem Habitat die Informatik geworden ist, haben eine neue evolutionär-mystische Jakobsleiter erschaffen, auf welcher sie nach Belieben von den vier die menschliche DNA bildenden Nukleinbasen bis zum Menschen und wieder nach unten klettern.

Die neue Form des in die DNA eingeprägten *intellectus materialis* hat gewichtige Konsequenzen für den gegenwärtigen nihilistischen Humanismus. Der Mensch ist nicht mehr nur eine porretanische Leiche im Modus der objektiven *colligatio* verschiedener Hypostasen, sondern eine materielle Kollekte der spezifischen DNA, welche eine neue Gestalt des objektiven und spezifischen Individuums erzeugt. Die moderne Leiche der Porretaner war wenigstens formal ein Mensch, was nun gänzlich weggefallen ist. Die nihilistische Identität der Person bildet den letzten Punkt im System der zeitgenössischen Wissenschaft. Sie steht am Ende von *Arbor Porphyriana*, die die Einteilung der kulturellen Meme vorsieht. Die weitere Kollektion des global verfolgten und datenbankmäßig gespeicherten Individuums ist durch dessen atomaren Charakteristiken gegeben, welche durch die Teilung der physikalischen Spezies entstanden sind. Die Ableitung der kulturellen und individuellen Identität aus der Materie der DNA knüpft in der postmodernen Kulturgenetik an die rassisch begründete Kulturtheorie von der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert an. Die damaligen Ideologen der neuen Wissenschaft kannten die Reduplikation der DNA nicht, sondern sahen lediglich die genetische Übertragung der grundlegenden anthropologischen Eigenschaften und der kulturellen Muster. Die Übertragung auf dem menschlichen Substrat ist durch unterschiedliche morphologische Zeichen gegeben. Das damalige *scibile* der Eugeniker war im Rahmen der objektiv definierten Parameter der menschlichen Rasse gegeben. Der Übertrag der spirituellen Eigenschaften des Menschen verlief auf einem kulturell-rassischen Substrat und nicht kulturell-genetisch wie heute in *woke-ideology*. Als Seiendes der dritten Art funktioniert das wissenschaftliche *scibile*, welches nicht „Rasse“, sondern „DNA“ genannt wird. Aus der chemischen Zusammensetzung und den im Modus der Kausalität der ersten Substanzen gegebenen biologischen Prozessen wurde ein eidetisches *scibile* der dritten Art. Der evolutionäre Humanismus des 21. Jahrhunderts ersetzte die rassische Anthropologie des 20. Jahrhunderts und die malerischen menschlichen zoologischen Gärten, wo noch im 19. Jahrhundert Menschen statt Tiere eingesperrt waren (Kap. 5.5). Zur Quelle des metaphysischen Nihilismus wurde die neu bestimmte Materie der dritten Art. Die Rolle des neuen objektiven *scibile* wurde von der postmodernen Metapher der Kulturevolution übernommen, deren „angeborene Ideen“ und „kulturelle Werte direkt in der DNA codiert sind. Das nihilistische Konzept der Person wird auf der Grundlage der sich materiell replizierenden Evolution definiert. Die postmoderne Bestimmung der Anthropologie im Rahmen der Eugenik, des Rassismus und der genetisch angelegten Kultur und *woke-ideology* machen in der nihilistischen Tendenz der durch den zweiten Averroismus gegebenen objektiven Wissenschaft erfolgreich weiter.

Die neue Bestimmung der augustinischen *memoria* war deswegen möglich, weil Olivi die bereits gegebene Auffassung der Materie als Seiendes der dritten Art radikalisierte. Die Bestimmung der Materie als Quasi-Form hat sich auf den von Avicebron übernommenen universellen Hylemorphismus aufgepfropft (OBJ II, Kap. 3.2). Bonaventuras Begriff „*appetitus*“ betrachtete die Materie an und für sich als prädestiniert für jede Formenrezeption. Die Form beendet ihren Hunger nach Stoff und der Appetit der Materie vollendet sich in der Form. Die neue Auffassung der Materie als Form des metaphysisch bestimmten Mittelglieds des Urteils (*medium*) wird bei Bonaventura und Kilwardby im Modus der Objektivierung der Potenz traktiert (*potentiae sensitivae*). Olivi übernahm aus Bonaventuras zitiertem Kommentar die Definition der Materie als Medium zwischen der Nichtigkeit und der formalen Bestimmung (Kap. 4.1.2). Die erste Bestimmung der univok aufgefassten Seiendheit (potenziell und aktuell) entsteht dadurch, dass die Sache von der völligen Nichtigkeit logischerweise getrennt ist. Die so gegebene Seiendheit erfüllt die Anforderung der allgemeinsten Bestimmung des Seienden im Rahmen des logischen Satzes über das ausgeschlossene Dritte. Dann ist es möglich, diese formale Definition der *materia prima* als Grundlage für alle weiteren Bestimmungen des Seienden zu nehmen. Das ursprüngliche Minimum der Seiendheit im Modell von Avicennas unbestimmtem Individuum (*individuum vagum*; OBJ I, Kap. 2.3.2) verwandelte sich in die kategoriale Bestimmung der Essenz, die als hyparchische erste Substanz gedacht wurde. Dadurch wurde die rein formale Definition der Materie als idealer Mitte zwischen der Nichtigkeit und der klassischen Bestimmung der Materie durch die angenommene Form in die Philosophie übernommen (*medium inter aliquid et nihil*). Erinnern wir uns an Bonaventuras Definition der Materie als minimale Seiendheit (*entes in potentia*;OBJ II, Kap. 4.1.1). Olivi griff dieses moderne Konzept der Materie auf, um den vollendeten Modus des formalen Nihilismus zu etablieren. Die Materie ist als minimaler Anteil des Seins nur durch den Unterschied zum Nichts gegeben.

„Diese Materie ist das Seiende, dessen Aktualität nicht im Widerspruch zum potenziellen Seienden und zum unbestimmten Sein steht (*ens quod eius actualitati non repugnat in potentia et esse indeterminatum*). Zur Materie aber gehört essenziell diese Bestimmung (*hoc convenit sibi essentialiter*), dass sie nämlich Potenz ist. Dies gilt jedoch nicht im Hinblick auf die Materie an sich (*non respectu sui*), sondern im Hinblick auf die anderen Seienden, welche aus ihr entstehen können.“ [[360]](#footnote-360)

Die Definition der Materie ist aus der Sicht des ersten Averroismus wahrlich kurios. Die Materie wird aus der Perspektive ersten Substanzen als aktuelles Seiendes begriffen (*ens quod eius actualitati … essentialiter*). Aber diese Aktualität ist nicht auf der Grundlage der realen Existenz gegeben, sondern nach der logischen Definition, die durch den Ausschluss des Dritten gegeben ist. Die Existenz wird unter der ersten Form des logischen Positivismus bestimmt, weil die postulierte Potenz sophistisch als Substanz bestimmt wird. Olivi schuf die objektive Materie *ex nihilo* und gab ihr statt einer real gegebenen Form eine logische Bestimmung innerhalb der nominalen Essenz. Dies ist ein typisches Beispiel für die moderne Prädikation „*in artificialibus*“. Die angrenzende Seiendheit ist für die moderne Materie lediglich eine Negation im Rahmen der logischen Kontradiktion (*non repugnat esse*), im Hinblick auf das Sein in der Potenz oder auf das Sein der unbestimmten ersten Materie. Die formale Definition der Materie darf nicht im Widerspruch zu den beiden allgemeinsten Definitionen des Seins (*esse in potentia et esse indeterminatum*) stehen. Wenn diese formale Bedingung erfüllt ist, dann "existiert" die Materie als eine Substanz der dritten Art. Wenn diese formale Bedingung gilt, dann „exsistiert“ die Materie als Substanz der dritten Art. Die Materie gewann durch diese formale logische Operation eine hypostatische Subsistenz (*hoc convenit sibi essentialiter*). Die formale Bestimmung der Materie darf nicht im Widerspruch zu beiden allgemeinsten Definitionen des Seienden stehen (*esse in potentia et esse indeterminatum*). Die Aktualität dieser objektiv-primären Materie wird durch das Faktum begründet, dass die Materie als formal bestimmtes „etwas“ (*ens*) fähig ist, alle anderen Bestimmungen aufzunehmen (*esse in potentia*). Der moderne Hunger nach Form ist dadurch gegeben, dass die Materie als mythologische Hypostase kein eigenes subsistentes Sein besitzt. Sie „exsistiert“ im Modus„*esse ad*“. Die Materie als neues *tertium ens* ist nur zur Hälfte Substanz (*non respectu sui, sed respectu aliorum*). Um eine Substantialität im Modus des „*esse in*“ zu erreichen, muss die Materie ihren Hunger nach einer ebenso merkwürdigen Form stillen, die wiederum als *tertium ens* gegeben ist. Olivi hat die oben erwähnte philosophische Fabel von Bonaventura, die auf der Grundlage des biblischen *Hohelieds* entstanden ist, in die Metaphysik der *Modernorum* übersetzt. Der moderne Demiurg hat ein vollständiges metaphysisches Drehbuch für die mythologische Produktion des kapitalistischen Diakosmos erhalten. Die objektive Materie sehnt sich auf absolute Weise nach einer objektiven Kopulation mit dem objektiven Demiurgen. Aufgrund dieser Verbindung, die Materie durch das eigene, essenziell im Modus „*esse ad*“(*respectu aliorum*)gegebene Sein vollbringt. Die Moderne erzeugt eine weitere Substanz der dritten Art, welche eine eigene Hypostase besitzt und als universeller Träger (*subiectum*) für jedwede Projektion des modernen und postmodernen *scibile* dient. Olivi erschafft eine materielle Bestimmung des lediglich im Hinblick auf die reine Unmöglichkeit der Negation gegebenen Seienden (*non repugnat esse*). Olivis Bestimmung der Materie ist formal, potenziell und essenziel zugleich (*hoc convenit sibi essentialiter, esse scilicet in potentia*). Moderne Materie basiert auf der reinen Potenz, welche eine subsistente Form ist, die *absolute* und *simpliciter* bestimmt ist.

Olivi übernahm essenzielle Deutung der Potenz gemäß der *Dialectica monacensis* (*potens est tantum esse*;, OBJ II, Kap. 1.4), welche Olivi auch auf die Materie bezog. Das logische Simulakrum der formal definierten und mythologisch aktualisierten „Seienden–Potenz“ begründete in der folgenden Dekade der Modernisten nach Olivi das metaphysische Konzept des objektiven Seienden. Die Materie hat in der Form der letzten universellen Spezieslediglich eine formale Seiendheit, welche sie vom reinen Nichtsein unterscheidet. Daher ist die univoke Auffassung der spirituellen Materie laut Olivi auch für die Engel gegeben (Suárez Nani 2003). Diese Bestimmung der Materie geht dann in die Bestimmung des Seienden als objektiver, lediglich von der Nichtigkeit getrennten Sache (*res*) über. Dieses Verfahren hatte eine große Zukunft vor sich,

siehe aktuelles methodisches Prinzip „*anything goes*“. Nihilistische Epoche der gegenwärtigen Wissenschaft projiziert in dieses *scibile* auch die kulturelle und geistliche Bestimmung des Menschen. Olivis Vorgehensweise der Bestimmung des Einzeldings als einer spezifischen objektiven *res* wurde zuerst von Henry von Gent und dann von Spinoza in die Definition der Materie im Modus *omnis determinatio est negatio* übernommen (Kap. 5.2.1). Die Materie wird als essenzielle Potenz definiert, weil das formal definierte Substrat (*subiectum*) im Stande ist, jedwede Bestimmung aufzunehmen. Dadurch wurde die Materie zu einer aktuellen Substanz (*hoc aliquid*), d. h. zu einem objektiv bestimmten Seienden auf die Art der ersten Substanz. Für den ersten Averroismus war diese objektive Auffassung der Materie als eines Seienden der dritten Art laut Bacon wahnsinnig und laut Albert lächerlich. Aristoteles gibt die materielle Bestimmung des Seienden als „dieses hier“ (τόδε τι) lediglich der hylemorphischen ersten Substanz. Die an und für sich genommene Materie vermisst jedwede Form und daher keine Möglichkeit der Existenz. Die reine Potenz hat aus sich selbst heraus keine aktuelle Bestimmung, weil sie als Konzept nur im Denken gegeben ist. Der Aristotelismus lehnt die Art und Weise der „Exsistenz“ des Seienden bei den modernen Illuminaten ab, welche die aus der objektiven Materie und den objektiv gegebenen Dingen zusammengesetzte Welt direkt kontemplieren. Die ursprünglich als hypothetisches Konzept gegebene Potenz gelangte durch Olivi in die anthropozentrische Konstruktion der modernen Metaphysik.

### 5.1.2 Wille als intime Ursache der dritten Art

Die moderne Welt existiert nicht in der Realität. Aus diesem einfachen Grund müssen die Modernisten die Grundlage ihres Daseins im Willensakt eines objektiv existierenden Demiurgen finden. Dessen Wille erschafft die objektive Welt zuerst im Denken und folglich im externen Tätigkeit *ex nihilo* geschaffen. Mittels dieses Akts der demiurgischen Schöpfung ist der Wille zum wichtigsten *tertium ens* in der Moderne geworden. Er ging in der Form der neuen ersten Substanz in die Grundlage der modernen Metaphysik über. Der moderne Wille ist grundlegend mit dem materiellen Intellekt verbunden, den Olivi mit einem im Gedächtnis gespeicherten Reservoir dritter Arten in Verbindung bringt. In Olivis Kommentar zu den Sentenzen wird der Begriff des objektiven Seienden, der im nihilistischen Modus des „*non repugnat esse*“ konzipiert ist, auf den substantiell verstandenen Willen aufgepfropft. Das war eine grundsätzliche Veränderung im Umfeld von *via Modernorum*. Nach der Veränderung der Wahrheitsdefinition, definierten Modernisten auch deren Träger (*subiectum*) ganz neu. In der Abhandlung *De voluntate* Anselm bestimmte den Willen nach dem klassischen Muster als einer Fähigkeit zu etwas (*potestas, aptitudo ad*; OBJ II, Kap. 1.2). Diese Fähigkeit geht von der Handlung der Person und nicht von der Essenz des Willens aus (*secundum usum, non secundum proprietatem potestatis*).[[361]](#footnote-361) Olivi bearbeitete Anselms Auffassung des Willens als aktiver Fähigkeit der Seele (*usus*) dergestalt, dass er den freien Willen als neues Seiendes der dritten Art definierte. Er benutzte dazu Augustinus‘ Dialektik „*uti* *et* *frui*“. Bonaventura und seine Schule der *Modernorum* hypostasierten im Modus der Substanz die menschliche intellektuelle Seele, nicht aber den Willen. Die Hinzufügung einer weiteren hypostasierten Form zur modernen, mythopoetisch „Mensch“ genannten Kollekte der Substanzen führte zu einem grundsätzlichen Zerwürfnis zwischen Olivi und der franziskanischen Schule in Paris. Die modernen Sophisten hatten und haben einiges zu tun, um zwei Substanzen, geschweige denn drei zur Einheit der Personen zu verbinden. Aber Olivi war ein genialer und sehr starrköpfiger Modernist und begründete daher das voluntaristische Subjekt des Westens.

Die Objektivierung des Willens verlief in mehreren Schritten. Und die grundlegende Veränderung betraf die Auffassung des Habitus. Dieses Akzidens bestimmte ursprünglich die Eigenschaften der Person als aristotelische Substanz. Olivi arbeitete es in eine Essenz um, was zum ersten Mal von Simplikios und nach ihm von Bonaventura in den Termini „*habitus innatus*“ und „*habitus acquisitus*“ vollzogen worden war (Kap. 4.1.2). Die Freiheit ist zum Habitus des Willens geworden, und dieser hypostasierte Habitus konstituiert die Essenz des Willens als eine neue Form der Substanz.

„Anselm behauptet, dass der Wille nur durch seinen Habitus oder seine Affekte in Bewegung gesetzt werde (*voluntas non movet se nisi per suos habitus seu affectiones*). Unter dem Begriff ‚Habitus‘ muss man nicht nur die von außen hinzugefügten Eigenschaften verstehen (*habitus superadditos*), sondern auch das Wesen der Wissensfreiheit selbst (*ipsam essentiam libertatis*). In diesem Modus der determinierten Habitualität ist der Wille natürlich auf die Objekte gerichtet, welche eine ähnliche Natur besitzen (*obiecta sibi connaturalia*). Aber zu dieser habituellen Auffassung des Willens muss man so manche Konkretisierung hinzugeben.“ [[362]](#footnote-362)

Die menschliche Freiheit ist die aktuelle Ursache jedes Wollens, weil sie durch den vernünftigen Willen eine Fülle an Aktualität besitzt. Der Wille ist in sich selbst höchst aktuell und zugleich voll in der Potenz im Hinblick auf das künftige Handeln. Die Quästion 57 beruft sich direkt auf Anselms Auffassung der Wahrheit als *rectitudo*, um die Ipseität des Willens als autonom subsistenter Form zu begründen (*voluntatem ut ipsis informatam*).[[363]](#footnote-363) Olivi überschritt den Horizont des neuplatonischen Anselms und machte aus dem vom tierischen Wollen getrennten Willen eine autonome, ipseitisch gegebene Essenz der dritten Art. Der Wille bekam die neuen Eigenschaften des Seienden der dritten Art, welche zuvor nur der objektivierte Intellekt gehabt hatte. Olivi fasst ebenso wie der zweite Averroismus die Belichtung des Seienden von hinten aus Richtung der essenziell aufgefassten Fähigkeiten der Seele auf. Wille und Intellekt werden nach *Oxfordian Fallacy* als kausal wirksame Hypostase oder in der immanenten Aktualität „exsistierende“ spezifische Essenz determiniert. Eine Schlüsselrolle spielt der Terminus der „essenziellen Potenz“ (*essentia potentialis*), welcher den kausalen Wirkungen des freien Willens angepasst ist.

Kehren wir zur Grossetestes Schule zurück, welche nach dem Jahr 1265 das Werk *Summa philosophiae* verfasst (OBJ II, Kap. 3.1.3), wo sich eine der ersten objektiven Auffassungen der Auffassung des Seienden befinden. Damals kam es zur ersten Verschmelzung des Pariser Thomismus mit dem universellen Hylemorphismus von Oxford. Das Werk *Summa philosophiae* verwendete den Terminus „*potentia essentialis*“, welchen es auf aristotelische Weise den natürlich gegebenen Eigenschaften der ersten Substanzen zuschrieb. Z. B. fällt der Stein nach unten, weil die Potenz zum Fall natürlich in der Substanz der Sache selbst gegeben ist. Olivi übertrug in der nachfolgenden Dekade die physikalische Auffassung der *potentia essentialis* auf den ebenso natürlich gegebenen freien Willen, welcher objektiv und universell das Wollen als ähnliche Art der Potenz determiniert. Diese metaphorische Übertragung der natürlichen Eigenschaften des physikalischen Körpers als hyparchische Substanz auf den freien Willen als eine Substanz der dritten Art eröffnete die epochale Wirkung des westlichen Subjektes. Der hypostasierte Wille bekam die Natur aus Aristoteles‘ *Physik* im Rahmen der univok aufgefassten Spezies, weil die Moderne diese Spezies frei in Form des univoken *scibile* von einer Gattung auf die andere überträgt. Die habituell bestimmte Willenssubstanz bekam die Kausalität im Rahmen des aristotelischen Schemas. Olivi schaffte das intellektuelle Schema der Determinierung des Willens aus Richtung des Intelektes ab. Der klassische Aristotelismus wandte im Modus der *extensio* die Aktivitäten des spekulativen Intellekts an, der durch die *intellectus practicus* kausale Wirkungen in der Realität erreichte. Der erste Averroismus verteidigte die intellektuelle Auffassung des Willens gemäß der *Nikomachischen Ethik* (Buch III, VI). Die aristotelische Bestimmung des Willens gehört in den Akt der absichtlichen, durch die willentliche Aktualisierung der Erkennungspotenz gegebenen Wahl (προαίρεσις, *electio*; E.N. 1151a29‒35). Der Wille will nur das vom Intellekt erkannte und vorgelegte Gute. Der theoretische Intellekt bestimmt nach Aristoteles das Handlungsziel, und der praktische Intellekt erfasst dieses erkannte Ziel aktiv als Gegenstand des Wollens (νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός; *De anima* 433a14). Siehe die zitierte Einleitung des Kommentars zu den QIIIDA von Siger, in welchem dieses Zitat als Grundlage der ipseitischen Deutung der Existenz dient (Kap. 4.4.2). Der theoretische Intellekt wird durch diese Erweiterung praktisch (*intellectus extensione fit practicus*), und diese These determiniert sowohl im ersten als auch im zweiten Averroismus die Verbindung zwischen theoretischem und praktischem Intellekt.[[364]](#footnote-364) Der Wille überführt die Universalität des Verstandes in die konkrete kausale Wirksamkeit in der Realität. Daher ist der *intellectus practicus* im Modus der volitiven *causa efficiens* in die Realität der singulären ersten Substanzen gerichtet, wo er singuläres Wollen und singuläre Taten produziert. Der theoretische Verstand ist praktisch dank dem universellen Erkennen des realisierbaren Guten für uns, welches der hier und jetzt im singulären Handeln engagierte persönliche Wille will. Die aristotelische Definition des praktischen Intellektes wird nach dem Jahr 1300 eine grundsätzliche Rolle in den Debatten hinsichtlich der politischen Ordnung der Gesellschaft spielen (Kap. 6.1). Olivis Szenarium des freien Willens nimmt die aristotelische Definition erst in die zweite Phase der *electio*, wobei der Wille bereits konkret durch einen bestimmten Gegenstand determiniert wird. Olivi verändert das aristotelische Schema der intellektuellen Determinierung des Willens, indem er es an die erste Stelle des substanziell aufgefassten Willens außerhalb der verstandesmäßigen Determinierung stellte. Das ursprüngliche aristotelische Szenarium verwandelte sich in die Gestalt des modernen hypostasierten Willens als eines im Rahmen der *potentia essentialis* bestimmten Seienden der dritten Art.

„Das Wollen ist ein Akt, welcher die Fähigkeit des Wollens vollendet. Vor diesem Akt war der Wille in der essenziellen Potenz (*ita ante ipsum erat in potentia etiam essentiali*) als die Vollkommenheit, die der Wille in sich selbst trägt (*ad hanc perfectionem in se recipiendam*). Diese Bestimmung, wenngleich sie angeblich von Aristoteles stammt, ist bei ihm nicht in diesem Sinne gegeben.“ [[365]](#footnote-365)

Der Akt des Wollens wird so verstanden, dass der Wille als hypostasiertes Vermögen zunächst in sich selbst als reine essenzielle Möglichkeit aufgefasst wird (*in potentia etiam essentiali*). Der Wille geht dem tätigen Willen voraus. Es handelt sich keineswegs um eine Potenz der Seele, sondern um ein sehr spezifisches *tertium ens*, das eine Art Substanz ist, die zudem im Modus der existentiellen Ipseität gegeben ist (*ad hanc perfectionem in se recipiendam*). Der Terminus „*ad hanc perfectionem*“ beinhaltet eine weitere innovative Verwendung des Relationsprinzips„*esse ad*“, welche wir von Simplikios kennen und Henry von Gent neu bearbeitete (Kap. 5.2.3). Die aristotelische Auffassung des Willens hörte auf zu gelten, weil das Zitat das gesamte Schema auf den Kopf stellt (*non fuit data in hoc respectu*). Damit galt nicht länger die Struktur des Handelns gemäß der *Nikomachischen Ethik*, welche den Willen im Grundzustand lediglich als Potenz determiniert, was verständlicherweise auch für den Intellekt als *tabula rasa* gilt. Der aristotelische Wille ist insofern rational, als er im Modus des „*esse ad*“ auf den Intellekt ausgerichtet ist, der dem Willen das betreffende sinnvolle Gut zeigt. Die praktische Vernunft verwirklicht den Willen als ein Vermögen der Seele. Der Wille ergreift das erkannte singuläre Gut und verwirklicht es kausal durch den Körper, den der Wille zum Handeln bestimmt. Der praktische Venunft ist also ein vernunftbestimmter Wille. Was dem Willen an Universalität fehlt, wird durch eine singuläre Wirkung des Willens in der Realität ersetzt, was die theoretische Vernunft nicht leisten kann. In der klassischen Metaphysik gilt der Wille daher als ein Instrument des Intellektes. Olivi definierte den Willen als eine permanente und autonome Hypostase, die außerhalb des Bereichs der Vernunft agiert. Das kontingente Wollen vollendet nur akzidentell deren apriorische Subsistenz (*actus qui est velle*). Der Übergang von der natürlich gegebenen „Potenz–Substanz“ zu ihrer neu bestimmten Aktualität des Wollens vollendet die a priori gegebene hypostasierte Natur des Willens (*perfectio ipsius potentiae*).

Vom Standpunkt des Aristotelismus aus gesehen, das neue Schema des Willens ist eine totale Paranoia. Olivi stellte den Willen als eine weitere irrationale Substanz der Seele dar und modifizierte das neuplatonische Szenario „*esse ad*“ in eine absurde Form. Der vom Intellekt losgelöste substanzielle Wille hat sein eigenes „*esse in*“ wie jede moderne porretanische Hypostase. Jeder Willensakt bekräftigt den Willen als aktualisiertes *tertium ens*, indem er diese essentielle Potenz im Modus des „*esse ad*“ annimmt, sich dadurch aktualisiert und in der Welt zu handeln beginnt. Der Wille ist als dauerhafte Hypostase gegeben, und diese Substanz der dritten wirkt dann kontingent in der Welt als singuläre Causa. Ein solches Argument hätte Aristoteles mit Hinweis auf die Schrift *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον) abgelehnt. Das beweist die Einleitung des QIIIDA von Siger, in dem dieses Zitat als Grundlage der Deutung der Existenz im Modus *ipse* steht (Kap. 4.4.2). Alle Handlungen der Seele werden durch die Tatsache begründet, dass alle Fähigkeiten der *anima intellectiva* nur reine Potentialitäten der Seele sind und dass sie durch den materiellen Körper verwirklicht werden. Weder der Verstand noch der Wille sind Hypostasen der Seele, weil diese mit dem Körper eine grundsätzliche Einheit bildet. Olivi distanzierte sich jedoch programmatisch vom Aristotelismus und kritisierte das Denken dieses „heidnischen Ketzers“ grundlegend. So begründete er die fröhliche Wissenschaft des modernen Willens. Olivi definiert den Willen durch *potentia essentialis* in der Reihenfolge *per prius*, weil jeder Willensakt mit der aktual-hypostatischen Natur des Willens verbunden ist (*potentia enim essentialis … respectu actus primi*). Die primäre Potenz des Willens ist substanziell in sich selbst als hypostasierte Essenz gegeben. Diese Art von existentieller Ipseität als Substanz steht hinter jedem singulären Willensakt, der somit eine Art potentieller Akzidenz darstellt (*respectu actus primi*). Die primäre Potenz des Willens ist substantiell in sich selbst als hypostasierte Essenz gegeben. Diese Art von existentieller Ipseität als Substanz liegt jedem einzelnen Willensakt zugrunde, da sie die Rolle der zweiten Substanz in der Kategorientafel (*esse in*) spielt. Alle Willensakte werden innerhalb der kategorialen Prädikation als potentielle Handlungen gesetzt, die sich im Modus der Akzidenz auf die autonome Existenz des Willens beziehen (*esse ad*). Der Akt des konkreten Wollens stellt die sekundäre Bestimmung des Willens durch das Wollen eines bestimmten Objekts dar. In dieser Phase schon gilt Aristoteles' Definition des Willens, der durch den Intellekt bestimmt ist. Doch, der Gegenstand des Wollens ist ursprünglich als akzidentelle Möglichkeit des substanziell freien, in die Welt gerichteten Willens gegeben. Der ursprüngliche Modus des Seins des Willens ist im modernen Subjekt als objektive, von Simplikios als hypostasierte *relatio* gegebene Substanz gegeben (OBJ I, Kap. 1.3.2). Die substanzialisierte Potenz begründete die Bestimmung des modernen Willens als eines Seienden der dritten Art. Dadurch wird das Schema des ersten Averroismus aufgehoben, welche das Wollen als Übergang von der Potenz zur Aktualität determiniert. Indem er zu einer hyparchischen Essenz wurde, erlangte der Wille eine kausale Wirksamkeit in der Wirklichkeit und hörte auf, eine bloße Potenz zu sein. Zu diesem Zweck nutzen Olivi und nach ihm Henry von Gent die Kategorie von „*habitus*“, welche bereits Simplikios im substanziellen Modus gedeutete (OBJ I, Kap. 1.3.1). Der zweite Averroismus verwendete bereits seit Pagus‘ Interpretation der *Kategorien* aus dem Jahr 1230 ganz geläufig dieses Akzidens auf rein substanzielle Weise (OBJ II, kap. 3.1.2). Olivi benutzte das Schema der habituellen Konstitution für den Willen, worin er sich von der Schule des zweiten Averroismus abhob. Der freie Wille stellt ein habituelles Seiendes der dritten Art dar (*hoc aliquid*), welches im Menschen zugleich aktuell und potenziell gegeben ist. Der zweite Averroismus setzt durch Olivi die Erweiterung der objektiven Bestimmungen des Seienden fort, was Bonaventura und seine Schule nach dem Jahr 1250 vollzogen. Rufus‘ und später auch Pechams Auffassung des Intellektes als angeborener Erkennungspotenz (*potentia accidentalis*) baute auf Bonaventuras Aktualisierung des hypostasierten Intellekts mithilfe der kontingenten Spezies (Kap. 4.1.1). Im Willen als eines Seienden der dritten Art verbanden sich die substanziell gegebene Potenz und die Aktualität auf die gleiche Weise, wie Bonaventura es für den *intellectus possibilis* und den *intellectus agens* durchgeführt hatte (Kap. 4.1.3). Die moderne *Oxfordian Fallacy* erweiterte sich auch auf die Bestimmung des Willens, welcher ein epochal neues *medium* der demiurgischen freien Aktivität darstellt, wobei der Wille kausal als reine Essenz wirkt. Die Vertauschung der ersten Substanz gegen die kausal wirksame Essenz wird zum ersten Mal in Rufus‘ Interpretation der *Zweiten Analytik* thematisiert (OBJ II, Kap. 3.3.1). Olivi ist aus diesem prinzipiellen Grund der Begründer der modernen Metaphysik des Willens. Nietzsche vollendete diese geschichtliche Dynamik, indem er den Willen als die jenseits der theoretischen Vernunft stehende Grundlage des Seins emanzipierte. Dieser letzte Schritt zerstörte notwendigerweise die letzten Reste der modernen Metaphysik. Sie war zunächst irrational und wurde dann völlig zwecklos.

Die Auffassung des Willens als *potentia essentialis* fügte der Pluralität der Substanzen im Menschen noch weitere Substanz hinzu. Der zitierte Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen daher lehnt in Quästion 58 die aristotelische Auffassung des Willens grundsätzlich ab. Wenn der Intellekt den Willen determiniert, dann ist er nicht mehr frei. Nach dem Aristotelismus handelt der Wille deswegen wirksam und singulär in der Realität, weil er vom formalen und allgemeinen Erkennen des Intellektes determiniert wird.

Olivi zufolge ist der Wille frei, weil er völlig emanzipiert ist. Er ist in sich selbst als „Potenz–Substanz“ verwirklicht. Im neu definierten schizoiden modernen Subjekt kann der moderne Wille potentiell alles wollen, weil er im mythologischen Modus des *absolute* frei ist. Olivis Wille ist außerhalb der Realität und außerhalb des Intellekts angesiedelt. Doch, im aristotelischen Szenario kann der Wille nicht völlig autonom und irrational sein, weil die Definition der Person auf Einheit und Rationalität beruht. Der praktische Vernunft bestimmt den Willen zu einer bestimmten Wirkung, die durch die intellektuelle Erkenntnis des betreffenden Gutes gegeben ist. Der aristotelische Wille ist *causa efficiens*, weil der *intellectus practicus* ihn auf ein bestimmtes Gut ausrichtet. Wenn der Wille den ersten Platz einnimmt, dann muss der Erkenntnisprozess entsprechend verändert werden. Olivi lehnte die Gültigkeit der aristotelischen Argumente über die Erkenntnis durch die Phantasmen ab. Medialisierungen durch Phantasmen sind nicht mehr nötig, um die Erkenntnis zu aktualisieren. Der hypostasierte Intellekt und der Wille existieren substantiell in der Seele. Sie werden direkt durch den Akt der avicennischen und augustinischen Selbstreflexion erfahren. Frage 57 verwirft daher das Prinzip der Illumination des Intellekts von vorne, wie es die Schule des ersten Averroismus postulierte.

„In diesem Zustand, nämlich der Heiligkeit, der Unschuld, der Gnade und der Strafe können unsere Denkweise unmittelbar und außerhalb jedweder Hilfe von Phantasmen sich selbst reflektieren. Die Phantasmen sind darin dem Denken eher hinderlich als förderlich, was im Falle der Frage offensichtlich wird, ob die Seele sich selbst unmittelbar durch vollere Berührung erkennen kann. Ich kümmere mich nicht darum, dass Aristoteles und seine Anhänger das Gegenteil sagen.“ [[366]](#footnote-366)

Der objektive Einblick in das Innere des Menschen entsteht auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung oder aus dem direkten Einblick, welcher die Essenz der Seele im Akt der Selbstreflexion unmittelbar erkennt (*anima possit se intelligere per se et immediate plenius habet tangi*). Die Phantasmen sind für die modernen Augustiner und die cartesianischen Avicennisten ein Hindernis für das direkte Erkennen der Seele (*phantasmata eas impediunt*). Die sinnliche Mediation stört das unmittelbare und aktuelle Erkennen durch den reinen Intellekt und durch den ebenso reinen Willen. Ebenso ging Descartes im ersten Schritt der Meditation über die erste Philosophie vor. Sein *cogito* realisiert die unmittelbare Selbsterkenntnis im Modus der vollen Evidenz außerhalb der Sinne. Der Nihilismus von heute ignoriert völlig die Tatsache, dass es in Wirklichkeit der objektive Wille und nicht das *cogito* ist, der Descartes′ *Meditationen* aus dem Subjekt heraus in die Welt treibt. Olivis hypostasierter moderner und objektiver Wille bildet daher das verborgene mythologische Fundament des cartesianischen *cogito*. Olivi lehnte Grundprinzip des Erkennens des ersten Averroismus ab, also Belichtung des Sinnes von vorne, aus Richtung der sinnlich erkannten Substanzen. Die Metaphysik des Willens definiert das Wesen des Menschen durch die Belichtung des Sinnes von hinten. Diesem Schema entspricht auch die substanzielle und essentialistische Definition des Intellektes und des Willens als Seiendes der dritten Art. Die Meditationen über das moderne Subjekt nehmen im zweiten Schritt die objektiv gegebene Fähigkeit des intellektuellen Einblicks als Quelle der objektiven Kausalität.

„Jeder Akt nimmt von seiner wirksamen Ursache ihre ureigenen und erhabensten Bestimmungen. Die höchsten Bestimmungen sind in den Akten unseres Denkens enthalten und bilden das Wesen des Lebens wie Leben, Einfachheit, Intellektualität und Ähnliches.“ [[367]](#footnote-367)

Die reine Essenz bestimmt die grundlegendsten Akte, welche im Modus der vollen Einfachheit in sich nur die höheren, im Modus *simplicitatis et intellectualitatis* gegebenen Fähigkeiten der Seele umfassen. Diese essenzielle Einfachheit dient als wirksame Ursache aller Akte des Menschen. Die Seele erkennt sich unmittelbar und voll aktuell durch das freie Wollen, welches im Willen als erfahrene Substanz aktualisiert und hypostasiert ist. Die Auffassung der essenziellen Hypostasen für den Intellekt und den Willen als Seiende der dritten Art gehört in die Schule des zweiten Averroismus. Aber in der semiaverroistischen Form finden wir diese Hypostasierung des Intellekts auch im Thomismus. Olivi kannte bereits die erste Version des Thomismus und radikalisierte daher Aquins Auffassung des Intellektes als hypostasierter Form der Seele (*intellectum, quo opinatur et intelligit anima*, Kap. 4.5.4.). Olivi definierte den Willen nach der thomistischen hypostasierten Form und gleichzeitig auch im Modus von Sigers Ipseität. Siger hatte diesen Typ der Bestimmung lediglich für die Person als aktuelle erste Substanz (*vivere est viventibus esse*, Kap. 4.5.4). Die neue Konzeption des Willens war zugleich eine thomistische Hypostase und erhielt die Sigersche Konzeption der Ipseität, die mit der augustinischen Form der Innerlichkeit und Selbstreflexivität verbunden war. Daraus entstand die erste Konzeption des *tertium ens*, das einen intimen Charakter erhielt. Die moderne Intimität des Willens greift auf die nach innen gerichtete Reflexion des Augustinus zurück. Die Etablierung der modernen Intimität des Willens bedient sich der Reflexion, welche ins eigene Selbst gerichtet ist. Durch das Gedächtnis, die Reflexion und die Erleuchtung durch den Glauben deckt man das eigene Ich auf, welches auf der Grundlage der neuplatonisch aufgefassten Anamnese des Denkens gegeben ist. Der moderne Wille „exsistiert“ porretanisch im Modus *per prius* in der hypostatischen Einfachheit und im Sein. Olivi erfasste genau den Sinn von Sigers Argumentation gegen Aquin in Bezug auf den hypostasierten Intellekt im Modus *qua2* (Kap. 4.5.3). Er übertrug Averroës‘ Modell des Intellektes als *tertium genus* auf die neue Form des hypostasierten Willens im pseudo-existenziellen Modus *„voluntas ipsa vult“*. Olivi gab nach Sigers Vorbild „*homo ipse intelligit*“die Einheit der Person in die Intimität des sich frei reflektierenden und erfahrenen Subjektes.

Der Wille wurde nach dem Vorbild des zweiten Averroismus zu einer neuen hypostasierten Substanz, wurde jedoch im Modus der nach Sigers Schule des ersten Averroismus gegebenen intimen Ipseität in die neue Einheit der Person verpflanzt. Die substanzielle Auffassung des Willens gehörte um 1270 zur geläufigen intellektuellen Ausstattung der Franziskaner aus der Schule des zweiten Averroismus. Das zeigen die *Quaestiones disputatae* (ca. 1267–68) von Gauthier von Brügge (Gualterus Brugensis). Diese franziskanische *magister regens* aus Paris (1267–69) beweist, dass der Intellekt eine durch den eigenen aktiven Einblick in die ersten Prinzipien des Erkennens gegebene Aktualität besitzt (*educit se de potentia ad actum*).[[368]](#footnote-368) Über eine ähnliche Aktualität verfügt auch der Wille im Hinblick auf das gewollte Gute (*voluntas* *est in actu et determinata respectu boni*). Olivi hält an der substanziellen Aktualität des Willens fest, definiert ihn aber nach Sigers Ipseität. Olivi postulierte auf ähnliche Weise wie Siger, dessen Lehre er aus seinen Studientagen in Paris 1267–72 gut kannte. Der Kommentar zum zweiten Buch der *Sentenzen* bekommt seine Inspiration durch die phänomenologische Gestalt der Ipseität aus der Abhandlung *Quaestiones in tertium De anima* (Kap. 4.4.2). Olivi indes hypostasierte im Gegensatz zu Siger den Willen und deduzierte aus der essenziell postulierten Definition deren kausales Wirken. Siger sah die Ipseität im Modus des ersten Averroismus, weil er von den Auswirkungen zur Ursache durch die nachweisbare Erfahrung des Denkens in der ersten Person ging. Olivi nimmt das Modell von Sigers innerem Erfahren (*experimur*, *conscii sumus*) keineswegs für die *anima intellectiva* als einer Form des Körpers, sondern für den essenziell aufgefassten Willen. Durch die Einführung des hypostasierten freien Willens im Modus *ipse* kam im Menschen eine weitere Substanz hinzu. Der intim gegebene Wille der dritten Art begründet im Modus der hypostasierten Ipseität die bereits sekundären und folglich determinierten und kontingenten Akte, welche als Folgen der kausal wirkenden Essenz gegeben sind. Daher ist er im Modus *per posterius* eine wirksame Ursache des regulierten Handelns des modernen Agenten und Demiurgen. Die Modernisten verloren auf Grund von *Oxfordian Fallacy* den Kontakt mit der Realität, weil sie das Erkennen der bloßen Essenz bevorzugten. Siehe ihre Deformation der kausalen Determinierung im Rahmen des Mittelgliedes des Urteils (*medium*), welche der erste Averroismus nach dem Muster der *Zweiten Analytik* lediglich in das Wirken der realen ersten Substanz gelegt hatte (OBJ II, Kap. 3.1.1).

Der kreative Franziskaner schuf eine objektive Bestimmung des Willens im ipseitischen Modus *Oxfordian Fallacy* und begründete dadurch das moderne freie Subjekt. Der Illuminat Olivi aus der Schule des zweiten Averroismus begriff die Innovationskraft Sigers, welche der Theologe Aquin aus der Schule des ersten Averroismus verwarf. Siger behauptet, dass der unmittelbar erfahrene Akt der Erkenntnis direkt in dem Akt der Erkenntnis erfasst wird, den er im holistischen Modus der Ipseität konzipiert hat. Der intim erfahrene freie Wille Olivis greift (*exsistit*) auf gleiche Art und Weise in seinen Auswirkungen aus der primären und substanziellen Innerlichkeit in die externe gegenständliche Welt über. Das folgende Zitat legt den Ursprung der romantischen Intimität des freien modernen Subjektes dar.

„Wenn die Auswirkungen von etwas Abgetrenntem gegeben sind, dann können sie in uns nicht vom Agent initiiert werden, dessen Akt und Natur nicht ins Innere unseres Denkens reichen würde (*intimissimie interiora nostrae mentis*). Nichts ist nämlich innerlicher (*nihil nobis intimius*) als der Akt unseres Denkens und dessen innerlich gegebene Prinzipien (*intrinseca principia*). In dieser Fülle der Intimität sind die Akte dergestalt gegeben, dass unser souveränes Wollen nur von Gott verändert werden kann (*non possunt videri nobis nolentibus ab alio quam a Deo*).“ [[369]](#footnote-369)

Die Substanz des Willens ist nach der Logik *non nihil* errichtet, wobei sie mit Hilfe der doppelten Verneinung als moderne *res* hypostasiert wird (*non possunt … nolentibus*). Das Ausmaß dieses positiv gegebenen Wollens ist durch die zweite Verneinung im Hinblick auf die totale Andersartigkeit Gottes gegeben (*non possunt … ab alio quam a Deo*). Olivi erschuf das buchstäblich *ex nihilo* auf dem modernen Willen basierende nihilistische Subjekt mit Hilfe der doppelten Verneinung, wobei er die Akte des Willens sowohl von Gott als auch von der Nichtigkeit trennte. Der eminente Repräsentant des zweiten Averroismus drehte Sigers phänomenologische Frage, „wie“ wir das Denken erfahren (*experimur*, *conscii sumus*), in Richtung zur Innerlichkeit des als modernes *ens ratum* definierten Willens. Der Wille wird nach Bonaventura in der Logik der doppelten Verneinung als modernes *tertium ens* definiert, welches in der logischen Abstraktion geschaffen wurde (Kap. 4.1.1). Dann folgt Bonaventura dem augustinianischen Modus „*conscii sumus*“des in der Selbstreflexion gegebenen hypostasierten Intellektes weiter, und nicht wie Siger der Abstraktion aus den Sinnen im Modus „*experimur*“. Olivi tat es genauso. Nichts liegt uns näher als die Akte des eigenen freien Willens, welchen wir uns selbst *ex nihilo* mit Hilfe der doppelten logischen Verneinung erschaffen haben (*nihil nobis intimius quam actus nostrae mentis*). Olivi definiert die Intimität des Willens im Modus von Sigers Ipseität und keineswegs nach Bonaventuras Objektivität der Seele oder Aquins objektiver Form des hypostasierten Intellektes. Die durch Innerlichkeit des Willens gegebene neue Stellung des Subjektes fügte Henry von Gent in der nächsten Dekade in das Szenarium der direkt in Gott begründeten absoluten Subjektivität. Duns Scotus erschafft aus dieser Ontotheologie eine neue Metaphysik und schließt die Entwicklung der Objektivität ab.

Der moderne Wille wurde zu einer neuen Hypostase in der Seele als kausal wirkende Essenz nach Rufus‘ und Kilwardbys Vorbild; er bekam die Ipseität von Siger noch dazu. Neue Auffassung des Willens wurde zur ersten modernen Substanz der dritten Art, die nach dem Denken von Siger den Charakter der Ipseität erhielt. Dieser grundlegende Wandel in der Interpretation des Subjekts begründete neue Lichtung der modernen Metaphysik, die vom hypostatischen und existenzielen Willen bestimmt ist. Der Begriff eines innig gedachten Willens definierte die Art und Weise neu, in der (hermeneutisches Wie) der Sinn des Seins aus dem schizophrenen modernen Subjekt (Vor-blickbahn) erhellt wird. Olivi überwand den primitiven substantiellen Dualismus der ersten Modernisten, die in Oxford und Paris den universellen Hylemorphismus propagierten. Dieses Modell der Substanzvielfalt im Menschen, das Peckhams Sophistik in Oxford nach der Rehabilitation von Aquin darlegte (kap. 4.2.1), war um das Jahr 1280 nicht mehr haltbar. Darüber hinaus hatte die vorherige Generation von Grossetestes Nachfolgern bereits den hypostasierten Intellekt übernommen, der im Thomismus als Form der Seele gegeben war. Sehen wir uns die Interpretation von Aegidius im Oxford-Manuskript an. Die folgende Passage zeigt kurz alle widersprüchlichen Eigenschaften des modernen Willens, die durch essentielle Prädikation „*in artificialibus*“ herausgearbeitet wurden.

„Jede substanziell gegebene Form verfügt über ein bestimmtes Maß an aktiven Fähigkeiten, d. h. hat eine aktive Potenz, welche in sich selbst begründet (*potentiam activam a se originatam*) und im Hinblick auf sich selbst als Instrument gegeben ist (*respectu sui quasi instrumentalem*). Es ist unmöglich, dass die Ganzheit aller erschaffenen Formen diese Fähigkeit besitzen. Die substanzielle Form unseres Denkens aber, welche diese substanzielle Form unseres Willens, d. h. die Freiheit in höchstem Maße beinhaltet, ist der Gipfelpunkt der erschaffenen Formen.“ [[370]](#footnote-370)

Der Wille ist die formal bestimmte Substanz mit einer eigenen Aktivität (*forma substantialis*), welche eine aktive Potenz ist und die Quelle der Aktualität in sich selbst trägt (*potentiam activam a se originatam*). Im Hinblick auf sich funktioniert der Wille als Instrument (*respectu sui quasi instrumentalem*), weil er eine eigene Aktualität besitzt. Die Willenssubstanz erfährt die aktuelle Potenz im Modus der Ipseität und ist die ursprüngliche und absolut souveräne Quelle des Wollens. Die Aktivität des Willens wird nicht notwendigerweise wie beim passiven, von einem äußerlichen Beweger bewegten Instrument ausgeübt (*quasi*). Der Wille wirkt frei, d. h. aus der Sicht der immanent aktiven Potenz, welche im Hinblick auf das künftige Handeln indifferent beherrscht wird. Olivi sagt, dass kein anderes erschaffenes Seiendes eine freie Form solcher Existenz haben kann (*impossibile est quin summa omnium formarum creatarum hoc habeat*). Die auf diese paradoxe Weise gegebene substanzielle Form des freien Willens macht aus uns den Höhepunkt der Schöpfung (*potissimum gradum*). Olivi eröffnete die Revolution des außerhalb der aristotelisch prädizierten Realität und positionierte den Menschen auf neue Weise auf die Spitze der Schöpfung. Das moderne Subjekt bildet das Bild des modernen Gottes nicht wegen des Intellektes, sondern wegen des irrationalen und intim freien Willens. Der freie Wille der *Modernorum* wurde zu einer höchst immanenten und wirksamen *causa sui*, weil er aus der aristotelischen Definition der Kausalität herausgenommen wurde. Der Wille ist dadurch frei, dass er aktuell wollen und nicht wollen kann und sich dabei in sich selbst die indifferente Beziehung zu beiden Möglichkeiten bewahren kann (*esse ad*). Der Wille als objektives Seiendes der dritten Art beinhaltet beide Möglichkeiten gleichzeitig. Beide Möglichkeiten sind im habituellen Modus „*esse ad*“ notwendigerweise und objektiv gegeben.

„Und auf diese Weise ist der Schluss der vorausgegangenen Bedingung irrtümlich, und im Hinblick darauf stimmt es nicht, dass die Causa sich auf gleiche Weise sowohl zum Sein als auch zum Nichtsein anschickt.“ [[371]](#footnote-371)

Das Zitat hob das Prinzip der Aktualisierung des Willens und die Logik des *modus ponens* für den freien Willen auf, die das aristotelische Szenario aufrechterhält (*hoc non est verum*). Im freien Willen gibt die effiziente Ursache auf determinierte Weise nicht nur eine Möglichkeit in der Ordnung „Ursache–Auswirkung“ (*non plus faceret ad eius esse*). Die Wirkung des Willens ist indifferent im Hinblick auf die mögliche kausale Auswirkung gegeben, welche eintreten kann, aber nicht muss, weil der Wille in seinem effizienten Wollen gänzlich frei ist. Für die Wissenschaft gilt, dass die Causa sich in gleicher Weise auf die Existenz und die Nichtexistenz der Auswirkung bezieht (*cause eodem modo se haberet ad esse sui effectus et ad eius non esse*). Das Prinzip der Identität sagt, dass die Ursache eine Ursache ist und die Auswirkung eine Auswirkung ist, auch wenn sie nicht eintreten muss. Die aktuelle Wirkung der realen Ursache, welche durch nichts blockiert ist, erzeugt notwendigerweise ebenso eine reale und eine aktuelle Konsequenz. Olivi muss das Prinzip der Identität für den freien Willen ändern: Ursache ist und ist nicht eine Ursache, weil der Wille im Hinblick auf die externe Wirkung das Statut einer Ursache der dritten Art besitzt. Olivi hob das aristotelische Grundprinzip „*eodem modo*“ auf, welches das Wesen der kausalen Wirkung der Ursache auf die Wirkung in der Logik des deduktiven Beweises des *modus ponens* definiert. Für den Willen gilt nicht das Prinzip „*eodem modo*“,welches die Wirkung der Ursache im Modus „diese aktuelle Ursache – diese aktuelle Auswirkung“ bestimmt. Der Wille hält in sich die Möglichkeit der umgekehrten Wirkung gleichzeitig mit der eigenen wirksamen Aktualität. Die Aktualität des innerlich effektiven Willens ist immer gegeben; aber die Wirkung muss nicht eintreten, weil der Wille frei ist und das Gleiche aktiv und effektiv wollen und nicht wollen kann. Die Wirkung des Willens existiert und existiert gleichzeitig nicht, weil beide Möglichkeiten im Willen selbst in Gestalt von dessen intimer Freiheit existieren. Der Wille wird im Modus *per se* und gemäß seiner wirksamen substanziellen Fähigkeit genommen. Der Wille subsistiert im intimen Modus *essentia potentialis*, wo er stets er selbst bleibt, wenngleich er auf keine Weise wirkt (*non se habeat aliter ad ipsa*).[[372]](#footnote-372) Aber im Hinblick auf die externe Auswirkung verhält sich der Wille bereits wir eine klassische aristotelische Ursache (*multo aliter se habet ad ea*).

Die Bestimmung des Willens als „nicht-effektiver“ intimer Causa stellt aus der Sicht der klassischen Metaphysik blanken Unsinn dar. Der Wille definiert sich als aktuelle Substanz (A) und ist zugleich als kausale „Substanz–Potenz“ zum Gegenteil hin gegeben (non A). Das Sein und das Nichtsein der Kausalität ist gleichzeitig im gleichen Sinn und auf dem gleichen Substrat gegeben. Der freie Mensch der neuen Epoche ist nicht länger durch die aristotelische Logik und Metaphysik gebunden, aber durch das paranoide Denken der *Modernorum*. Olivi hebt das klassischen *modus ponens* auf und lässt lediglich die freie und objektive Wirkung des kausal ausgestatteten Willens. Die objektive Kausalität des Willens nahm im universellen Modus *esse ad* in der Epoche der Verfinsterung der ersten Substanz den Platz der effektiven Kausalität ein. Durch die Verwendung des Modus „*esse ad*“ für den freien Willen entstand eine neue Grundlage der Realität im Sinne der metaphysischenGründung. Der Träger des modernen Willens ist zu einer intimen *causa sui* geworden. Selbst der moderne Gott könnte keine so bestimmte *causa sui* sein, denn sein unbegrenztes Sein würde zu einer begrenzten Substanz mit einer festen kausalen Wirkung. Das Subjekt des modernen Willens begann als neue Substanz der dritten Art zu funktionieren, zu welcher eine neue Form der kategorialen Prädikation *per prius* und *per posterius* geschaffen werden musste. Der Wille stellt eine persönlich erfahrene Ipseität der Freiheit im Modus von Sigers Begriff „*experimur–conscii sumus*“dar. Der substanziell aufgefasste Wille verfügt über die Quelle der Kausalität in sich selbst in Form der intimen *causa sui*, welche als substanzielle Potenz hin zu diesem oder jenem Handeln gegeben ist. Olivi beschränkt die universelle Kausalität aus der Freiheit erst im bereits kontingent gegebenen zweiten Schritt. Die intime Kausalität des Willens (*esse in*) hält Abstand von der effektiven Wirkung der realen Kausalität, indem sie reflexiv und frei deren Wirkung lediglich in Richtung zur möglichen Auswirkung reguliert (*esse ad*). Die neue Bestimmung des Seienden im Modus „*esse ad*“ ist an den intimen *ipse*-Status des menschlichen Willens gebunden. Das Grundprinzip der Kausalität sagt, dass die *causa efficiens* notwendigerweise eine Wirkung in der entsprechenden Potenz hervorruft, auf welche sie wirkt. Wenn es eine aktuell gegebene Ursache und eine ihr entsprechende Ursache sind, dann folgt sie bei ungestörter Wirkung der Causa der entsprechenden, durch die Aktualisierung dieser Potenz gegebenen Auswirkung (*post hoc, ergo propter hoc*). Die Kausalität setzt in der Ordnung der realen ersten Substanzen fest, dass die Auswirkung notwendigerweise eintritt, wenn die effektive Ursache ungestört wirkt. In der Logik entspricht dem der klassische *modus ponens¸* welcher die Grundlage der Deduktion und somit auch des demonstrativen Beweises bildet. Im Hinblick auf die neu aufgefasste intime Freiheit des aktuellen potenziellen freien Willens war es nötig, Aristoteles‘ Schema der Kausalität für den freien Willen zu bearbeiten. Schauen wir uns die ursprüngliche Lichtungdes objektiven Willens an, welcher aus sich selbst hervorgeht und durch seine kausal-effektive Determinierung eine neue Ordnung des Seins des Seienden begründet. Den ursprünglichen Beginn der zweiten Metaphysik im Sinne von Heideggers Beginn finden wir im folgenden Zitat.

„Die Existenz oder Nichtexistenz der aus Richtung der Ursache bestimmten Folge kann das wirksame und ausreichende Sein dieser Ursache signifizieren. Auf diese Weise gilt der wahre Schluss des deduktiven Urteils. Aber die Signifikation kann sich auch auf die Ordnung der Nachwirkung selbst (*ordinem ipsius effectus*) und auf deren Entstehung oder Ausführung beziehen (*factionis eius seu exitus*), je nach dem, wie sie sich zu ihrer Causa verhält, oder mehr noch, wie die Seiendheit der Auswirkung aus Richtung ihrer Causa gegeben ist (*quem est a sua causa*). Diese Ordnung signifiziert viel mehr die Grundbestimmung des Seienden (*ille ordo potius dicit esse ab quam*), zu welchem die Seienden prädiziert werden (*esse ad*). Dann gilt die vorausgegangene Behauptung über die Schlüsse des deduktiven Syllogismus nicht mehr (*falsura est*). In diesem Fall ist es nicht wahr, dass die Ursache sich auf die gleiche Weise sowohl zum Sein als auch zum Nichtsein seiner Auswirkung verhält.“ [[373]](#footnote-373)

Der erste Fall der Positionierung von Ursache und Auswirkung (*virtutem effectivam et sufficientem ipsius causae*) ist der aristotelische *modus ponens* für die effiziente Wirkung der Ursache (*consequens primae conditionalis*). Olivi bestreitet das ursprüngliche Prinzip der Kausalität nicht, muss jedoch dessen Gültigkeit für den freien Willen aussetzen. Der zweite Modus enthält eine epochal neue Bestimmung des Willens, welch eine neue Ordnung der Metaphysik prägt (*significare ordinem*). Die neue Ordnung des Seienden geht vom Prinzip der freien Kausalität des Willens aus. Die intim gegebene Kausalität geht vom subsistenten Willen als einer Substanz der dritten Art aus (*exitus secundum quem se habet*). Die objektiv gegebene Kausalität des Willens funktioniert dann in der Welt als reale Ursache (*ad suam causam*). Dieser Exitus des kausal gegebenen Willens bestimmt das Sein der Welt im porretanischen Modus „*exsistere*“, welches in die moderne Faktizität überging (*factionis eius seu exitus*). Der Wille begründet die Ordnung des Seins des Seienden (*ille ordo*), welche durch die Wirkung der Kausalität aus der Freiheit als ursprünglicher Quelle des Sinns des Seienden determiniert wird (*dicit* *esse ab quam*). Der Terminus „*ille ordo*“ begründet zum ersten Mal in der Geschichte der westlichen Metaphysik die Bestimmung des Seienden außerhalb der aristotelischen Kausalität und sogar auch außerhalb von deren im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* gegebener sophistischer Version.

Der hypostasierte demiurgische, intim-kausale Wille ist als objektive Substanz im Modus *absolute* gegeben, d. h. gänzlich getrennt vom Intellekt und auch vom Rest der Welt. Das absurde Sein des menschlichen Willens begründete eine neue Form des *dativus obiectivus* in dessen Grundmodus. Olivi bestimmt neu die geschichtlich und hermeutisch gegebene Frage, „wie“ (siehe (Heideggers *Wie*) das Seiende vom modernen Subjekt angeeignet wird (*dativus possessivus*). Der freie Will muss im Modus der habituellen Ipseität über eine ständige aktuelle und deshalb substanzielle Möglichkeit zum umgekehrten Handeln verfügen. Deren Aktualität darf nichts vorausgehen, auch nicht der Akt der vernünftigen, durch den Intellekt gegebenen Wahl. Jedwede vorläufige Determinierung stört die intim in ihr selbst gegebene Willensfreiheit, d. h. im Modus *per se*. Siehe den Status des Intellektes als *tertium genus* im CMDA; aber der ist verständlicherweise an die Person als reale erste Substanz gebunden. Der Wille funktioniert in der Freiheit als reines aktuelles Sein, welches die ambivalent gegebene Potenz enthält, weil deren Auswirkung nicht notwendigerweise eintreten muss. Aber in der zweiten Runde wird der Wille bereits abstrakt als aristotelisches Konzept des intellektuell bestimmten Wollens bestimmt. Dieser objektivierte, im Modus *quartum genus* abstrahierte Wille steht außerhalb der ipseitischen Erfahrung der ersten Person und stellt lediglich eine Potenz des Willens dar, etwas in der Welt zu wollen (*potentia accidentalis*). Der konkrete Akt (*volitio*) ist daher im Rahmen des determinierten Aktes der absichtlichen Wahl (*electio*) aus der *Nikomachischen Ethik* gegeben. Olivi begriff genau Sigers Bestimmung der zweifachen Natur des Intellektes. Die erste Weise des Intellekts geht im eigenen Akt (*tertium genus*) auf und die zweite Weise im allgemeinen Erkennen durch die Abstraktion (*quartum genus*). Das modifizierte Schema des CMDA verwendete für sein Szenarium den ipseitisch subsistenten Willen. Olivis Lehre des autonomen Willens als eines Seienden der dritten Art wurde im klassischen Aristotelismus prinzipiell verworfen. Laut Aquin will der menschliche Wille stets das Gute, welches durch den Verstand erkannt wird.[[374]](#footnote-374) Laut dem ersten Averroismus, welcher die *Nikomachische Ethik* im stoischen und christlichen Sinne des *liberum arbitrium* auslegte, ist lediglich die Wahl des Intellektes selbst frei (*electio*). Der Determinismus des Willens ist das unausweichliche Faktum des singulären Wollens des Willens als real wirkender Ursache, weil der Intellekt den Willen zum erkannten und somit auch zum gewollten Guten hin orientiert. Der Wille ist in diesem Szenarium deswegen frei, weil er vernünftig ist, was nicht der Fall der animalischen Gier ist. Olivi erschuf aus dem Willen eine neue Substanz im Menschen, welche aus dem ursprünglichen intimen Habitat ihrer essenziellen und habituellen Freiheit Kurs auf die Welt nimmt. Dessen Nachfolger entwickeln ein verborgenes ontotheologisches und metaphysischen Potenzial dieses„*esse ad*“, welches der Substanz des intim gegebenen Willens habituell hinzugefügt wird. Henry von Gent macht in der darauffolgenden Dekade aus Terminus „*esse ad*“ eine kategoriale Prädikation der Beziehung (*relatio*) und positioniert sie direkt in Gott (Kap. 5.2.3). Die Bezeichnung „*ille ordo*“ im oben angeführten Zitat indiziert das Aufkeimen der zukünftigen Metaphysik der *Modernorum*, welche von Henry von Gent in die Ontotheologie und von dessen Kritiker Scotus in die Metaphysik überführt wird. In der Postmoderne tauchte Olivis Lehre über den absolut freien und außerhalb der Welt gestellten Willen auf verborgene Weise auf. Die dritte Antinomie von Kants *Kritik der reinen Vernunft* weist die Möglichkeit der aus der Freiheit für die rational gegebene Kosmologie zurück, weil die Freiheit sich in der kausalen Ordnung der Natur nicht objektiv aufweisen lässt (*dritter Widerstreit*, KdRV, B 472‒73). Die Kausalität des freien Willens wurde von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* wiederentdeckt. Aber Kants zweite Kritik geht nicht den Weg von Olivis Intimität des *per se* und substanziell gegebenen Willens. Der radikale Modernist Olivi nahm den Willen aus dem Gesetz jedweder Kausalität heraus und determinierte das Sein des Willens lediglich in der Beziehung zu Gott, welcher deren substanzielle Existenz sicherstellt. Aus dem Willen entstand im Menschen eine weitere, außerhalb von Seele und Intellekt positionierte Substanz der dritten Art. Der Wille wurde zu einer intimen Bestimmung des Menschen und wurde aus dem allgemein gültigen Gesetz der Kausalität herausgenommen. Kant wiederholt Olivis Dualismus, indem er nach der ersten Kritik die Frage des freien praktischen Verstandes löst, in welchem der freie Wille als *causa sui* im Modus der vollen gesetzgebenden Autonomie funktioniert. Kant wiederholt Olivis Dualismus, indem er in der ersten Kritik eine Aporie der freien praktischen Vernunft konstruiert. Der freie Wille wirkt als *causa sui* in einem Modus voller gesetzgeberischer Autonomie und außerhalb der Kausalität der Welt. Er bleibt aber auch ein partieller phänomenologischer Realist in der Frage der Freiheit, wie im bereits zitierten Fall der Kausalität nach der *Kritik der reinen Vernunft* (Kap. 4.6). Über die Intimität des Willens hinaus sucht Kant auch seine wirkliche Bestimmung durch ein reales und kausales Gesetz, weil ihm das synthetische *a priori* als Bestimmung des Willens nicht genügt. Kant kann den intimen Willen nicht als völlig irrationale treibende Kraft in einer Person belassen, was Olivi hatte. Der Begriff „*Factum der reinen praktischen Vernunft*“ wird als „*syntischer Satz a priori*“ (KdRV, A 55) angegeben. Die Einführung des Willens ist grundsätzlich an die Tatsache immer bestehender moralischer und menschlicher Gesetze gebunden. Die bestehenden Sittengesetze zeugen von der Bestimmung des Menschen aus seiner intimen Freiheit. Diese moralisch verantwortliche Freiheit wirkt als wirkliche Ursache in der menschlichen Welt der praktischen Vernunft.

Olivi beschreibt die phänomenologische Frage, „wie“ sich die ipseitisch gegebene Willenssubstanz auf sich selbst wie auf den ersten und unmittelbaren Gegenstand des Erkennens bezieht. Der intime aktuelle Wille des ersten modernen Liberalen ist im substanziellen Modus der inneren Sicherheit gegeben. Dadurch ersetzte sie den neuplatonischen Sonnenintellekt, welcher die Seele von außen und jenseits der sinnlich erkannten ersten Substanzen erleuchtet. Die folgende Passage fördert die ursprüngliche Quelle der romantischen Intimität des Westens zutage, welche auf der Freiheit des unbeschränkten und absoluten Wollens basiert. Das Zitat fasst die vorausgegangenen Ausführungen aus q. 57 zusammen und definiert den Willen als intime Substanz der dritten Art.

„Es lässt sich nicht bestreiten, dass in unserer Macht diejenigen Akte stehen, welche wir innerlich in uns selbst erfahren und durchleben. Dies würde bedeuten, dass wir das bestreiten, was in uns am innerlichsten und am sichersten ist. Wenn diese Akte in uns nicht in Form der durch sich selbst und unmittelbar subsistierenden Substanz wären (*sunt a nostra forma substantiali per se et immediate*), also ohne Mediation der übrigen Fähigkeiten, welche ihr entspringen, dann wären diese Akte nur akzidentell gegeben, also nur im Hinblick auf die Gegenstände dieser Akte oder diese Akte wären in uns nur auf eine solche Weise angelegt, wie der Sonnenstrahl den Äther durchdringt.“ [[375]](#footnote-375)

Das Zitat legt dar, dass der subsistente Wille aus sich selbst entspringt (*a se originatis*) und für die Begründung der eigenen Aktualität keine Mediation aus der äußerlichen Welt benötigt (*nostra forma substantiali per se et immediate*). Das erste kognitive Prinzip „*ex* *inmediatis*“ wird aus der kausal wirkenden ersten Substanz auf den intim erfahrenen und kausal wirkenden Willen verschoben. Der Wille ist in seiner Aktualität *simpliciter* gegeben, weil sein ursprünglicher Akt der Freiheit subjektiv-real im hypostasierten Willen gegeben ist und dieser objektiv-kausal im Hinblick auf den Körper wirkt. Rufen wir uns den Modus *subiective*‒*obiective* von Sigers Schule in Erinnerung, welcher für die Beziehung zwischen Körper, Seele und Intellekt gegeben ist und bei Boethius von Dacien als Autor von Gieles Anonymem Verwendung fand (*anima indiget in intelligere corpore obiecto, non sicut subiecto;* Kap. 4.3.1). Der Wille Olivis substituiert durch das aktuell und unmittelbar erfahrene Wesen, welches durch sich und in sich existiert (*intimum et certissimum nobis*). Den Willensakt erfahren wir mit absoluter, von den anderen Sinnen getrennter innerer Sicherheit (*actus quos intime sentimus esse*). Der in der inneren Erfahrung gegebene freie Wille lässt sich nicht bestreiten (*non … est negare*). Der Wille hat aus sich selbst heraus eine eigene Aktualität und funktioniert als Sonnenintellekt der avicennischen und cartesianischen *Modernorum*. Das Aufkeimen des modernen freien Subjektes im Modus der cartesianischen Selbstreflexion des hypostasierten Denkens wird im folgenden Zitat dargelegt, welches die Metaphysik der solipsistischen Moderne begründet.

„In uns selbst erfahren wir am deutlichsten (*manifestissime experimur in nobis*), dass unser Denken (*mens nostra*) sowohl durch das Denken als auch durch die Liebe sich selbst reflektiert und zu sich selbst (*ad se*) als dem direkt und am nächsten gegebenen Objekt wendet (*tanquam ad obiectum sui ipsius directum et immediatum*). Aber keine Fähigkeit kann sich unmittelbar in sich selbst reflektieren (*nulla virtus potest se reflectere immediate super se*), wenn sie nicht frei ist (*nisi habeat libertatem*).“ [[376]](#footnote-376)

Der grundsätzliche Unterschied zwischen Siger und Olivi besteht darin, dass der moderne Wille *per se* den Akt der Selbstreflexion vollzieht, wobei er direkt und unmittelbar sich selbst als hypostasierte Substanz der dritten Art betrachtet (*nostra forma substantiali per se et immediate*). Das Prinzip „*ex inmediatis*“ bezieht sich nun auf den Willen als kausal wirkende Substanz. Dieses cartesianische Szenarium im Modell von einer „*res volens*“ hätte Siger und mit ihm auch die Schule des ersten Averroismus ausgeschlossen. Die Seele ist eine *tabula rasa* und hat das erste Erkennen von der sinnlich erkannten Welt. Der Avicennismus des „fliegenden Mannes“ ist nun dem aktuellen und autonomen Willen angepasst. Olivi, ein begabter Anhänger von Siger, brach an diesem entscheidenden Punkt mit der gesamten franziskanischen Schule von Bonaventura. Für sie war *Doctor Invidiosus* ein Gelehrter der kommenden apokalyptischen Zeit, und er musste aus der Universität entfernt werden. Aus der Sicht der Modernisten geschah dies tatsächlich in der zwölften Stunde, denn Aquin kam aus dem päpstlichen Rom und begann, die gesamte Schule des zweiten Averroismus in Paris zu zerstören. Dann wurde den Modernisten klar, dass die aristotelischen Artisten in der Rue du Fouarre begonnen hatten, die Herrschaft des im *Buch der Offenbarung* beschriebenen Ungeheuers zu errichten (*isti errores significatur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*, Kap. 4.1.2). Olivi aber, welcher sogar auch Aristoteles als einen Häretiker verurteilt, folgte nicht Sigers Wegs des ersten Averroismus. Die zweigeschossige Architektur des Willens wird von Bonaventuras dualer Regel und Rufus’ Unterschied zwischen akzidenteller und substanzieller Potenz inspiriert (OBJ II, Kap. 3.3.1). Der menschliche Wille ist substanziell an und für sich *per prius* gegeben (*potentia essentialis*) und bestimmt *per posterius* das kontingente Wollen (*potentia accidentalis*). In sich selbst ist der Wille substanziell und dauerhaft intim frei und besitzt daher einen absoluten, an die menschliche immaterielle Seele und an den Intellekt gebundenen Charakter. Der moderne Agent des Wollens ist intim und aktuell frei (erste Regel des Willens als „*esse in*“) und handelt folglich frei in der Welt (zweite Regel als „*esse ad*“). Im zweiten demiurgischen Modus wendet sich der ipseitisch gegebene Wille zur Welt und wirkt dahin kontingent und kausal. Durch die Verbindung des essenziellen Wesens und der akzidentellen Tätigkeiten bekam der Wille den Charakter einer modernen Substanz und wurde zu einem neuen Seienden der dritten Art.

Die moderne Definition der aus zwei Substanzen zusammengesetzten Person erhielt nun eine weitere Substanz dazu, was in den Jahren 1275–77 inakzeptabel war. Aquin und Pecham verließen die Pariser Universität fünf Jahre früher wegen der viel kleineren Häresie. Es handelte sich um die Pluralität nur zweier Formen oder zweier Substanzen im Menschen. Die Modernisten begannen nach der Vernichtung der klassischen Einheit der Person in Oxford und Paris mit der Verkündigung der substanziellen Vielheit im Menschen nach der Verurteilung des ersten Averroismus im Jahre 1277, beschränkten sich aber lieber nur auf zwei Substanzen. Die Einführung der dritten Substanz in die Definition der Person erklärt, warum dieser originelle franziskanische Sophist um das Jahr 1277 aus Paris wegging. Beunruhigte religiöse Führer erlaubten diesem spontanen Denker nicht, im Zentrum der damaligen Bildung zu lehren. Selbst in der Zeit der größten Krise der Moderne waren metaphysische Paranoia und Schizophrenie weit davon entfernt, akademische Normen zu sein. Daher interpretiert die Hermeneutik Olivis Texte, welche gerade in dieser Periode entstanden waren. Olivi schuf einen intimen Diakosmos direkt im Menschen und platzierte in ihn ein weiteres Seiendes der dritten Art, welches eine kausale Wirksamkeit in der Welt bekam. Der Wille als Substanz hat eine intim gegebene hypostasierte Freiheit, und diese garantiert das anschließende freie Handeln. Die aktuelle Willenssubstanz funktioniert als wirksame Ursache *per prius* und ist undifferenziert im Hinblick auf beide potenzielle, *per posterius* in der Zukunft gegebene Möglichkeiten gegeben. Die Entstehung des modernen freien Subjektes wird im folgenden Zitat dargelegt.

„Der Wille hat die Freiheit ursprünglich und durch sich (*habere libertatem primo et per se*), weil der Wille aus sich heraus handelt (*operatur tanquam a se*) und nicht aus einem anderen, angeblich abgetrennten Agent und Beweger heraus. Daher determiniert er sich aus sich selbst heraus im Hinblick auf die Tat (*ipsa se ipsam applicat ad opus*). Sekundär wird der Wille richtig als frei definiert (*secundario veo dicitur libera*), weil er die Möglichkeit des Handelns im Hinblick auf das Gegenteil besitzt (*in utramque partem oppositorum*). Ich benutze den Terminus ‚sekundär’ deswegen, weil die Freiheit nicht anders existiert als durch das, was die Freiheit mit einer quasi aus sich selbst gegebenen Aktivität ausstattet (*operatur quasi a se*) und nicht aus irgendeiner abgeteilten Quelle heraus.“ [[377]](#footnote-377)

Die erste Bestimmung des Willens ist aus der Sicht ihrer subsistenten, *intrinsece* und *per se* gegebenen Freiheit gegeben (*voluntas dicitur habere libertatem primo et per se*). Der freie Wille nimmt im Modus der Ipseität dann Kurs auf den externen Gegenstand des Wollens (*ipsa se ipsam applicat ad opus*). Anstelle Sigers Begriffes „*homo ipse intelligit*“tritt die These über den freien hypostasierten Willen im Modus der absoluten Ipseität (*ipsa se ipsam*). Der freie Wille ist als *ipse*-Substanz im primären Modus *per se* gegeben. Dieser hypostasierte freie Wille ist im sekundären Modus durch das in die Welt gegebene Handeln frei (*secundario vero dicitur libera*). Die neu bestimmte Aktualität des intimen Willens wählt frei unter den gegenwärtig in der Potenz im Hinblick auf die äußerliche Welt gegebenen Gegensätzen (*in utramque partem oppositorum*). Der Wille ist in seiner intimen *potentia substantialis* ebenso unfehlbar und selbstsicher wie der moderne Gott, der den zukünftigen Heilsplan im Modus „*semel*‒*semper*“im Tat setzt. Rufen wir uns in Erinnerung, dass es sich bei der Grundlage dieses lediglich zukünftigen, aber bereits logisch bestimmten Handelns des durch den Ausschluss der dritten Möglichkeit gegebenen Willens um Grossetestes Spekulation über die zukünftige Ankunft des Antichristen handelt. Diese Spekulation hat die moderne Logik begründet (OBJ II, Kap. 3.1.2). Die Ankunft des Antichristen ist ebenso notwendig wie die Fähigkeit des Willens, frei und intim zu wollen. Alles Übrige ist logischerweise ausgeschlossen. Dann ist es nur eine akzidentelle Angelegenheit, wenn der freie Wille sein notwendiges, ipseitisches und intim gegebenes Wollen, welches in dieser substanziellen Grundmöglichkeit frei substituiert, kontingent realisiert oder nicht realisiert. Ohne diese aktuelle Potenz wäre der Wille als intimer kausaler Faktor nicht frei. Die Schaffung einer primären und sekundären Ebene des Willens begründete das neue System von Bonaventuras zweigeschossigen Ordnung (*regula agentis in/creati*, Kap. 4.1.2), diesmal jedoch nur als im Menschen gegebenen Regel. Olivi brachte den Menschen auf göttliches Niveau, doch nur im Modus der freien Intimität des Willens, welcher als neue Form der *imago Dei* funktioniert. Moderner Gott bekam in der Philosophie eine neue anthropomorphe Gestand und wurde für den modernen Menschen näher und verständlicher. Die reformatorische Form des Kapitalismus (Kap. 5.1.3) hat diese Entwicklung voll bestätigt.

Die in der ersten Person und zugleich als Substanz der dritten Art erfahrene Ipseität des freien Willens bestimmte auch einen weiteren wichtigen Charakter des Willens. Olivi hob die aristotelische Identität des Seienden auf, indem eine essenziell gegebene Aktualität und Potentialität in die epochal neue Substanz der dritten Art postulierte, wobei diese neue Substanz *simplex* und im Modus „*intimissime interiora nostrae mentis*“ gegeben ist. Durch diese Transformation in ein porretanisches Seiendes der dritten Art begann der Wille im Modus der intimen Ipseität zu „exsistieren“. Diese Ipseität ist metaphysisch vom anschließenden Wirken des Willens in der Realität getrennt. Olivi ist mit der aristotelischen Auffassung der Kausalität nicht einverstanden, weil er für den freien Willen die substanzielle und kausale Möglichkeit, anders zu handeln, bewahren muss. Der Wille muss die notwendige, substanziell und aktuell gegebene Indetermination enthalten, um im Hinblick auf das Gegenteil zu handeln. Die auf diese Weise gegebene Unbestimmtheit in Bezug auf den zukünftigen Zustand finden wir bei Aristoteles, Averroes nur für die Potenz. Sie kann nicht metaphysisch und logisch bestimmt werden, da es keine Bestimmtheit hinsichtlich einer zukünftigen Seeschlacht gibt. Aristoteles‘ absichtliche Wahl (*electio*) determiniert daher den Willen als Extension des theoretischen Intellektes, welcher dadurch praktisch wird, dass er singulär-kausal in der Realität durch den Willen wirkt. Das vernünftige Wollen ist im Moment des entschiedenen Willens bereits auf dieses oder jenes partiale Gute als gewolltem Gegenstand bezogen. Aber das Wollen auf dem Niveau der realen Wahl ist laut Olivi lediglich eine sekundäre und kontingente Bestimmung des durch den konkreten Gegenstand des Wollens und nicht deren *potentia substantialis*. Die intellektualistische Bestimmung des Willens im Modus *per prius* stellt für Olivi einen Stein des grundsätzlichen Anstoßes dar. Der Aristotelismus determiniert den Willen mit dem Verstand und positioniert ihn dadurch erst auf den zweiten Platz. Dem Häretiker Aristoteles kann man schließlich in einer so gewichtigen Frage nicht glauben, da der freie Wille für unsere Erlösung unbedingt notwendig ist. Die zitierte Quästion 57 verwirft die These, dass der Verstand den Willen determinieren würde, weil er dann nicht mehr frei wäre. Olivi hebt das Szenarium der Abhängigkeit des Willens vom Intellekt durch einen Angriff auf Aristoteles auf. Damit bekannte er sich zu seinen Pariser Lehrern, welche Albert ironisch als *doctores Latini* bezeichnete.

„In der folgenden Frage wird aufgezeigt, dass der Wille frei ist und weder vom Intellekt noch aus dessen Akten etwas übernimmt (*nihil penitus ab intellectu et eius actu*) und auch keiner Aktualität des Intellektes zu seinem Akt bedarf (*nec exigitur ad eius actum*) und dass ihm die bloße Repräsentation des Gegenstandes des Wollen durch den Intellekt ausreicht (*nisi pro sola repraesentatione obiecti*). Darüber hinaus gilt, dass Aristoteles seine Lehre nicht mit Beweisen untermauert, sondern lediglich voraussetzt. Die Behauptung eines Heiden zu glauben (*credere dictum hominis infidelis*), darüber ohne jedwede Beweise wäre im Falle der Gefährdung des christlichen Glaubens und gegen den Verstand, wäre ein Akt großer Häresie und großer Dummheit.“[[378]](#footnote-378)

Das Zitat lässt dem Verstand lediglich eine Hilfsfunktion des Modus der Intentionalität (*sola repraesentatione obiecti*). Repräsentation heißt, dass der Wille nur indirekt durch den Intellekt bestimmt wird. Wenn der Intellekt den Willen im Modus *per prius* determinierte, dann wäre der Wille auf dem Niveau der hypostasierten *potentia substantialis* nicht frei. Die aristotelische Willensbestimmung läuft zunächst über die theoretische Vernunft, die dann dem Willen ein erkanntes Objekt präsentiert. Es ist die Aufgabe der praktischen Vernunft, dem Willen das im Modus des „*bonum*“ geschaffene Objekt zu präsentieren. Das bedeutet, dass das Gute als intentionales Objekt vom aktiven Intellekt im Modus *per prius* erkannt wird und anschließend den Willen als Objekt seines Wollens vorgestellt. Das bedeutet, dass der praktische Intellekt den Willen etwas als Gutes erkannt und betrachtet hat, weil die Vernunt das Wollen dieses erkannten Objekts grundlegend bestimmt. Olivi griff Aristoteles‘ Prinzip der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen Intellekt an und trennte die Verbindung in zwei unabhängige Substanzen. Die im zweiten Averroismus vorhandene hypostasierte Intellekt-Substanz wird nun vom neu hypostasierten Willen getrennt. Beide Substanzen werden lediglich durch den Akt der zufälligen Repräsentation verbunden. Das Zitat bestätigte die neue Position des Willens im Hinblick auf den Intellekt. Die erste Etage des Willens funktioniert als erste Substanz im Modus der vom Intellekt getrennten Aktualität. Der Wille ist im Akt der intim gegebenen Freiheit auch ohne das durch den Intellekt erkannte und vorgelegte Gute er selbst. Für das primäre Sein des Willens im Modus der *potentia substantialis* ist weder der theoretische noch der praktische Intellekt vonnöten. Dank dem freien Willen hat der menschliche Agent eine wirksame Kausalität voll in seiner intim gegebenen und erfahrenen Macht. Dieses neue Subjekt der *Modernorum* wird zum autonomen Demiurgen, welcher außerhalb der realen Kausalität der ersten Substanz und außerhalb ihres rationalen Erkennens im Modus der Übereinstimmung gestellt ist. Der irrational aufgefasste Wille funktionierte nicht länger im Modus der formalen Kausalität des Guten, welches vom theoretischen Verstand der Ursache des Erkennens gegeben ist, welches den tätigen Willen als Auswirkung determiniert. Der moderne Wille wurde in seiner Intimität gänzlich irrational und gänzlich unzurechnungsfähig. Die akademischen Furien wurden durch Olivi intim frei. Die ursprüngliche aristotelische Zurechnungsfähigkeit des Willens war im Hinblick auf den Intellekt gegeben, was Olivi bis zum konkreten Akt der *volitio* verschob. Die ethische und rationale Zurechnungsfähigkeit des Wollens gilt nun lediglich im Modus der Repräsentation und nicht der Determination. Die moderne und daher nicht existente Willensessenz „exsistiert“ in der freien Intimität, und diese Substanz der dritten Art ist im Modus *absolute* vom kritischen, d. h. unterscheidenden Intellekt getrennt, sowohl vom theoretischen als auch vom praktischen. Der souveräne Wille des modernen Subjektes ist gegenüber der Welt und gegenüber der Determinierung des Intellektes absolut frei und erkennt sich darum auf innerliche Weise. Der intim freie Wille bedarf der Determinierung aus der Realität und des durch den Intellekt definierten Guten erst im zweiten Schritt, wenn es kontingent in der Welt handelt.

Die neue Definition des Willens lehnt das aristotelische Prinzip der *extensio* ab. Das Handeln des theoretischen Intellekts wirkt als Ursache in der Realität durch die praktische Vernunft und dann durch den Willen. Die Ablehnung der aristotelischen Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen durch den Willen schuf eine grundlegende Lichtung für den epochal wirksamen Willen im Modus des metaphysischen Nihilismus. Die Unwahrheit des modernen Willens im Modus der vollen Offenbarung (*alétheia*) ergibt sich aus der Tatsache, dass der Wille aus der Sicht des klassischen Aristotelismus zu einem essentiell irrationalen Element im Menschen wurde. Der Mensch wurde im zweiten Averroismus zu einem Schizophrenen und nun wurde er noch darüber komplett unvernünftig. Deshalb ist Olivi nicht der Begründer der Moderne, sondern der Postmoderne und des heutigen Nihilismus. Das Wollen und die Wahl als Fähigkeit der Seele sind in diesem Sinne ganz und gar blind, weil in der Seele nur die Sinne und der Intellekt erkennen. Olivis außerhalb des Intellektes gestellter Wille besitzt eine eigene Kausalität, welche außerhalb aristotelischen Schemas des praktischen Syllogismus operiert (E.N. VII.5). Der theoretische Verstand legt nach Aristoteles das Gute in der universellen Bedeutung vor und modifiziert ihn in Richtung zu seiner praktischen Erweiterung in die Gestalt des erforderten Guten für uns, welches die Kausalität des Mittelgliedes des Urteils erzeugt. Die Schrift *Nikomachische Ethik* sagt, dass der zweite partikuläre Untersatz das Handeln bestimmt (κυρία τῶν πράξεων, E.N. 1147b10). Die Verbindung aus dem allgemeinen *maior* und dem kausal bestimmten *minor* zu einer praktischen Beurteilung des ethischen Gründungshandelns berechtigt den Autor der *Ethik*, über die praktische Wahrheit zu sprechen (ἀλήθεια πρακτική, E.N. 1139a26). Die Richtigkeit des weisen Handelns wird dadurch erfasst, dass der praktische Intellekt vorausschauend dem moralischen Guten folgt. Der Wille ordnet sich dem theoretischen Intellekt unter, welcher in der praktischen Extension dem Willen das erkannte Objekt im kausalen Modus des Guten für uns vorlegt. Das findet auf brillante Weise in der auf das Handeln des weisen Menschen bezogenen Definition der Tugend Ausdruck (E.N. 1106b36‒1107a2). Die Paranoia des modernen Intellektes erweiterte sich bei Olivi auf den paranoiden Willen, welcher auf diese Weise in der Welt zu handeln begann. Der freie Wille wird nicht durch die aktuelle Realität und den kritischen Intellekt in seinem Wesen determiniert, sondern lediglich in seinem akzidentellen Wollen (*pro sola repraesentatione obiecti*). Erst im zweitrangigen Akt der Repräsentation wird das Ding für den wollenden Willen durch das Erkennen vergegenwärtigt. Der Verstand determiniert nicht den modernen souveränen Willen wie im klassischen Aristotelismus, sondern bringt lediglich ein spezifisches *scibile* für dessen Wollen im Modus der nicht verpflichtenden akzidentell gegebenen Repräsentation. Die neue Natur des Willens hat die medialen Manipulationen des heutigen Nihilismus etabliert und die Krise des zeitgenössischen narzisstischen Subjekts eingeläutet.

Olivi erschuf eine neue Variante der Oxforder Höhle der Illuminaten (OBJ II, Kap. 3.3.3). Der absolut paranoide Wille der *Modernorum* weilt innerhalb der intim gegebenen Höhle, wohin der Rabe des Elias die bloße Repräsentation der realen Welt bringt. Der moderne Wille im Modus der *electio* will sie oder nicht will. Diese intelligiblen Repräsentationen sind gänzlich von der Existenz der realen Welt getrennt. Der objektiv notwendige Rabe von Elias funktionierte verlässlich bis zum Tod des modernen Gottes. Dann blieben die Illuminaten in der Höhle absolut alleine, was heute eine sehr offensichtliche Tatsache ist. Die neue Art der *colligatio* verbindet zwei oder drei objektive Substanzen im modernen Subjekt. Der erste Averroismus würde argumentieren, dass der substanzielle und subsistente Wille zum einen völliger Unsinn ist. Und zweitens kann der moderne Wille als Substanz das Objekt des Wollens nicht konstituieren, weil er es nicht erkennen kann. Das Erkennen ist ein Akt der Sinne und des Intellektes, welche aus der Realität der ersten Substanz heraus determiniert werden. Der Wille stellt eine Potenz zum Erkennen des praktischen Intellektes dar, welcher ihn mit dem formalen Guten ausstattet, und dieser Gegenstand wird dann aktuell durch den Willen gewollt. Olivi erschuf eine moderne Bestimmung des Willens außerhalb der aristotelischen Bestimmung des praktischen Intellektes. Das rezeptive Primat des Intellektes im Modus des *intellectus possibilis* ist für Olivi ebenso unannehmbar wie die Rezeptivität des vom Intellekt determinierten Willens. Olivi verschob die Determinierung des *liberum arbitrium* im Modus der Ipseität auf das Niveau der ersten Substanz, ließ aber zugleich dem Willen die intim erfahrene Freiheit als metaphysische hypostasierte Potenz zum Gegenteil. Die Möglichkeit des Gegenteils existiert in der aristotelischen Metaphysik nur bei der absolut unbestimmbaren Potenz, welche es schlicht und einfach nicht in der realen Welt gibt. Über das Nichtseiende kann man nach Parmenides philosophisch nichts aussagen. Deshalb negierte die paranoide Moderne das Nichtseiende und betrachtet diese pozitiv-objektive „Substanz“ als Realität. Parmenides nannte diese Menschen „doppelköpfig“ und sie wurden zu modernen Schizophrenen; dank des Einflusses der akademisch gebildeten Furien erhielten sie seit 1250 philosophische Doktortitel. Jede Substanz wird formal-logisch grundsätzlich dadurch determiniert, dass sie aktuell so und nicht anders ist (*hoc aliquid*). Die Ursache wird im klassischen Aristotelismus als real wirkende erste Substanz sowohl im Modus der Kausalität als auch in der Logik des *modus ponens* determiniert. Der aristotelische Wille ist in der Wahl dadurch frei, dass er praktisch vernünftig, d.h. in seinem Wollen aus Richtung des die Welt adäquat erkennenden Intellektes determiniert ist. Das gewollte Gute stellt hier und jetzt die aktuell gegebene Ursache für das menschliche Handeln dar. Das Wollen des Guten im Modus stellt für uns das Mittelglied des ethischen Syllogismus dar, weil es ist in dieser wirksamen Gestalt erkennbar, prädizierbar und gewollt ist.

Das Wollen des modernen Subjektes bestritt aristotelische Determinierung des vernünftigen Willens in der *Nikomachischen Ethik*. Olivi musste das Prinzip der kausalen Wirkung des praktischen Intellektes aus Richtung des theoretischen Intellektes aufheben, um die Indetermination der einzig und allein im Willen gegebenen menschlichen Freiheit aufrecht zu erhalten. Daher veränderte gegenüber Siger die Auffassung der Ipseität dergestalt, dass der Wille keine rationale Potenz des Menschen als Person ist, sondern eine weitere Substanz im Menschen darstellt. Der als erste Substanz gegebene moderne freie Wille ist eine effektive Ursache im Hinblick auf das freie handeln; aber seine Auswirkung muss nicht eintreten. Der Akt der autonomen Subsistenz des Willens entspricht in der Ordnung der Kausalität der Wirkung der realen ersten Substanz, jedoch mit einem grundsätzlichen Unterschied. Der Wille befindet sich stets in der wirksamen Aktualität; doch der Effekt muss nicht notwendigerweise eintreten, weil der Wille in seinem Wirken frei ist. Der Wille erhielt ein analog zur göttlichen Aktualität gegebenes Statut (*esse a se, per se*) und gelangte dadurch auf das Niveau der ersten Substanz. Der Mensch durchlebt in seinem intimen Akt die Möglichkeit der Kausalität, welche er volitiv im Hinblick auf deren Wirken beherrscht, weil die äußerlichen Determinierungen im Hinblick auf den intimen Willen im Modus der bloßen Repräsentierung gegeben sind. Die aristotelische Kausalität gilt dann nur für die der physikalischen Kausalität ausgesetzten ersten Substanzen. Dadurch entstand die moderne Kausalität des natürlichen Determinismus und des Determinismus aus der Freiheit, welche Kant übernahm und deren postmoderne Unterscheidung in der ersten und in der zweiten Kritik darbot. Deshalb musste der postmoderne Kant die heteronomische aristotelische Ethik genauso ablehnen, wie es bei Olivi der Fall war. Eine ähnliche Lehre ist für den ersten Averroismus inakzeptabel, weil sie das durch das intellektuelle Erkennen des Guten determinierte Prinzip der Kausalität aufhöbe. Nach Siger hat nur die Existenz der Person einen *ipse*-Charakter als kausal gegebene Tatsache des Willens, weil jeder freie Handlungsakt in der Welt durch den Körper bestimmt ist. Der körperlich angelegte Wille ist im ersten Averroismus dadurch frei, dass er an die rationale Überlegung und an den theoretischen Intellekt gemäß der *Nikomachischen Ethik* anknüpft. Olivi will primär frei und nicht rational sein. Er schaffte die rationale Konstruktion wissenschaftlicher Beweise nach *Zweiten Analytik* (*Anal. Post*. 84a11‒14) ab. Damit wurde die Möglichkeit der kritischen Wissenschaft, der rationalen Ethik und der Politik obsolet. Sie alle beruhen auf der eindeutigen Kausalität, die durch die hyparchische Position der ersten Substanz gegeben ist. Olivi lehnte daher die Metaphysik und die in der Zweiten Analytik vertretene Auffassung von Wissenschaft ab.

„In der Tat kann die Annahme im Falle eines Hindernisses oder sogar einer völlig anderen höheren Wahrheit nicht aufkommen, da diese das Eintreten der gewünschten Wirkung im Falle einer vorhandenen Ursache verhindern können. Aber es gibt den Fall eines Hindernisses, bei dem wir sowohl eine wirkende Ursache als auch ihre begleitende Wirkung haben, die aber nicht eintritt, obwohl die Ursache existiert.“ [[379]](#footnote-379)

Der erste Satz beschreibt die aristotelische aufgefasste Kausalität (*praesente causa sufficiente*), welche die Auswirkung für irgendein Hindernis nicht erfüllt (*effectus possit non esse*). Der blinde Mensch besitzt die Potenz zu sehen; aber diese ist nicht aktualisiert, z. B. wegen einer Krankheit. Normalerweise, die Kausalität wirkt auf hinreichende Weise und produziert eine entsprechende Auswirkung (*causa sufficiente et dante esse suo effectui simul*). Schlüsselfunktion hat der zweite Satz, in welchem Olivi für den freien Willen etwas wie eine „ineffiziente Kausalität“ einführt. Die Auswirkung aber muss auch nach der Einführung der effektiven Ursache dennoch nicht eintreten (*dum dat, posset effectus non esse*). Beim freien Willen darf laut Olivi keine notwendige Bindung zwischen Ursache und durch die Aktualisierung der gegebenen Potenz aus Richtung der wirkenden Causa gegebenen Auswirkung entstehen. Der Wille ist gerade dadurch frei, dass er kausal „un/wirksam“ ist. Die Auswirkung darf sich nicht notwendigerweise einstellen; sonst wäre der Wille nicht frei. Der Wille ist für sich selbst ein intimes Hindernis, damit keine Auswirkung eintritt.

Aus der Sicht der aristotelischen Metaphysik und Logik handelt es sich um blanken Unsinn, was Olivi sehr gut wusste. Aber einem Heiden wie Aristoteles kann man in solch einer wichtigen Frage nicht glauben, welche von der Theologie und Paulus‘ und Augustinus‘ Lehre über den freien Willen geprägt wird. Olivi übernahm Paulus‘ und Augustinus‘ Dialektik des innerlich gespaltenen Wollens (*velle/ nolle*) als einer wesentlichen Bestimmung des Willens. Rufen wir uns die universelle Gültigkeit von Paulus‘ *nolle* im Sinne des aktuell wirkenden Gesetzes der den Willen von außen determinierenden Sünde (*Römerbrief* 7:15–21). Aus Paulus‘ und Augustinus‘ *nolle*, welches durch die Sünde als in unseren Gliedern herrschendes Gesetz gegeben ist, erschuf Olivi eine neue Bestimmung des Willens, welcher sich selbst ein intimes Hindernis in seinem Wirken ist (*dum dat, posset effectus non esse*). Aber der von der Sünde gespaltene Wille wäre keine *simpliciter* gegebeneSubstanz und hinge in ihrer Freiheit von irgendeinem äußerlichen Impuls ab. Der Dualismus des von der Sünde gespaltenen Willens wird mit Hinweis auf Augustinus mit der Begründung verworfen, dass auch er die im Akt der resultierenden Reflexion gegebene endgültige Einheit des Willens über dem von der Sünde zerteilten Willen anerkennt. Die Hermeneutik modifiziert daher das Argument aus dem bekannten Essay von Arendt über die Degenerierung des westlichen Begriffes der politischen Freiheit, welche im Rahmen des *liberum arbitrium* der Stoiker auf das zerspaltene *nolle–velle* des persönlichen Willens im Christentum überführt wird (Arendt 1961, 159). Olivi lehnt Aristoteles‘ freie politische Entscheidung ab (προαίρεσις, ἐλευθερία) und folgt gemäß Augustinus und Paulus der theologischen Zerspaltung als „*velle–nolle*“. Er erschuf aber im ausdrücklichen Gegenteil zur Intimität dieses von der Sünde angegriffenen Willens seine eigene ursprüngliche Einheit des Willens als *potentia substantialis*. Olivi stellte die theologische Dichotomie von „*velle–nolle*“ an die zweite Stelle, wo der Akt des singulären Willens und der Wahl durch den sündigen Willen bestimmt wird. Auf der Ebene des innig erlebten Willens als einer reinen substantiellen Potenz kann der Widerspruch „*velle–nolle*“ nicht entstehen. Der freie Wille „exsistiert“ einfach in der Intimität des „*esse in*“. In einem solchen paradiesischen Zustand will der Wille gar nichts mehr. Der Wille verbleibt in einer intellektuellen und intimen Seinsweise, die dem modernen Gott eigen ist, d.h. er begegnet dem Bereich der nicht-obligatorischen Vorstellungen und Intentionen. Der hypostasierte Wille ist in sich selbst mit absoluter Sicherheit und Aktualität gegeben, und in sein Habitat kommen nur nicht verpflichtende Vorstellungen. Olivi vollzog eine grundlegende Verschiebung im subjektiven Sehen der Ganzheit des Seienden hin zum postmodernen Nihilismus (*Ge-Stell*; OBJ I, Kap. 1.2). Dessen Auffassung des hypostasierten Willens als einer weiteren Substanz im Menschen sicherte die Zufuhr des *tertium ens* vor der demiurgischen Gestalt des ebenfalls als *tertium ens* subjektiven Willens. Ohne diese Aufarbeitung des modernen Willens hätte der Kapitalismus nicht entstehen können. Zu dessen Begründung musste man einen irrationalen und voll freien Willen zur Macht schaffen. Nach dem Erlöschen der ersten Substanz und dann auch des kritischen Verstandes setzte Olivi die Grundbedingung *sine qua non*, welche die rein instrumentale Selbsterhaltungsrationalität des kapitalistischen Demiurgen bestimmte.

Der Voluntarist, Illuminat und Mystiker Olivi braucht den aristotelischen kritischen Intellekt nicht mehr. Er hat keine Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung, sondern als Rufus′ Assimilierung. Der Wille ist in sich selbst aktuelle und aus ihm geht wie aus der ersten Substanz alle denkbare Determinierung des akzidentellen Wollens im Modus der Wahrheit als Assimilierung aus. Die Aktualität des einfachen Aktes der Subsistenz wird um die Möglichkeit des Willens ergänzt, welcher potenziell widersprüchlich handeln kann, weil er in der Wahl zwischen Gut und Böse frei ist. Genau genommen gibt es auf der grundlegenden Ebene von Ge-Stell als Olivis *potentia substatialis* kein Böses und Gutes, da diese moralische Unterscheidung eine Art von rationalem Urteil voraussetzt. Das ist der Grund, warum der Kapitalismus eines solchen „freien Willens“ jenseits aller ethischen Überlegungen angesiedelt ist und er im Grunde „a-moralisch“ ist. Ethische Anforderungen erscheinen erst in der zweiten Stufe der konkreten Willensäußerungen und Entscheidungen. Das Sein des Willens im kategorialen und substanziellen Modus *per prius* hat nicht den Charakter der konkreten *volitio*, welche auf den äußerlichen Gegenstand des Wollens abzielt. Der als aktuell wirkende Substanz der dritten Art gegebene Wille existiert als frei, indem er im Akt der Intimität kausal wollen und nicht wollen kann. Beiderlei Konsequenz der innerlichen Kausalität, d. h. dasselbe wollen und nicht wollen, wird vom Willen aus der Sicht seiner aktuellen Substanz positioniert. Die Dialektik „*velle–nolle*“beginnt erst auf dem Niveau dieses oder jenes kontingent gegebenen individuellen Willens und der Wahl. Der voluntaristische Olivi hob das Prinzip der Kausalität viel konsequenter auf als die von Rufus eingeführte (OBJ II, Kap. 3.1.1) und von Kilwardby bestätigte (OBJ II, kap. 3.4.1) *Oxfordian Fallacy*. Beide analysierten Modernisten hoben lediglich das Staut der aktuell wirkenden ersten Substanz im Mittelglied des deduktiven Urteils auf und machten daraus eine Essenz. Die Person wurde lediglich in zwei Substanzen gespalten und im Akt der modernen schizophrenen Kopulation versetzt. Das Erkennen durch Belichtung von hinten, vom hypostasierten Intellekt, erhielt das Primat. Olivi wandelte das intellektualistische Paradigma der Moderne in ein voluntaristisches um und begründete damit eine neue Epoche des Westens. Die Moderne wurde paranoid im Quadrat, weil sie drei Substanzen miteinander verbinden musste und dabei den kritischen aristotelischen Verstand verlor. Olivis zweiter Averroismus verteidigt ab dem Jahr 1277 den freien hypostatisch bestimmten und *absolute* vom Intellekt, von der Sünde, von der Logik, von der Kausalität und von der Realität getrennten Willen. Der moderne Wille glich sich auf damit dem Gott der *Modernorum* an und folgte dessen Weg auf der *via Modernorum*. Diese Etappe beendete der nihilistische Nietzsche, indem er den modernen Gott sterben ließ. Nietzsche setzte an seine Stelle den irrationalen Willen Olivis, indem er den Willen in griechische Mythologie versetzte. Olivi begründete im Modus *Oxfordian Fallacy* eine neue Bestimmung des freien Subjektes außerhalb der Herrschaft der theoretischen und praktischen Vernunft. Durch diese intellektuelle, den Willen sowohl vom Intellekt als auch von der Kausalität befreiende Tat entstand das moderne kapitalistische Subjekt, welches aufbracht, um die Welt zu erobern. Das intim und substanziell freie Subjekt der *Modernorum* lehnte die klassische Bestimmung des vernünftigen Willens in der *Nikomachischen Ethik* ab. Olivis Wille ist nicht primär vernünftig, sondern frei. Der moderne Träger des auf solche Weise „freien Willens“ als einer Substanz der dritten Art braucht den Intellekt nicht zu Determinierung des Wollens im Modus *per prius*. Das Wollen wird primär von der hypostasierten Intimität und der Freiheit des Willens bestimmt.

Nach der Verfinsterung der ersten Substanz kam es zu einer Verfinsterung der kritischen und praktischen Vernunft, die notwendig war, um die Willensakte zu bestimmen. Das zweifach blinde, von den intim freien Furien geführte Subjekt der *Modernorum* ist nun ausreichend dafür ausgerüstet, die Welt erobern zu gehen. Das kapitalistische Subjekt muss die Welt im Modus von Anselms deontologischer Wahrheit erobern (*quod debet esse, recte est*; OBJ II, Kap. 1.2). Der im Modus „*esse ad*“ gegebene Wille muss seine intim reflektierte und substanziell-aktuell gegebene Freiheit realisieren. Olivis Auffassung des absolut souveränen Willens hob die aristotelische Struktur des vernünftigen Handelns auf und erfüllte das weitere als *dativus incommodi* gegebene Existenzial (Kap. 4). Der praktische Verstand, welcher der kritischen Funktion des theoretischen, durch die Realität determinierten Denkens beraubt wurde, begründete durch Olivi die instrumentelle Rationalität des Westens, welche eine gänzlich intime Angelegenheit des paranoiden Subjektes ist. Daher wird die durch diesen demiurgischen Willen erschaffene Aktivität gänzlich von den Zielen des in der theoretischen *scholé* und in der politischen Freiheit gegebenen weisen Intellekts getrennt. Das moderne Subjekt kann irrational oder rational sein, weil es für beiderlei Wahl auf die gleiche Weise intim frei ist. Die objektive Mythologie des lateinischen Westens wurde zum Instrument des blinden und irrationalen Willens und des bloßen instrumentellen, vom Selbsterhaltungstrieb gelenkten Verstandes. In dieser objektiv vollkommenden Gestalt konnte die Moderne endlich auf einen weiteren Kreuzzug zur kapitalistischen Eroberung der Welt aufbrechen. Olivi suspendierte für den menschlichen Willen die Gültigkeit der Kausalität und erschuf eine neue Metaphysik des Willens, welche auf der Grundlage der dogmatischen Anthropologie gegeben ist. Dadurch ermöglichte er ein unbegrenztes Wirken des modernen Demiurgen, dessen universelle Regeln von Bonaventura begründet worden war. Die neue Bestimmung des modernen Subjektes bewirkte die Degeneration des aristotelischen *intellectus practicus* zum nihilistischen instrumentellen Verstand der Postmoderne. Der intim freie *conatus* des demiurgischen Willens ist in seinem Wesen gänzlich irrational. Die Rationalität des modernen Subjektes wird lediglich vom Selbsterhaltungstrieb gelenkt, was die postmodernen Theorien des Gesellschaftsvertrages im 17. Jahrhundert zeigen. Der biologische Trieb bildet die einzige intime Kraft des postmodernen Subjektes, welches in sich nach der Aktualität der ersten Substanz auch das Licht des kritischen Verstandes verlöschte, welcher in der Welt praktisch tätig gewesen war. Der epochal neue Wille und der soeben entstandene instrumentelle Intellekt des Demiurgen wird nicht länger vom Intellekt bestimmt. Der aristotelische Intellekt wird durch die Erkennung der aktuellen ersten Substanz determiniert; der moderne Intellekt und Wille sind autonome Substanzen. Dem entspricht auch die Intentionalität des modernen Willens als *dilatatio*, welcher auf das gewollte Objekt hinzielt, aber von diesem Gegenstand nicht determiniert wird. Dadurch entstand die moderne *extensio* des Willens, welche den aristotelischen praktischen Intellekt ersetzte. Der Wille lässt sich durch den Gegenstand des Wollens durchdringen, weil er formal ein univokes *scibile* und eine *volitio* bildet. Das Zitat zeigt die Lichtung des Konsum-Narzissmus und der globalen Effektivität der medialen Simulakren.

„Die formale Willenskraft, welche wir in uns haben, zielt auf den Gegenstand ab (*dilatatur ad obiectum*), und das durch die spirituell bestimmte Extension. Sie verbindet sich mit dem Objekt, indem sie sich von ihm durchdringen lässt (*unitur et quasi imbibitur ipsi obiecto*). Ebenso ist dies im Falle anderer Arten und Weisen, wenn sich der Wille spirituell erfasst und wie diese Arten und Weisen direkt im Handeln und in den Habiten unseres Denkens erfahren.“ [[380]](#footnote-380)

Das moderne Subjekt erkennt die Welt der objektiven Simulakren durch den als abgetrennte Substanz gegebenen hypostasierten Intellekt. Das objektiv erkannte Simulakrum der dritten Art wird mystisch vom modernen Willen im Modus der Wahrheit als Assimilierung mit dem Gegenstand des eigenen Wollens verschlungen. Die Verbindung zwischen Willen und Gegenstand vollzieht sich nicht in der Form der aristotelischen Übereinstimmung oder Extension, sondern in Form der mystischen Fusion (*unitur et quasi imbibitur ipsi obiecto*). Rufus‘ Theorie der Wahrheit als universeller Gleichheit des Verstandes (*coaequatio*) erhielt nun eine grundsätzliche Bestätigung auch für den Willen. Der vom kritischen Verstand getrennte Wille will das, was seinem freien substanziellen Naturell entspricht. Olivi kehrte die rationale (aber wahnsinnige) Art des zweiten Averroismus um, der die objektiv geschaffene Welt manipulierte. Die erste Art des *dativus possessivus* musste diese objektiven *scibilia* kennen, um sie manipulieren zu können. Nun gab es eine nihilistische *unio mystica* des mythologischen Willens und seines entsprechenden Willensobjekts. Karl Marx nannte dies zu Recht die fetischistische Natur der kapitalistischen Produktion. Der Wille erkennt im Modus *per prius* sich selbst als sein erstes intimes *scibile*. Im zweiten Schritt folgt die voluntaristische (heute narzisstische) Extension des intimen Willens in die Welt. Der Selbsterhaltungstrieb dieses Willens ist eine intime Angelegenheit des Organismus. Daher erzeugt der auf dieser Intimität errichtete Wille den ersten *conatus* der Moderne und fügt ihm im Modus *per posterius* ein weiteres im objektiven Diakosmos der Moderne gegebenes gewolltes *scibile* hinzu. Durch die Verbindung zwischen dem „exsistierenden“ Intellekt und dem Willen entstand eine *Lichtung* der performativen Realität des Heute, welche ein komplettes Simulakrum erzeugt. Das schizophrene Subjekt Olivis vollendete durch den tätigen demiurgischen Willen die moderne Paranoia des Verstandes und tritt somit siegreich die *via Modernorum* zum postmodernen Kapitalismus an. Durch die Anlage der modernen Subjekt-Objekt-Bindung im Modus des Seienden und der Kausalität der dritten Art wurde der zur Schaffung einer neuen Metaphysik notwendige letzte Baustein geliefert. Durch die Einführung der Kausalität des Willens als Substanz wurde die im Modus *ex* *inmediatis* gemäß der aristotelischen Auslegung der *Zweiten Analytik* gegebene hyparchische Prädikation hinfällig. Die anthropologische Metaphysik der *Modernorum* basiert auf der substanziellen Potenz des Willens, welcher in sich selbst gegeben und im Hinblick auf jede objektiv mögliche Auswirkung interminiert ist (*esse ad*). Der intim aufgefasste Wille als neues Seiendes der dritten Art erschuf eine Insel der kausal gegebenen Aktualität im Menschen, welche an der Stelle der verlorenen ersten Substanzen wirkt.

Den Schlüsselterminus des neuen metaphysischen Einblicks in die Welt stellt der Begriff „*realis distinctio*“dar, welcher zwischen dem intimen Sein des substanziellen Willens von externen Akten des Wollens trennt. Die intellektuelle Fähigkeit der Person muss bei Siger im immateriellen Modus *inmixtus* von der materiellen sinnlichen Erfahrung getrennt sein. Ohne diese Auffassung des *inmixtus* kann die intelligible Seele des Menschen im Hinblick auf das wahre Erkennen der Realität nicht universell rezeptiv sein. Olivis intimer hypostasierter Wille ist im Modus *inmixtus* vom determinierenden, als Substanz gegebenen modernen Intellekt getrennt; sonst ist er nicht absolut frei. Für die abgeteilte Willenssubstanz gilt dann analog die Grundbestimmung des Intellektes aus *De anima*, weil die so gegebene Seele im Hinblick auf die Welt in der universellen rezeptiven Möglichkeit des Erkennens gesetzt ist. Olivi nahm die aristotelische Bestimmung der Seele, welche in der universellen Fähigkeit des Erkennens alles sein soll, und passte sie dem als universelle Fähigkeit des Wollens gegebenen Habitus des Willens an. Im so und *per prius* gegebenen Habitus besitzt der Mensch aktiv die Welt, wohingegen der rezeptive Intellekt im ersten Averroismus die Welt lediglich erkannte. Die Welt wird zum ersten Mal aus der Sicht des auf dem Willen basierenden metaphysischen Nihilismus mit Sinn erfüllt. Die Essenz des Willens und ihre Akte erzeugen zwei getrennte Ganzheiten des so oder so mit Sinn erfüllten Seienden. Diese Ganzheiten sind mit Hilfe der Analogie verbunden. Das Zitat legt eine neue *resolutio* der Metaphysik des Willens vor, wobei diese *resolutio* durch den Begriff *aspectus* aufgezeigt wird. Dieser Begriff definiert den direkten Einblick in die essenzielle Natur des Willens, welche in sich selbst einheitlich bleibt, wenngleich sie nach außen hin verschiedene Akte produziert. Die komplette paranoide Stellung des Willens erscheint bei Olivi lediglich im Wunschkonjunktiv (*posset poni*); doch ist dieser zur heutigen Realität geworden.

„Im Akt dieses Einblicks wäre es möglich (*in ipso actu posset poni*), eine reale Unterscheidung (*realis distinctio*) zwischen der Essenz des Willens und der Ordnung oder der Ähnlichkeit zu liefern, welche der Wille im Hinblick auf die Objekte des Wollens aufweist. Auf diese Weise ist die reale Unterscheidung zwischen der Essenz des Willens und deren äußerlichen Aspekten gegeben (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*). Dieses und jene ist im bestimmten Ganzen gegeben, welches sich gegenseitig entspricht (*quasi totum simile*). Das Wesen dieser Akte hat die Ähnlichkeit durch ein gemeinsames Ausmaß und die in allen aktiven Manifestationen des Willens gegebenen Natur (*unius rationis et naturae in omnibus actibus voluntatis*). Diese Ähnlichkeit ist analog auch auf die Ipseität des Willens selbst bezogen (*analogia ipsius voluntatis*), weil das Handeln an der ihr eigenen Form oder Natur im Modus der Analogie partizipiert (*participans formam seu naturam ipsius voluntatis per quandam analogiam*).“ [[381]](#footnote-381)

Der moderne Wille begründet die Ordnung des mit dem einen Sinn verbundenen Seienden (*unius rationis et naturae*), welcher auf dem performativen geschehen des Willens selbst basiert (*in omnibus actibus voluntatis*). Die analoge Einheit des Seienden in der Epoche des aufkeimenden metaphysischen Nihilismus verbindet die beiden Etagen des Seins miteinander. Im Modus *per prius* ist die analogische Beziehung (*ratio*) zwischen der ipseitisch gegebenen Essenz des Willens (*potentia substantialis*) und deren dessen bereits aristotelisch gegebenen rational-willentlichen Wollen (*potentia accidentalis*) gegeben. Das Sein des Seienden als eines Objektes des Willens (*aspectus*) ist auf das ursprüngliche Sein des intim freien Willens gegeben. Das Wollen des Demiurgen stürzt sich in die Welt im Modus der Wahrheit als Assimilierung, wobei der Wille seinen gegenständlichen Aspekt findet. Diese neue Beziehung ist zwischen dem wollenden Willen, welches im konkreten Akt der Wahl engagiert ist, und der objektiv gegeben Ganzheit der so produzierten Willensakte in der Welt gegeben (*similitudo analoga ipsius voluntatis*). Das singuläre Wollen und die Ganzheit dieser Wollen haben ihren gemeinsamen Ursprung in der substanziellen Potenz des freien Willens. Dieser ist intim im Modus der eigenen aktuellen Ipseität von den in der Welt vorhandenen volitiven Akten getrennt. Die fundamentale *ratio* zwischen der Aktualität des freien Willens und dem von ihm bestimmten Objekt wird auf den durch das Wollen des so gegebenen souveränen Willens determinierten Rest des Seienden übertragen (*participans formam seu naturam ipsius voluntatis*). Das Dreierglied der objektiven Analogie des Seienden ist nun komplett. Der Wille und sein Gegenstand haben eine gemeinsame Ratio, welche aus der internen und intimen Freiheit besteht, welche sich der Wille substanziell hält (*habitus*). Was der Wille intim in sich selber ist, das findet er auch in der Welt analogisch als *aspectus* des Willens. Aus der Sicht der intimen und aktuellen Freiheit gilt dann, dass der Wille primär im hypostasierten Habitus angesiedelt ist, welcher als absolute und irrationale Freiheit gegeben ist. Von diesem neuen Ort des durch den objektiven Willen bestimmten Wissens aus (*ortus scientiarum*) determiniert der Wille zur Macht dann den Sinn jedes Seienden. Der Sinn des Seienden ist in der *Vor-blickbahn* des Willens gegeben (*aspectus*). Der Wille nimmt beim Akt des konkreten Wollens Kurs auf die analogisch begriffene Welt, welche eine Ergänzung des modernen Willens bildet. Dank dieser epochal neuen auf die Ganzheit des Seienden gerichteten *Vor-blickbahn* verwandelt sich die Welt in Objekte des souveränen Willens. Die objektive Ganzheit der Welt gewinnt einen Sinn durch analogische Zuordnung (*per quandam analogiam*) zum intimen Willen. Der sinnbildende Wille positioniert sich aus sich selbst heraus in sich selbst (*in actu posset poni realis distinctio*) als getrennt von der Ganzheit des Seienden (*inter suam essentiam et inter huiusmodi ordinem*). Das Subjekt des modernen Willens ist durch den Terminus „*realis distinctio*“ vom Rest der Welt getrennt, welche nicht direkt auf den Willen einwirken kann, weil dieser immanent frei ist und nicht durch verstandesmäßiges Erkennen determiniert wird. Diese Distinktion liefert ein epochal neues Statut des Seienden, welches aus Richtung des bestimmenden Willens des Subjektes gegeben ist. Die freie Instanz des erwägenden und handelnden Willens ist dadurch subjektiv, dass sie aus sich selbst heraus auf das Objekt abzielt, von welchem sie radikal getrennt ist (*realis distinctio*). Die Welt wurde zum Objekt des freien Wollens, welches als neue, vom Rest der Welt gegebene Kausalität gegeben ist. Der intime freie Wille trennt das moderne Subjekt vom Rest der Welt, und dieses abgetrennte Subjekt stattet durch das in die Welt orientierte Wollen die Ganzheit des Seienden mit einem objektiven Sinn aus. Die Analogie ist zwischen dem substanziellen Willen, welcher im konkreten Akt des Wollens engagiert ist, und der Rationalität der objektiv gegebenen Ganzheit dieser Akte in der Welt gegeben (*similitudo analoga ipsius voluntatis*). Dadurch entstand ein neues System der universellen Analogie im Modus der *analogia voluntatis*. Der thomistische Semiaverroismus von Aegidius Romanus änderte nach Olivis Verbannung aus Paris diese Analogie des Wollens in die objektive Analogie des Erkennens nach dem Primat des „aristotelischen“ Intellektes (*analogia entis*). Der Sinn des Seienden bildet im Modus der Analogie das entsprechende Verhältnis (*ratio*) zum primären Sein des Willens, welches im substanziellen und intimen Modus *per se* gegeben ist. Das moderne Subjekt war nicht länger die intelligente Person im Modus der klassischen *anima intellectiva* und wurde zu einem mit einer durch den freien Willen gegebenen instrumentellen und willentlichen *ratio* ausgestatteten rationalen Subjekt. Der moderne Intellekt als Substanz der dritten Art belichtet den Sinn des seienden von hinten, und der ebenso aufgefasste Wille stattet dieses objektiv gegebene Seiende mit einer intim gegebenen Kausalität aus, welche auf narzisstische Weise ausschließlich aus ihr selbst hervorgeht. Dann ist es kein Wunder, dass der so gegebene freie Wille der *Modernorum* im Stande ist, alle porretanische *species* und *scibilia* auf unkritische und irrationale Weise zu assimilieren, welche in seiner Reichweite liegen. Der moderne Wille muss sich immer wieder mit sich selbst verbinden, weil in diesem Akt der Selbstreflexion der intime *conatus* der eigenen Selbsterhaltung gegeben ist. Wille und Intellekt werden *per prius* aus sich selbst und erst *per posterius* im Hinblick auf die ersten Substanzen determiniert. Der Wille ist dadurch als Substanz gegeben, dass er sich an die Aktualität der als souveräne Ursache des Handelns gegebenen freien Selbstbestimmung hält.

Olivi schuf einen neuen Modus des instrumentellen demiurgischen Wollens und Erkennens, welche beim ersten Averroismus lediglich für die passive Komponente des Intellektes der Fall war. Nun gilt, dass der moderne Wille irgendwie alles ist und keineswegs das rezeptive intellektuelle Erkennen der Seele. Der objektive Sinn des Seienden wird aus Richtung des aktiven und subsistenten intimen Willens determiniert, welcher im durch das moderne kapitalistische Subjekt gegebene Modus „*exsistere*“in die Welt hinaus expandiert. Der Demiurg „exsistiert“ in der im Modus „*discrete videamus*“ betrachteten Welt, wo er sich assimilierend-wahr alle direkt betrachteten Seienden sicher und richtig im Modus *scibile* aneignet. Dann lagert er diesen als „die Sachen selbst“ gegebenen Wissensschatz in der globalen *memoria* der Datenbankenein. Aus diesem prinzipiellen Grund ist der Mystiker Olivi der Prophet der kapitalistischen Postmoderne und des digitalen Nihilismus. Olivi verkündet wie der blinde Homer deren zukünftigen nihilistischen Ruhm. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz kam es zu einer Verfinsterung der rationalen Struktur des menschlichen Handelns, welche durch die Verbindung der *Zweiten Analytik* und der *Nikomachischen Ethik* gegeben ist. Der außerhalb von Aristoteles‘ theoretischem Intellekt gestellte hypostasierte Wille schickte den modernen Menschen auf die Reise der einer weiteren metaphysischen *Irre*, welche auch das intim freie Subjekt der Moderne unternimmt. Olivi begründete die Herrschaft des freien Willens, welche dem Weg der Mystik der *Modernorum* folgte. Nach dem Tod des modernen Gottes wurde daraus die Herrschaft des blinden instrumentellen Verstandes, welcher nur dem Selbsterhaltungstrieb gehorcht. Dieses epochale *factum* stellt heute die herrschende, imperial und global vorangetriebene Rationalität dar. Der Westen setzt diesen nihilistischen *aspectus* global und imperial als seinen Willen zur Macht durch. Die praktische Bemühung der Person wird nicht aus Richtung der Ganzheit des Seienden determiniert, welches von der wahren Imposition aus Richtung der ersten Substanz betrachtet wird. Die Moderne wird von der frenetischen demiurgischen Aktivität des individuellen und konkreten Trägers des atomaren hypostasierten Willens (*conatus*) beherrscht. Dieser als letztes *principium individuationis* des modernen Subjektes gegebene intime Wille erkennt zudem nicht die reale Welt, sondern lediglich das eigene, im Rahmen der modernen Supposition gegebene *scibile*. Die Belichtung von hinten verschob sich vom Intellekt auf den demiurgischen Willen, und dadurch kam es zu einer weiteren Verfinsterung der ersten Substanz. Der moderne Träger der chaotischen Substanzen und Hypostasen hörte auf, eine Person zu sein, und dieses Subjekt erkennt und assimiliert die so erkannte Welt aufs Neue. Olivis Subjekt erschuf sich selbst mit Hilfe der doppelten Verneinung im Modus *ex nihilo* und erkennt ebenso alle Seienden im Modus der doppelten Verneinung. So entstehen die moderne *res* und die Mensch-Leiche als moderne *res*. Das schizophrene Subjekt erschuf das paranoide Objekt und will es frei in der absoluten Intimität seines Willens. Dadurch entstand für die Hermeneutik der Geschichtlichkeit eine neue Form des *dativus auctoris* und des *dativus finalis* (Kap. 4). Die Herrschaft des so gegebenen metaphysischen Nihilismus bestimmte absolut den subjektiv-objektiven Sinn des Seienden. Der Okzitaner Olivi aus Südfrankreich begründete den ersten Arbeiter des Geistes im instrumentellen und rationalen Modus des angelsächsischen *white collar*, welcher *conditio sine qua non* für die Epoche des Kapitalismus bestimmt war. Die globale nihilistische Gestalt und die totalitäre Gestalt dieser kapitalistischen Version der Mensch-Leichewird von Ernst Jünger in seinem Werk *Der Arbeiter* (1932) beschrieben. Die analogische Beziehung ist zwischen dem im konkreten Akt des Wollens engagierten subjektiven Willen und der Rationalität der objektiv gegebenen Ganzheit dieser Akte in der Welt gegeben. Die neue, der klassischen Philosophie der Weisheit beraubte Rationalität sieht die Welt als *aspectus* ihres irrationalen Wesens und eignet sich diesen Aspekt im Modus der objektiven Wahrheit als Assimilierung an. Ohne diese *epoché* der kritischen Weisheit hätte der moderne Arbeiter nicht die Epoche des Kapitalismus begründen können. Der lateinische Sophist Olivi begründet die Metaphysik des Kapitalismus durch die denkerische *res gesta* des ursprünglichen Autors, weil das geschichtlich gegebene Subjekt der neuen Epoche definierte. Sie wird zurecht als aufgeklärter (lies: illuminaten-) Rationalismus bezeichnet.

Die Grundlage zur Bestimmung der neuen Epoche des Kapitalismus und des aufklärerischen Rationalismus ist das oben angeführte analogische Verhältnis (*ratio*), welcher durch die die Akte des Wollens produzierende Essenz des Willens (*essentia ipsorum actuum*) und der demiurgischen Widerspiegelung dieser Essenz in allen äußerlichen Aspekten des Willens gegeben ist (*unius rationis et naturae in omnibus actibus voluntatis*). Dank der souveränen und abgeteilten Fähigkeit zu wollen, der Wille des modernen Subjektes begründet die Analogie des Seienden als eines volitiven Objektes, welches im Hinblick auf die Essenz des ipseitischen Willens bestimmt ist (*ipsius voluntatis*). Der Wille durchstrahlt als neuplatonische Sonne den Sinn der Welt aus der Sicht des aktiven Wesens, welches den Sinn des Seins des modernen Demiurgen bildet. Der Rest der außerhalb des Willens gegebenen Realität steht gegenüber dem so bestimmenden Willen in der Auffassung der analogischen Ähnlichkeit (*similitudinem quam habet cum obiecto*). Das Objekt des Willens bekam einen objektiven Charakter, weil es gegenüber dem radikal abgeteilten intimen Subjekt, d. h. dem absolut gegebenen Träger des objektiv modellierten Willens bestimmt wird. Olivi schuf eine neue Form des *dativus possessivus*, welche auf den im Modus der souveränen Kausalität demiurgischen Willen bezogen ist. Der Wille belichtet den Sinn des Seienden als *intellectus agens*, und dieser aktive neoplatonische Sonnenwille ersetzte den *intellectus possibilis* des ersten Averroismus. Im Subjekt entstand eine neue Sphäre des Seins des Seienden, dessen Sinn rational determiniert wird, d. h. im Modus der *ratio*, welcher als Aspekt des absolut abgetrennten Willens gegeben ist. Diese grundlegende Frage, „wie“ der Wille gebildet wird, findet Ausdruck durch oben angeführten Terminus *habitus*. Die reale Distinktion trennt das habituelle Wesen des Willens (*essentiam voluntatis*) dessen gegenständlichem, nach außen hin gegebenem Wirken (*suos aspectus*). Der Wille kann nicht durch die durch die Phantasmen erkannte äußerliche Realität determiniert werden, weil er von jeder Realität durch seine essenziell und intim gegebene Freiheit getrennt ist. Der außerhalb des Willens gegebene objektive Gegenstand erzeugt in der Welt notwendigerweise das letzte Glied des Dreiergliedes, welches durch das primäre Verhältnis des aktuellen Willens zu dessen Wollen und anschließend zum objektiven Aspekt dieses Wollen in der Realität gegeben ist (*sunt omnino unius rationis*). Der analogisch gegebene Wille vereinigt die Ding-Objekte ebenso, wie der Lichtstrahl die transparenten Dinge durchstrahlt. Dadurch ist die Grundform der Subjekt-Objekt-Beziehung gegeben, welche die Ganzheit des Seienden im Rahmen der modernen *analogia entis* determiniert. Die Welt wurde zu einem Aspekt des Willens, und das lange vor dem Nihilismus des postmodernen Nietzsche, welcher lediglich Olivis Metaphysik des Willens abschloss. Olivi ersetzte Rufus‘ *potentia substantialis* aus der Epoche der ersten Objektivität vor 1250 durch die neu aufgefasste Ipseität, welche im Rahmen des essenziell und substanziell aufgefassten Willens gegeben war. Die reale Distinktion trennt den absolut gegebenen Willen von der realen Welt, welche der sekundäre Aspekt und eine bloße äußerliche Repräsentation des intimen Willens ist. Dadurch entstand eine neue metaphysische Bestimmung des Seienden als eines Gegenstandes des demiurgischen Willens. Dank der neu angelegten Analogie im Rahmen der Subjekt-Objekt-Beziehung bildet der freie Wille eine neue Art der voluntär-rationalen Einheit alles Seienden. Somit findet auch die Art und Weise ihre Bestimmung, wie das objektiv definierte Seienden zu einem Werkzeug der neuzeitlichen Wissenschaftstechnik wurde (*dativus instrumenti*). Das Seiende wurde zum Objekt durch den willentlichen und freien *aspectus* des Seienden, welches *obiective* ausRichtung des sinngebenden Willens gegeben ist. Die reale Distinktion des intimen und von der Manifestation des Seienden getrennten Willens zeigt den neuen Aspekt des Seins des Seienden. Der klassische Intellekt wurde zu einer rationalen Fähigkeit des freien modernen Subjektes, und dessen Erlöschen durch Olivis denkerische *epoché* bildete den geschichtlichen Anfang des aufklärerischen Rationalismus. Die neue Variation des demiurgischen Diakosmos begründet der folgenden Dekade eine neue Metaphysik. Die reale Differenz des intimen Willens wird zu einem Bestandteil des göttlichen Seelenlebens als voll objektive Bestimmung des Seienden. Henry von Gent erklärt in der darauf folgenden Dekade, dass dieser Habitusdes Willens ebenfalls eine potenzielle Eigenschaft des göttlichen Denkens sei, durch welche Gott die Schöpfung in ihrem objektiven Aspekt der Seiendheit als möglicher Erschaffbarkeit betrachtet. Damit eignet sich der erste Demiurg die Welt absolut und objektiv vor dem eigentlichen Schöpfungsakt an. Duns Scotus weist diese primitive Anthropomorphisierung Gottes im Modus der analogischen Psychologie grundsätzlich zurück. Sein moderner Gott ist im Modus der Unendlichkeit gegeben aber mit analogisch ausgerüstetem Denken, Willen und Intentionalität, wie wir sie selbst haben. In Anknüpfung an die universelle Analogie des Willens errichtete Scotus die Metaphysik nicht mehr des objektiv gewollten (Olivi) und demiurgisch intendierten (Gandavus), sondern des objektiv erkannten Seienden. Der Terminus *realis distinctio* wird im westlichen Denken eine große Zukunft haben. Duns Scotus arbeitet ihn in die neue Metaphysik ein, und Kardinal Cajetanus vollendet mit dessen Hilfe das moderne Konzept der *analogia entis*.

Olivi begründete die Metaphysik des freien Subjektes an der Analogie des Seienden. Der außerhalb des determinierten Wollens und außerhalb des Intellektes gegebene absolute Wille erhielt ein neues Habitat im Hinblick auf die Ganzheit des Seienden. Er definiert den neuen Habitus des Menschen, indem er auf die fundamental umgewandelte Frage hinweist, „wie“ das freie Subjekt gegenüber der Ganzheit des Seienden situiert wird. Durch diese epochal neue Einquartierung der Ganzheit des Seienden gegenüber dem absolut gegebenen Willen entsteht eine neue Subjekt-Objekt-Beziehung. Das folgende Zitat legt die neue Form dieser unitären Ontotheologie dar.

„Weiterhin gilt, dass zur Natur des göttlichen Willens die wesentlich und im Modus *per se* gegebene Freiheit gehört. Der menschliche Wille ahmt die göttliche Freiheit nach und partizipiert an ihr und steht somit über jeder anderen Gattung des Seienden, welche existiert oder existieren kann.“ [[382]](#footnote-382)

Der menschliche Wille imitierte durch die Freiheit auf demiurgische Weise die göttliche schöpferische Freiheit (*imitatur et participat libertatem ipsius*). Daher überhöht der Mensch durch diese Fähigkeit jedwede andere erschaffene Gattung, welche ist oder sein kann. Durch die Emanation des menschlichen Willens in die Welt auf die Art des göttlichen schöpferischen Willens wird der ontotheologische Bau der Metaphysik geschaffen, welche für die Entstehung des Kapitalismus objektiv notwendig ist. Der menschliche Wille erzeugt die Emanation der göttlichen Freiheit dank der maximalen Ähnlichkeit (*imitatur eam tanquam quaedam emanatio eius*). Gott ist frei „*proprie et per se*“ und der erschaffene menschliche Wille partizipiert durch die Imitation an dieser göttlichen Freiheit. Der letzte Satz ist der wichtigste, weil er neue Metaphysik des Willens begründet. Das Emanantionsmodell ist aus Avicennas Auffassung des tätigen kosmischen Intellektes genommen und funktioniert in einem anthropologischen Szenarium. Das vorangegangene Zitat legt dar, dass die übergeordnete Stellung des freien Willens einen neuen *aspectus* auf den Sinn des Seienden in dessen Ganzheit begründet. Nun knüpft der Wille an den theologischen Ursprung und an das ursprüngliche archetypische Muster an. Dadurch wird der Gesamtbau des Seienden im Rahmen der neuen metaphysischen *resolutio* geschaffen. Der aktive und souveräne Wille ist kein Subjekt wie ein passiver Träger und das Substrat (*subiectum*) irgendeiner seelischen Fähigkeit, etwas zu wollen und etwas demiurgisch zu erschaffen. Der ipseitisch gegebene Träger des modernen freien Willens stellt dank der realen Distinktion vom Rest des Seienden etwas grundsätzlich Anderes dar als die Ganzheit der äußerlichen Willensakte. Der Wille des modernen Subjektes ist nicht etwas Objektives, weil er dank der immanenten Freiheit nicht auf ein Objekt reduziert werden kann. Olivis im Rahmen des zweiten Averroismus gegebene Auffassung der Person ist revolutionär modern, weil sie konsequent nihilistisch ist. Es ist kein Wunder, dass auch die damals modernistisch ausgerichtete Kirche sie schließlich als zu radikal ablehnte. Der Philosoph Aquasparta rettete als General des Ordens der Kleineren Brüder diesen originellen Denker, soweit es ging. Aquasparta ist ein weiterer Begründer des Konzeptes der Objektivität und verstand deshalb Olivis Schriften bis in die Tiefe (Kap. 5.2). Aus der Sicht der Theorie der Wahrheit hat die Art und Weise der Entstehung der Ähnlichkeit einen Schlüsselcharakter (*similitudo*). Diese Art und Weise ist durch die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten, aus Richtung des aktuell wirkenden Willens und des an ihn anknüpfenden Intellektes gegeben. Kehren wir zum hermeneutischen *Wie* (πῶς, *quomodo*) zurück, welches Siger gemäß *De anima* eindeutig dem Sein der akzidentell im Denken erkannten realen Sache zuordnete (Kap. 4.4.2). Olivi sagt etwas völlig Anderes, weil er eine in der Subjekt-Objekt-Beziehung gegeben Welt vor sich hat, wobei diese Beziehung vom Willen als atomarer erster Substanz bestimmt wird. Der moderne Wille existiert im Akt von Rufus‘ *exsistere*, indem er im Rahmen der demiurgischen Aktivität aus Richtung der intimen Substanz hin zu gewollten Sache transzendiert. Der Streit zwischen Siger und Olivi wiederholt sich verständlicherweise auch in der Postmoderne. Spinoza begriff ähnlich wie Olivi die Bedeutung des sich-besitzenden freien Willens gegenüber Descartes‘ Intellektualismus (*voluntas, et intellectus unum, et idem sunt*; *Ethica* II, propositio 49, corol.). Spinoza kritisierte den Cartesianismus ähnlich, wie Olivi den Averroismus mit dessen Primat des Intellektes kritisierte. Spinoza führte den Unterschied zwischen der einen Substanz und deren unendlichen Modi im Rahmen der postmodernen *distinctio realis* direkt in die göttliche Ipseität ein. Dadurch sicherte er sich die avicennische Deduktion *modo geometrico* von der einen ipseitisch gegebenen Substanz, welche dank der realen Distinktion des schöpferischen Seins und Willens vom Rest des Seienden getrennt ist. Die Schöpfung stellt dann im Hinblick auf die göttliche Ipseität dessen *aspectus*, d. h. eine unendliche Modalität dar. Spinoza wiederholte so den Pantheismus Davids von Dinant, welcher dieser Aristoteliker nicht mit dem demiurgischen göttlichen Substanzwillen, sondern mit dem göttlichen Intellekt verknüpfte. Die Amsterdamer jüdische Gemeinde exkommunizierte ihn ebenso wie die Pariser Universität David von Dinant exkommunizierte. Die monotheistische Theologie und Glaube vertragen sich prinzipiell nicht mit dem modernen Anthropozentrismus.

Olivi drehte als erster Modernist Sigers im Hinblick auf die hylemorphische Person gegebene phänomenologische Position um. Er definierte die Ipseität im Hinblick auf den Willen und machte aus ihr somit eine neue Substanz im Menschen. Der durch den objektiven aneignenden Dativ (*dativus possessivus*) bestimmte absolute Wille erfüllt die Ganzheit des Seienden mit Sinn und schafft dadurch einen neuen Demiurgen (*dativus auctoris*). Wie die Sache reflexiv gewollt und in ihrem fundamentalen Wollen erkannt wird, so ist sie auch metaphysisch gegeben. Jedes Seiende ist Objekt des freien Wollens oder kann es sein. Olivi fand eine neue Bestimmung der Ganzheit des Seienden, welche sowohl intim als auch als auch universell kausal gegeben ist. Die anthropozentrische Metaphysik nahm den verwaisten Thron der hyparchisch prädizierten ersten Substanz ein. Die aristotelische Kausalität wird im Diakosmos des freien Willens suspendiert. Der moderne Wille ist der volle souveräne bestimmende Sinn des voluntaristisch und demiurgisch gegebenen *tertium ens*. Olivi führt eine neue Version von Jamblichos‘ Diakosmos ein, weil die dogmatische Philosophie der Moderne erfolgreich eine eigene Version der dritten Welt (*'ālam al-mithāl*) der islamischen Mystik und der Falsafa erschaffen hat (OBJ I, Kap. 2.3.3). Die dritte Welt der Neuplatoniker wurde nun zum intimen Wesen des freien Willens. Aus der Sicht der trügerischen Musen, welche im Vorborgenen durch die Furien diese nihilistische Mythopoetik lenken, ist dies ein idealer Zustand. Dem Esel muss man keine äußerliche Mohrrübe zeigen, weil er deren willentliche Repräsentation in sich selbst trägt. Der moderne Lauf zum gewollten Simulakrum wird logisch-objektiv im Modus des essenziellen wissenschaftlichen Beweises begründet. Henry von Gent erweiterte diesen objektiven Aspekt des Seienden auch auf die neu thematisierte Subjektivität des göttlichen Demiurgen und vollendete somit den Bau der Objektivität auf der Ebene der Ontotheologie. Dann wird völlig klar, dass die Heiden als Aristoteles und Averroës nicht in die Welt der modernen christlichen Illuminaten gehören. Das Subjekt der *Modernorum* trennte sich dank Olivi um 1275–77 gänzlich von der *via Antiquorum*, welche die veralteten Prinzipien von Aristoteles‘ Metaphysik und Logik, die Einheit der Person und der Wahrheit verkündigten, wobei diese Einheit als auf die Realität der ersten Substanz bezogenes kritisches wissenschaftliches Denkens gegeben ist. Die Zitate gegen Aristoteles legen das Selbstbewusstsein der ersten Repräsentanten der *via* Modernorum im Modus der sophistischen kulturellen Hegemonie dar (A. Gramsci), welche sich nicht um die Wahrheit als kritische Übereinstimmung von Denken und Realität sorgen muss (Kap. 4.6). Olivi führt eine Auffassung eines Willens ein, welcher die Welt dank der demiurgischen Fähigkeit des Subjektes reguliert. Dieser Mystiker und Philosoph fasste das Seiende als *aspectus* auf, welcher *obiective* vom souveränen Willen des Subjektes gegeben ist. Es ist kein Wunder, dass der Gründer des Thomismus Aegidius Romanus zu seinem Kapitalfeind im Modus Verkehrung ins Gegenteil wurde. Aegidius sah in Olivis Zerrspiegel alle Irrtümer der Moderne, denen der Sophist zwei Dekaden zuvor auf die Welt verhalf. Auf der Grundlage der Forderung des Generals der Franziskaner stellt Aegidius eine Liste über 24 Irrtümer zusammen, welche als Grundlage für Olivis Verurteilung auf dem Konzil in Wien im Jahre 1312 dienten. Rufus‘ in Oxford gegebene *revolutio* zu Avicenna wurde von Olivi in Paris durch einen neuen Typ der *revolutio* zu Augustinus vollendet. Diese gegenseitige *Entente cordiale* der zwei modernen Denker des 13. Jahrhunderts gipfelt im britisch-französischen Kolonialimperialismus (1904). Die Kraft des außerhalb des kritischen Denkens des aristotelischen Intellektes gestellte demiurgischen Willens begründet den Kapitalismus, den Imperialismus und die gegenwärtige Herrschaft des einen Prozents der Plutokraten, welche durch die Fata Morgana der Finanzprodukte und der medialen Simulakren betrieben werden. Olivi begründete diese Welteroberung. Das Ausloschen der ersten Substanz und des aristotelischen Intellekts schuf die grundlegende Rationalität, die für die Epoche der kapitalistischen Moderne notwendig war.

### 5.1.3 Metaphysik und Ökonomie

Die Hermeneutik muss Olivis Metaphysik des Willens auch im Zusammenhang mit dessen pionierartigen Traktaten über das Wesen der Ökonomik deuten. Die Offenbarung der *homo oeconomicus* genannten Figur am Ende des 12. Jahrhunderts wird in der Einleitung zur ersten Matrix beschrieben (OBJ II, Kap. 1.6). Die berechnende Mentalität führte das wirtschaftlich konzipierte Fegefeuer ein, das dazu beitrug, dass reiche Kaufleute auch im Jenseits glücklich wurden. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts bekam Gott der *Modernorum* die Züge eines liebenswerten und unfehlbaren Buchhalters. Dieses Simulakrum spiegelte den wachsenden Einfluss des städtischen Patriziats und der wohlhabenden Kaufmannsklasse besonders in Italien und in Olivis südfranzösischer Heimat wider. Moderner Gott wurde zu einem Aspekt der mathematisierten Metaphysik der *Nominales.* Am Ande des 13. Jahrhunderts benötigte er einen entsprechenden Träger der objektiv gegebenen Fegefeuermentalität. Das moderne Subjekt des kapitalmäßig angelegten Sinns des Seienden wartete geduldig auf seine geschichtliche Manifestierung im metaphysisch-theologischen Limbo. Die dritte Welt wurde zuerst als Jamblichos‘ διάκοσμος, dann als die Zwischenwelt *barzach* im Koran und schließlich als das mittelalterliche *purgatorium* manifestiert. Olivi holte den Kapitalismus aus seiner metaphysischen Limbo, indem er das kapitalistische Subjekt begründete. Dieser Denker und Mystiker stellte zuerst eine Welt aus der Perspektive des feien und intimen Willens des Demiurgen vor. Dem Demiurgen fügte er später eine ökonomische Rationalität hinzu. Die Grundlagen der moralisch aufgefassten Ökonomie werden im *Quodlibet* I, qq. 16, 17 und weiter im ökonomischen Traktat *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitionibus* dargeboten. Dieses Traktat entstand zur Zeit seines pastoralen Wirkens in Narbonne während den Jahren 1292–98.

Im Geiste der durch die antike Philosophie und durch christliche Nächstenliebe gegebenen scholastischen Tradition betrachtet Olivi das allgemeine Gute als höheren Wert zu sein als das private Gute. Aber im Rahmen des privaten Guten beschäftigte er sich mit der Ökonomik und lieferte die erste Andeutung der ökonomischen Termini (*capitale*, *risicum*, *venditio*, *aestimatio*, *probabilitas*). Er verwandelte die Ware in ein Objekt des Wollens und der Determinierung des freien Willens, wohingegen Aquin die Frage nach dem gerechten Preis im Modell der intellektuellen *aestimatio* bearbeitete.[[383]](#footnote-383) In Anknüpfung an die *Summa Halensis* betont Olivi ein persönlichen Wert des Unternehmertums (*industria*) mit der Begründung, dass der Preis bzw. der Zins die Risiken des betreffenden Unternehmers widerspiegeln muss (*risicum*).[[384]](#footnote-384) Der Gewinn ist deswegen gerechtfertigt, weil der Unternehmende in die ökonomische Tätigkeit seine Arbeitskraft, Kapital, Risiko und Fähigkeiten einbringt (*ex honerosis laboribus ac periculis et expensis et industriis*; ibid, p. 63). Eine wichtige Kategorie war die moderne Gleichheit (*aequalitas*) des von der subjektiven Bemühung und der Arbeit getragenen ökonomisch tätigen Willens. Der gerechte Preis (*iustum pretium*) kann laut Olivi lediglich auf der Grundlage der freien Entscheidung des Willens hervorgehen, welcher die elementare Form der so gegebenen Ökonomik determiniert (Marazzi 1990, 25). Die gegenseitige Gleichheit des Verkaufenden und Kaufenden, welche im Hinblick auf den Wert der Ware gegeben ist, bestimmt den gerechten Preis. Was die hermeneutische Erklärung anbelangt, die grundlegende Ratio des Kapitalismus ist in Olivis Deutung der Prostitution gegeben. Diese Tätigkeit begründet laut Olivi das Universum der kontraktualen Beziehungen zwischen den freien Subjekten, was eine unabdingbare Bedingung zur Begründung des Kapitalismus ist.

„Weiter ist es nötig zu wissen, dass, wenngleich der Vertrag der Prostituierten im Hinblick auf seine Materie unsittlich ist, es dennoch gilt, dass die mit dem Einhalten dieser Verpflichtung verbundene Treue nicht unsittlich ist, sondern im Gegenteil gut (*non est vitiosa, sed bona*). Wenngleich die Frau ihren Körper zu einer unsittlichen Verwendung verkauft oder vermietet, tut sie dies mit dem eigenen Körper. Durch die Vermietung ihres Körpers erzeugt sie einen wirklichen Gewinn (*vere facit pretium*). Daher gilt, dass niemand ihren Körper ohne ihre Zustimmung nehmen darf und die Entscheidung stets ihre eigene Sache ist (*immo est sibi solvendum*).“ [[385]](#footnote-385)

Moderne Auffassung des freien Willens als eine eigene Substanz, die den Körper besitzt, wobei der Körper als Arbeitsinstrument an die Vertragsethik gebunden ist. Die Prostitution ist unmoralisch; aber die mit der Einhaltung des Vertrages verbundene Treue ist moralisch gut (*observatia pacti non est vitiosa, sed bona*). Die Prostituierte verkauft ihren Körper zwar zu einem unsittlichen Zweck; aber sie verkauft etwas, was ihr gehört (*rem suam*) und hat folglich aus ökonomischer Sicht Recht auf eine gerechte Entlohnung wegen der Vermietung ihres Körpers (*vere facit pretium locationis corporis sui*). Daher liegt es nur an deren freiem Willen, wem sie ihren Körper gibt oder vermietet. Aus der Sicht des freien Kontraktes hat niemand das Recht, sie zu einem Vertrag über die Vermietung außerhalb ihrer ausdrücklichen Einwilligung zu zwingen. Die Prostituierte konnte am Ende des 13. Jahrhunderts frei Hungers sterben und ihre Kinder ebenso. Aber Olivis Argumentierung sicherten ihr ein Grundmaß an Freiheit und moralischer Würde im Hinblick auf den Akt ihres Berufes zu, welche die Prostituierten nicht einmal heute genießen. Die kontraktual gegebene gerechte Entlohnung stellt ein neues *scibile* der an den individuellen und konkreten Körper gegebenen Moderne dar. Deshalb hat die vom liberalen Olivi geschützte Prostituierte wie jede heutige Lohnarbeitskraft das moralische Recht auf eine gerechte Entlohnung wegen der Vermietung des Körpers als einer intim besessenen und objektiv bewerteten Sache. Der moderne Arbeitende verkauft etwas, was ihm aus dem Titel der Ipseität des freien Willens heraus gehört, wobei der Wille den Körper und dessen Fähigkeiten als Instrument im Modus der verkäuflichen Gegenständlichkeit objektiviert. Auch hier steht die grundlegende Unterscheidung des ersten Averroismus zwischen *tertium* und *quartum genus* auf dem Spiel. Der innere freie Wille (*tertium genus*) bestimmt alle ökomonischen Abstraktionen als sekundäre Relationen (*quartum genus*). Der versachlichte Körper als abstraktes *scibile* entsteht im Handelsumfeld von Angebot und Nachfrage. Die Bindung an den ökonomisch freien Willen stellte ein neues Subjekt dar. Kapitalistischer Arbeiter vermietet den Körper als freie, intime und im Modus *ipse* bestimmte Arbeitskraft. Aus der Perspektive des intimen Willens des Subjekts kann der Körper nicht objektiviert werden. Der Körper ist, ebenso wie der freie Wille, eine *potentia substantialis*, die die Existenz als „*esse in*“ (*immo est sibi solvendum*) darstellt. Diese Art der kapitalistischen Beziehung zum Körper als intimes Arbeitsinstrument hat Locke für den Zweck des liberalen postmodernen Kapitalismus ausgearbeitet.[[386]](#footnote-386) Der Wille bestimmt den Körper im Modus des äußerlichen *aspectus*, um als Instrument der Produktion und des Gewinns zu werden. Die Wahrheit des Kapitalismus wird durch Rufus’ und Olivis *coaequatio* gebildet, welche durch die universelle Gleichheit des produktiven Willens und des Besitzens des Körpers (*rem suam*) im Modus der demiurgischen Ipseität gegeben ist (*immo* *sibi solvendum*). Der demiurgische Wille expandiert in die Welt im gegenständlichen Modus des verkauften und vermieteten Körpers. Diese formale Gleichheit der ökonomischen Körper als demiurgischer Seienden der dritten Art begründete durch die Vermietung der von den feudalen Verpflichtungen befreiten Arbeitskraft am Ende des 18. Jahrhunderts die industrielle Revolution und ab dem 19. Jahrhundert ein neues System der Produktionsverhältnisse. An Olivis und Lockes Analyse des Körpers als des intim besessenen Eigentums knüpft Arendts Analyse der modernen Heimatlosigkeit an, welche durch den Übergang vom klassischen Eigentum (*property*) zum kapitalistischen Besitz gegeben ist (*possesion*). Die Sicherstellung des Lebens ist dadurch gegeben, was zur Erhaltung des eigenen Lebens vonnöten ist (Haus, Boden, Werkstatt). Das Eigentum wurde zu einem bloßen Halten des anonymen Besitzes, welches durch die Mietarbeit des eigenen Körpers gegeben ist.[[387]](#footnote-387) Der Kapitalismus begann in England und in seinen Kolonien wie Irland im 18. Jahrhundert aufgrund der Effektivität neuer landwirtschaftlicher Methoden und der Enteignung des Landes. Die armen Bauern wurden obdachlos und zogen in die Städte, wo sie zu einer lohnabhängigen Arbeitskraft wurden. Die Entwicklung der Enteignung war eine notwendige Bedingung für den Beginn der industriellen Revolution und des Kapitalismus. Dann begannen in vollem Maße kontraktualen Beziehungen zu gelten, welche Olivis oben genannte Definition der Prostitution bezeichnete.

Die neue Metaphysik des Willens veränderte das Verhältnis zur Welt, mit tiefgreifenden ökonomischen Folgen. Der neue *aspectus* des ökonomisch aktiven liberalen Willens wurde in eine neue Form des Körpers als *tertium ens* übertragen. Dieses Wesen der dritten Art führte zu einer Abstraktion namens *homo oeconomicus*, die kapitalistisch definiert wurde. Der Mensch als neu (d.h. konkret und individuell) definiertes *scibile* nahm im kapitalistischen Modus des *dativus possessivus* eine neue Weltanschauung an, die nach den Regeln Bonaventuras und später Descartes′ die Aktivität und Rationalität des demiurgischen Agenten (*dativus auctoris*) verwalteten. In Bezug auf die durch den *dativus obiectivus* gegebenen Existenzialien (Kap. 4) ist die Entwicklung des Kapitalismus durch eine doppelte Form des Nihilismus bestimmt. Erstens ist Wirkungsgeschichte des Verstehens mittels des *dativus possessivus* aufgrund des Verlustes des klassischen Eigentums gegeben. Es wurde nun in eine digitale Form von wertlosem Kapital und sogar illusorischem Besitz umgewandelt. Zweitens ist das durch den *dativus auctoris* etablierte ökonomische Subjekt zu einer Abstraktion im Quadrat geworden; Olivis Begriff des irrationalen Subjekts des Willens hat ein neues illusorisches Subjekt in Form des *homo oeconomicus* etabliert. Die Metaphysik des Modernorum stand an der Wiege des Kapitalismus als einem System der geregelten und rationalen Gier. Die in der Materie der dritten Art enthaltene universelle Neigung (*appetitus1*) trifft mystisch auf die unbegrenzte Gier des Demiurgen (*appetitus2*). Bonaventura definierte diesen *appetitus* ausschließlich als Objekt des erleuchteten Intellekts. Olivi verwandelt ihn in einen *conatus*, da dieser *appetitus* ein *aspectus* des höchsten Willens des kapitalistischen Demiurgen wurde. Am Ende des 13. Jahrhunderts wurde die Welt zu einem Aspekt des universell geregelten demiurgischen Willens, welcher die Kolonisierung der Welt im 17. Jahrhundert begründete. Die Evolution wurde im 20. Jahrhudert beendet, duch heutige globale Herrschaft eines Prozents der Illuminaten über den Rest der Welt. Die Form von *dativus possessivus* ist mithilfe der fiktiven monetären Schulden gegeben, welche aus der sophistizierten Nichtigkeit der Finanzderivate geschaffen worden sind. Der objektive Einblick des Willens in das Seiende ist in Olivis Termini *aspectus* und *realis distinctio* gegeben, welche im vorigen Kapitel gedeutet worden sind. Die Essenz des modernen Willens beruht in dessen Freiheit, keiner von außen gegebenen Kausalität unterworfen zu sein. Gegenüber dieser Bestimmung des *per prius* gegebenen Willens sind alle übrigen Bestimmungen des Seienden nur als sekundäre Bestimmungen gegeben. Der demiurgische Wille von Rufus, Bonaventura und Olivis Individuum bestimmt den Rest der modernen Welt durch demiurgisch geregeltes Wissen (Ge-Stell). Was sich ändert, sind ökonomische Interessen der Selbsterhaltung (*conatus* eines biologischen *individuum*), die als objektiver Wunsch nach dieser oder jener Art von Gütern gegeben sind. Als Substanz der dritten Art verweilt der freie Wille des kapitalistischen Demiurgen permanent in dem *per se* gegebenen intimen Modus.

„Der Wille selbst, insofern er fähig ist frei zu handeln (*potens libere agere*) und insofern er dessen nicht fähig ist, unterscheidet sich nicht von sich selbst, weder im Falle des konkreten Wollens noch im Hinblick auf seine Substanz und Spezies. In ersten und im zweiten Fall verändert sich lediglich die Beziehung, durch welchen sich der Wille habituell erfasst (*alio et alio modo se habens*).“ [[388]](#footnote-388)

Die sekundären Bestimmungen beschreiben die Erscheinungsseite des Wollens (*ad hoc potens*) im objektiven Modus „*esse ad*“. Der Akt des objektiven *volitio* sagt aber nichts über das aktuelle Wesen des Willens, welcher substanziell und ipseitisch in sich selbst gegeben ist. Olivi veränderte die grundlegende Art und Weise, wie der freie Wille in sich selbst gegeben ist (*se habens*). Der Kapitalismus beherrscht nicht die reale Welt, sondern den objektiv besessenen und angeeigneten Diakosmos. Der Begriff „*se habens*“ beschreibt die primären Formen des *dativus possessivus* des kapitalistischen Subjekts. Der Weg des ontologischen (d.h. kapitalistischen) Vor-blickbahns wird durch die kategoriale Bestimmung des Habitus beschrieben. Dieses ursprünglich aristotelische Akzidens erhielt im zweiten Averroismus eine substanzielle Bedeutung. Die Einheit des Willens wird durch die ihm eigene Art und Weise des substanziellen Seins sichergestellt (*secundum substantiam et speciem*), in welchem sich der Wille im Hinblick auf den gewollten Gegenstand nicht verändert (*non est alia et alia*). Die dauerhafte Fähigkeit des substanziellen Willens (*potentia substantialis*) sichert die veränderlichen und daher akzidentellen Akte des Wollens (*potentia accidentalis*). Der habituell definierte Wille verwandelt sich im Moment des Wollens lediglich akzidentell. Es verändert sich lediglich die individuelle Handlung des in diesem oder jenen Akt realisierten Wollens. Der substanzielle Habitus des Willens bildet dessen verborgenes, ipseitisch und intim gegebenes Wesen. Der im poretanischen Modus *semel–semper* gegebene aktuelle Habitus des Willens unterscheidet sich vom kontingenten Wollen in der Welt (*alio modo se habere*). Der essenziell gegebene freie Wille manifestiert sich nach außen anders, als er habituell in sich selbst als reiner substanzieller Möglichkeit wohnt. Der Wille ist im Modus *per prius* intim und hypostatisch in sich selbst gegeben und verfügt in dem so gegebenen Habitus auch über die ursprüngliche kausale Wirksamkeit. Diese Zweiheit des substanziell-souveränen und kontingent-wirksamen Willens ist zum ersten Mal im Rahmen der oben zitierten realen Distinktion zwischen dem Wesen des Willens und dessen im Hinblick auf die äußerliche Welt gegebenen Aspekt gegeben (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*, Kap. 5.1.2). Der intime und habituelle Wille ist im Modus *esse ad* in der Welt wegen der ökonomischen Produktion des Gewinns engagiert. Olivi stellte eine grundlegende Analogie zwischen diesen Ebenen her, die strukturell die ursprünglichen Elemente der kapitalistischen Wirtschaft darstellen:

* die Intimität des unveränderlichen substanziellen Willens (*essentia voluntatis*);
* das subjektive Reich der verschiedenen akzidentellen Wünsche (*aspectus voluntatis*);
* die ökonomisch gedachte „dritte Welt“ (d.h. die aristotelische Abstraktion im Quadrat), die von den äußeren Wirkungen und Aspekten des substantiellen Willens bestimmt wird; dieses Diakosmos erstreckt sich ungehindert in die reale Welt (*capitale*);
* wirtschaftliche Entscheidungen und Werte, die durch die Abstraktion des *homo oeconomicus* hervorgebracht werden, als singuläre Akte des demiurgischen Vollens (*volitio*) des auf solche Weise bestimmten Individuums (*risicum, interesse*).

Der Begriff „*capitale*“ wurde ursprünglich von der Vermehrung der „Köpfe“ des Viehs (*caput*) abgeleitet. Es ist durch weitere Entartung der Ökonomie zum abstrakten Kapital geworden. Der Begriff „*risicum*“ bedeutete ursprünglich gegenseitige Versicherungen der Kaufleute auf riskanten Expeditionen; es ist zum nihilistischen Zinsen und Zinssatz geworden. Die Beziehung zwischen dem habituellen Willen und der Welt als Aspekt des Willens begründet die ursprüngliche *ratio* des kapitalistischen Systems im Modus der *analogia voluntatis*. Der habituell in seiner Ipseität gegebene subjektive Wille betrachtet frei und schöpferisch den Rest der Welt. Der Demiurg manipuliert das Ganze des Seienden als Akzidens des Willens (*aspectus*) nach Bonaventuras Regeln (*regula agentis creati*). Die Welt des modernen Subjekts stellt notwendigerweise das entfremdete Objekt des demiurgischen Willens dar. Der substanzielle Habitus des Willens erkennt im Modus der Analogie jeden Aspekt der Welt im Modus der intimen Partizipation. Jedes Seiende wird potentiell gewollt und dadurch stellt es den analogischen Aspekt der ursprünglichen Essenz des Willens dar (*participans formam seu naturam ipsius voluntatis per quandam analogiam*, Kap. 5.1.2). Der Sinn der modernen Welt (*aspectus*) entsteht aufgrund der analogischen Verbindung der volitiven Bedeutungen des Seienden als externer Gestalten des Willens (*repraesentatio*). Die Welt stellt einen analogischen Aspekt des demiurgischen Willens Gottes oder des Menschen dar, und das Seiende wird als objektiver *aspectus*, d. h. als Repräsentation des demiurgischen Willens mit Sinn erfüllt. Die mystische Quelle der entfremdeten, die kapitalistische Postmoderne determinierende Gier finden wir in Bonaventuras Begriff *appetitus* (Kap. 4.1.3). Der Appetit des modernen Willens findet in der Welt den Appetit der Materie, welche danach strebt, durch die Gier des kapitalistischen Subjektes die endgültige Form zu bekommen.

Dank Olivis Philosophie des Willens erhielt die Metaphysik des Kapitalismus eine komplette Beziehung „Subjekt–Objekt“. Das Subjekt des Kapitalismus „exsistiert“ im Modus der substanziellen Ipseität und Freiheit. Dieser hypostasierte Wille bestimmt die ganze Welt im Modus „*esse ad*“ durch den demiurgischen Appetit nach der objektiven Materie der dritte Art. Der Wille soll nach der Theorie der demiurgischen Wahrheit als *rectitudo* (siehe Anselm′s *quod debet esse, recte est*; OBJ II, Kap. 1.2) die kapitalistische Form in diese fundamental arme Materie einprägen. Diese Materie ist indes nach Bonaventura mystisch-erotisch zur Aufnahme der demiurgischen Form disponiert. Laut Olivi gilt, dass der in der Welt kausal wirkende Wille (*ad hoc potens*) im Modus der Repräsentation eine analogische Ganzheit der Gegenständlichkeiten erschafft (*similitudo analoga ipsius voluntatis*, Kap. 5.1.2). Diese Repräsentationen sind vom Subjekt nur relativ entfremdet, weil sie in einer dauerhaften analogischen Beziehung (*relatio*)zum Wille existieren. Dadurch entstand der ökonomisch gegebene Relativismus des kapitalistischen Subjektes. Der habituelle Wille des modernen *homo oeconomicus* nimmt Kurs nach draußen, auf die Akkumulation des Kapitals durch den gerecht bestimmten Preis (*iustum pretium*), zu welchem laut Olivi auch die Interessen der Kommunität und das allgemeine Wohl prinzipiell an der ersten Stelle gehören. Die moderne Teilung des Menschen in zwei oder drei voneinander unabhängige Substanzen bildet eine Verbindung dieser Teile durch die demiurgische Produktion, welche die Natur des kapitalistischen Willens objektiv repräsentiert. Aus der vorherigen Deutung von Olivis von der aristotelischen rationalen Wahl getrenntem Willen wird klar, dass der moderne Wille irrational ist und sich selbst als intime Substanz begründet. Dies sind die Hauptmerkmale der paranoiden Beziehung, welche die Moderne zur Welt unterhält.

Die erste objektive Form des Kapitals ist in der substanziellen Potenz des Willens als eines nicht existenten Seienden der dritten Art gegeben. Der auf diese Art und Weise bestimmte Wille bildet im hypostasierten Modus „*semel–semper*“die ursprüngliche Quelle des gesamten Systems der mystischen Gier. Der ursprünglich substanziell, intim und *per se* gegebene Wille zielt in die Welt durch den subjektiv verwalteten Körper (*volitio*). Die objektiv gegebene Welt bildet einerseits den universellen Schluss des Syllogismus der kapitalistischen Rationalität und stellt andererseits im Modus der Analogie die objektive Ergänzung (*aspectus*) des demiurgischen Willens dar. Die repräsentative Willensessenz ist im Modus *esse ad* ein arbeitender Körper als äußerlicher Aspekt des intimen Willens. Diese Beziehung bestimmt die Grundform der kapitalistischen Intentionalität, die nach Olivi und Locke die ursprüngliche Quelle des Reichtums ist. Das im Akt der *volitio* engagierte kapitalistische Subjekt verfügt frei über den Körper als einer von sich getrennten Sache im Modus der akzidentellen Potenz (*proprium, property*). Der kapitalistische Körper ist ein modernes, im Modus von Rufus‘ individueller Konkretheit gegebenes *scibile*, welches man mieten, kaufen und verkaufen kann. Das neue Subjekt der dritten Art und die ihm entsprechende spezifische Welt bilden eine Einheit im Rahmen der analogisch aufgefassten Gleichheit (*coaequatio*). Sie fasst in sich im Modus der porretanischen Univozität alle modernen *scibilia* zusammen. Der Übergriff des instrumentellen Willens in die Welt im aristotelischen Modus der absichtlichen Wahl (*electio*) wird durch die moderne Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* determiniert. Die mystische Gier des dreifach gespaltenen kapitalistischen Subjektes (Körper, Intellekt, Wille als Substanzen der dritten Art) bringt der Welt die moderne Form der Rettung und der Rechtfertigung. Durch die Einklammerung der aristotelischen Person, des Intellektes und des Willens entstand das erste demiurgische Subjekt des Westens. Das kapitalistische Subjekt ist mit transzendentaler Gier ausgestattet, welche der objektiv gegebenen Welt zugewandt ist. Dadurch wird die porretanische Vision der Welt im Modus *discrete videamus* vollbracht. Die Rationalität des selbsterhaltenden Willens knüpfte an die mathematische Vision der erloschenen Schulen der *Nominales* an (OBJ II, Kap. 1.5). Aus der Sicht des sekundären Aktes des Körpers im Modus von Olivis *volitio* wird klar, dass der Terminus „*electio*“ganz wichtig wurde. Der vollständig rationale Begriff „*electio*“ nach der *Nikomachischen Ethik* wurde mystisch und irrational modifiziert, um eine Schlüsselrolle in der Entwicklung des Kapitalismus zu spielen. Die instrumentelle Rationalität des Willens determiniert den Aufbau des objektiv gegebenen Kapitalismus durch die ontotheologische Modifizierung dieses ursprünglich rationalen Terminus. Im Gegensatz zu Aristoteles ging die rationale Wahl vom theoretischen und praktischen Intellekt in den modernen Willen über, welchen Olivi außerhalb der Determinierung des Intellektes stellte. Die neue Form der *electio* wird aus der aristotelischen Rationalität herausgeführt und funktioniert in der am Ende des 13. Jahrhunderts entstandenen Erlösungsmystik der modernen (und später kapitalistischen) Illuminaten.

Der Kapitalismus folgt einer Logik des Antichristen, die auf der Karikatur des rein wirtschaftlichen erlösenden Heilsplans beruht. Diese totale Irrationalität erfolgt nach Maßgabe der Irrationalität des von Olivi ausgearbeiteten postmodernen Subjekts. Der Kapitalismus begann fromm und mystisch, weil der Auswahl (*electio*) eine eminente theologische Bedeutung zukam. Seit dem 13. Jahrhundert strebten die erleuchteten Kaufleute bescheiden, ins Fegefeuer zu kommen. Beide qualitativen Formen des Selbsterhaltungswillens bestimmen den zugehörigen mystischen *conatus* als Akt der kapitalistischen *volitio*. Webers bekannte Studie über die Entstehung des Kapitalismus demonstriert das moderne Recht auf Erlösung nur indirekt, und zwar durch die Analyse des Konzeptes der Auserwählung bei Luther und die Analyse des Begriffes der Askese beim Calvin. Der Träger des freien Willens wird vom modernen Gott im Rahmen der *vocatio* auserwählt (Luthers Terminus *Beruf*), um gerecht zu leben und das gebildete oder anvertraute Kapital zu vermehren (Weber 1920). Puritaner wie Richard Baxter (†1691) begreifen die Faulheit, den Müßiggang und die Ruhe als schwere Sünde, weil nur die Heiligen im Himmel ein Recht auf frie Zeit (*scholé*) haben. Das kapitalistische Subjekt hasst die *scholé* der Antike, die Sokrates für den wichtigsten Wert des politisch freien Menschen hielt. Die Hermeneutik betont gegenüber Webers Studie über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus ein anderes Faktum. Das theologische Recht aus Erlösung im Rahmen der christlichen Auserwählung (*rectitudo*) wurde durch die ethische Akkumulierung des Kapitals im Rahmen der *electio* gewonnen, welche an das kapitalistische Subjekt des demiurgischen Willens anknüpft. Dieses Subjekt überwindet durch seine frenetische und gleichzeitig instrumentell-rationale Anstrengung den sündigen Zustand der hinfällig gewordenen, seit Adam gegebenen Natur. Durch Akkumulierung des Besitzes begegnet der moderne Gott mit dem demiurgischen Willen des modernen Sünders. Die Auserwählung des modernen Subjektes hängt voll vom gänzlich abgeteilten göttlichen Willen ab, dessen *rectitudo* eine geheime Absicht bleibt (*Brief an die Epheser* 1:14). Auf der Grundlage dieser Auserwählung sollen wir in die Welt hinausgehen, um gute Dinge zu tun, welche Gott für uns bereitet hat (*Epheser* 2:10). Das auserwählte Subjekt gewinnt die nötige Heilsgewissheit (*certitudo*) durch ethische Vermehrung des Kapitals oder durch ehrliches Einhalten der Armut. Der Reichtum und die Armut gewährten als Grundformen der säkularen Askese dem ökonomischen Subjekt die objektive *certitudo* der göttlichen Rechtfertigung und Auserwählung, welche durch ewige göttliche *rectitudo* gegeben ist. Im Calvinismus und im Puritanismus hat die Akkumulierung der Heilsgewissheit zwischen dem Individuum und Gott einen durch den göttlichen Vertrag gegebenen kontraktualen Charakter. Der göttliche Wille will den Sünder frei durch die göttliche Gerechtigkeit erlösen. Das Heilsangebot ist durch die individuelle Botschaft des Neues Testament gegeben. Auf diesen ewigen Vertrag antwortet der kontingente Akt des Sünders, welcher den göttlichen Vertrag frei annimmt und somit gerechtfertigt ist. Die Bestätigung dieses neutestamentlichen Vertrags verläuft durch die asketische Beziehung zum akkumulierten Kapital. Das akkumulierte Kapital erhielt einen pseudo-göttlichen Charakter, weil es im Rahmen der Heilsgewissheit (*certitudo*) das menschenmögliche Recht auf Erlösung gibt (*rectitudo*). Bei Olivi gab es diese religiöse Form der rational-logisch bestimmten Eigentumsverhältnisse zwischen Gott und dem kapitalistischen Subjekt nicht. Das katholische Mittelalter glaubte nach Aristoteles‘ *Politik* I, 8–9 an die primäre allgemeine Bestimmung der Güter, der Arbeit und des Kapitals als persönlich und sozial gegebener Mittel zur Lebenssicherung. Der Protestantismus radikalisierte Olivis soziale ökonomische *electio* hin zum isolierten Subjekt des Heils und der Verdammnis. Die im Modus der Wahrheit als *rectitudo* gegebenen ewigen göttlichen Regeln determinieren die kontingente Tätigkeit des Individuums in der Welt im Modus der Wahrheit als *certitudo*. Die ökonomische Bemühung bestätigt durch die moralische Akkumulierung des Kapitals die bereits anwesende *certitudo* des persönlichen, ausschließlich vom gerechten Gott gegebenen Heils. Das reformatorische Kapital Luthers und Calvins ist durch den auf dem Willen gegründeten Vertrag gegeben. Die zweifach wahre Akkumulierung des Kapitals im Modus von *certitudo* und *rectitudo* verbindet beide Etagen von Bonaventuras Regeln (*regula agentis in/creati*, Kap. 4.1.2). Die Auserwählung funktioniert im Modus der übernatürlich und natürlich wahren Akkumulierung von Heil und Reichtum. Das Freikaufen und das akkumulierte Kapital stellen die analogische *ratio* der zwei relativen Aspekte des göttlichen und des menschlichen Willens dar. Gott will durch seinen zur Welt gewandten Willen im Modus *esse ad* die verdammte Welt erlösen. Der Sünder will im gleichen Modus des hinzu Gott gewandten Willens *esse ad* erlöst werden. Der geheime Wille des göttlichen Demiurgen unterscheidet sich aus der Sicht der zweifachen Regel grundsätzlich von der in der Welt gegebenen demiurgischen Aktivität des Menschen. Beide Beziehungen verlaufen jedoch im Modus der modernen *analogia voluntatis*, in welcher der übernatürliche Demiurg regulativ dem beschränkten menschlichen Gegenüber entspricht und umgekehrt. Die Analogie im Rahmen des kapitalistischen Demiurgen muss man auf Olivis reale Distinktion zwischen der Essenz des Willens und dessen äußerlichem Aspekt beziehen. Der ökonomische Aspekt des Handelns auf der natürlichen Ebene muss in Einklang mit dem übernatürlichen Heilsplan stehen. Die absichtliche Wahl des Menschen durch das rationale und vorausschauende Handeln vollzieht eine ethische Akkumulierung des Kapitals (*electio1*). Diese Akkumulierung des Reichtums entspricht der geheimen göttlichen Absicht der göttlichen Auserwählung, welch erstere von der Ewigkeit im ähnlich akkumulierten Kapital der göttlichen Gnade gegeben ist, wobei dieses durch die Heilsgeschichte gegeben ist (*electio2*). Die zweifache Auswahl wird analogisch durch das bekannte Dreierglied der Beziehungen ergänzt, welches in den folgenden Modi gegeben ist:

* der geheime Wille des göttlichen Demiurgen versus die *rectitudo* des Neuen Testaments, welcher Rechtfertigung bringt;
* der kapitalistische Wille des menschlichen Demiurgen versus die *certitudo* des akkumulierten Kapitals, welches Bestätigung der Rechtfertigung bringt.

Schlüsselhaft ist die analogische *ratio*, d. h. die Beziehung zwischen beiden Wahrheiten. Der Aspekt des rettenden göttlichen Willens (*esse ad1*) entspricht analogisch dem Aspekt des menschlichen rettungsbedürftigen Willens (*esse ad2*). Der moderne Gott wurde seit dem 16. Jahrhundert ganz kapitalistisch bestimmt, was Karel Marx genau sah und analysierte. Die Ratio der Kumulation des Kapitals, welche im Maße des Gewinns oder des Bankzinses gegeben ist, antwortet auf die geheime göttliche Ratio, welche in der Heilsgeschichte und im gesamten Schöpfungswerk zu sehen ist.

Durch die Einführung des oben angeführten kapitalistischen Vierergliedes bekam die durch den Selbsterhaltungstrieb gegebene instrumentelle Rationalität einen geradezu mystischen und heilsbringenden Charakter. Die Akkumulierung des natürlichen Kapitals durch die Analogie versichert (aber erzeugt nicht) im Modus der grundlegenden mystischen Sicherheit die übernatürliche Kapitalisierung der Heilsgewissheit. Daher verrichten die heutigen *banksters* nach dem Tod des modernen Gottes weiterhin das Werk dieses entschlafenen kapitalistischen Demiurgen (OBJ II, Kap. 3.1.2). Der Unterschied zwischen *rectitudo* und *certitudo* hat einen grundsätzlichen Charakter, welcher die souveräne Wahrhaftigkeit des modernen Gottes von der lediglich relativen Wahrhaftigkeit des kapitalzertifizierten Subjektes trennt. Die analogische Beziehung der zweifachen Wahrheit im Modus der göttlichen *rectitudo* und der menschlichen *certitudo* steht dem Kapitalismus Pate und begründet dessen grundlegende *ratio*. Durch die Inklusion des göttlichen und des menschlichen Willens im Modus der Analogie wird die Synthese des schöpferischen und gestalterischen Willens in beiden bei Bonaventura gegebenen Etagen vollendet (*regula agentis in/creati*). Der Akt der „Exsistenz“ des kapitalistischen Subjektes ist dadurch gegeben, dass der beim Gott der *Modernorum* gegebene Heilsplan im porretanischen Modus der Wahrheit *semel*‒*semper* sich akzidentell in die Rechtfertigung dieses oder jedes kapitalgesichertes Subjektes projiziert. Dieses Subjekt trägt die substanzielle heilsbringende Potenz (*potentia substantialis*) im Modus *semel–semper*. Deren akzidentelle Aktualisierung (*potentia accidentalis*) kapitalisiert dann und zertifiziert somit auch das kontraktual erlangte Recht auf Heil. Das Neue Testament kann für die Moderne wörtlich und buchstäblich mit dem Terminus „Neuer Vertrag“ übersetzt werden. Der intime Wille des kapitalistischen Sünders ist analogisch mit dem demiurgischen Willen des kapitalistischen Gottes verbunden. Beide modernen Subjekte verstehen einander direkt intim. Alle modernen Kirchen im Kapitalismus gründen sich auf den Reichtum, um eventuell den Armen zu dienen. Der göttliche und auch der menschliche Demiurg haben das gleiche Verhaltensmuster und die gleiche Psychologie gemäß der Analogie von Bonaventuras Regeln (*regula agentis in/creati*). Der erste Agent hat den freien Willen im voll aktiven und durch nichts eingeschränkten schöpferischen Modus. Der zweite Agent verfügt über eine begrenzte Kreativität und einen begrenzten Willen, weil er die souveräne göttliche *rectitudo* im Akt der durch den begrenzten Willen und auf der Grundlage der menschenmöglichen *certitudo* gegebene Auserwählung (*vocatio*) annimmt. Der Akt des modernen Willens und dessen kollektive Kapitalreproduktion geht aus Richtung der Ipseität des Demiurgen, welche *per prius* in Richtung zum *per posterius* gegeben Handeln gegeben ist.

Der Kapitalismus übernahm Olivis ökonomische Auffassung des Willens und verband diesen kapitalistischen Habitus mit dem Prozess der protestantischen *certitudo* *salutis*. Die Akkumulierung der Gewissheit als religiöses Kapital hat dreifachen Charakter. Die erste Etage des Willens wird von der Intimität und der im Akt der göttlichen *electio* gebildet*,* welche in Luthers *ipsa fide* überging. Die zweite Etage wird vom *aspectus* dieses freigekauften Willens gebildet, welcher durch die Sünde von sich selbst entfremdet und in der äußerlichen Welt gelöst ist. Das Heil wird in Luthers *Rechtfertigung* angeboten, welche als existenzielle Wendung des freigekauften Sünders gegeben ist. Die dritte Ebene der *certitudo* zwingt den Sünder dann, das in der Epoche des modernen Kapitalismus zur Bestätigung der Heilsgewissheit notwendige Kapital ethisch zu akkumulieren. Dadurch wird die ursprüngliche Entfremdung zwischen Gott, Mensch und Welt abgeschafft. Die Akkumulierung des Heils und des Kapitals verbindet die im Modus der göttlichen Rechtfertigung produzierte Wahrheit mit der Heilsgewissheit, welche im Modus der menschlich demiurgischen Aktivität produziert wird. Beide Arten der Produktion haben demiurgisch-analogischen Charakter. Beiderlei moderne Form der Wahrheit ist durch den Akt des freien Willens gegeben, dessen *potentia substantialis* den geschichtlichen Träger, d. h. das zweifache *subiectum* des Kapitalismus bildet. Diese neue Epoche ist im Modus des objektiven Dativs gegeben (*dativus obiectivus*), welcher durch die Intimität des abgeteilten Willens an die epochal neue Form des Demiurgen anknüpft. Der Kapitalismus verband zu einem Ganzen: das freie Subjekt; die göttliche Produktion des Heils; die Produktion des Kapitals als Bestätigung des Heils. Das ökonomische System repräsentiert im Modus der *similitudo* die Ganzheit des Seienden als Produkt des freien Willens des zweifachen Schöpfers. Die kapitalistische Weltanschauung sieht die Welt als demiurgischen Aspekt des heilbringenden Willens, welcher in die Welt orientiert sein wird. Die neue Form der *realis distinctio* Olivis ist auf dem Niveau der demiurgischen Produktion gegeben. Der Besitz des Kapitals wird gegen seine durch den Körper gegebene Lohnproduktion gestellt. Diese Bewegung der durch die Klassifizierung des modernen Seienden der dritten Art gegebenen ökonomischen Differenz (also die Spezies *specialissima* des Kapitalismus) verläuft im Modus des Baumes von Porphyrios vom modernen Gott bis zum letzten Individuum, welches durch diesen zweifachen Aspekt des erlösenden säkularen Willens bestimmt wird. Der erste Wille verfügt über eine hypostatische Union des Körpers und der Bank als Quelle des reproduzierten Kapitals. Der zweite Wille verfügt lediglich über eine hypostatische Union aus Willen und Körper als Quelle des reproduzierten Elends. Dank der neuen realen Distinktion entstand eine objektive Bewegung des Kapitals als einer neuen Art des globalen *scibile*. Die Kapitalbewegung begründet die Bedeutungen des Seienden in dessen als säkulare Erlösung gegebenem kapitalistischem Aspekt. Durch die Kapitalbewegung entstehen dessen demiurgischer *aspectus*, d. h. die Welt als Ware und die durch den freien Willen der verschiedenen ökonomischen Akteure geschaffenen objektiven Werte. Olivi legte das Fundament des modernen Willens, welcher den grundlegenden geschichtlichen *aspectus* der protestantischen Neuzeit und des Kapitalismus bestimmt. Die Triade des intimen Willens, der existenziellen Rechtfertigung und der ökonomischen Gewissheit bestimmt die hermeneutische Grundfrage, „wie“ der intime Wille im Modus der Wahrheit als Rufus‘ *coaequatio* die ursprüngliche Lichtungdes Kapitalismus liefert. Dieser neue Einblick in die Welt wurde vom radikal armen franziskanischen *spirituales* begründet, welche die göttliche Armut als Grundaspekt der Welt betrachteten. *Corruptio optimi pessima.* Die kontingente Entscheidung geht im Rahmen der *potentia accidentalis* in der Form dieser oder jener demiurgischen *electio* sowohl zu Gott als auch zur Eroberung der Welt, welche sich essenziell als bloße Erscheinungsform des Kapitalismus manifestiert. Der Kairos zur Eroberung der Welt wird immer und immer wieder aufs Neue im Kontrakt des neuen und nun bereits gänzlich kapitalisierten *Novum Testamentum* angeboten. Das mystisch gerechtfertigte Kapital funktioniert auf die Weise einer Substanz der dritten Art und erschafft ein objektives *scibile* der neuen Epoche. Alles lässt sich in der passenden Zeit kapitalisieren, weil dank dem subjektiven Aspekt des demiurgischen Willens ein neuer erlösender Einblick in das Seiende entstanden ist.

Die regulierte Triade des innerlichen Glaubens, der existentialen Rechtfertigung und der ökonomischen Sicherheit durch die Akkumulierung des Kapitals erzeugt eine komplette metaphysische *resolutio* des kapitalistischen Systems. Die Deduktion des Kapitalismus auf dessen Grundelemente ist durch die Rationalität gegeben, deren *ratio* drei Aspekte des im analogischen Modus der Wahrhaftigkeit gegebenen Willens bildet. Das sind: 1) der göttliche Demiurg und Spender der Rechtfertigung im Modus der *summa veritatis*; 2) der menschliche Rezeptor des Vertrags durch den Glauben an die *rectitudo* des göttlichen rechtfertigenden Willens; 3) der demiurgische Bestätiger im Modus der *certitudo*, welche durch die Akkumulierung des Kapitals als *scibile* der neuen Epoche gegeben ist. Nach dem Tod des modernen Gottes funktioniert Olivis grundlegender Imperativ der analogischen Ähnlichkeit der zwei Gestalten des demiurgischen Willens für die natürliche und übernatürliche Akkumulierung des heilbringenden Kapitals nur noch anthropozentrisch. Olivi begründete ein neues epochales Ereignisdes ökonomisch tätigen Willens. Der frühere Wucherzins wurde im objektiven theologischen Salon des modernen Christentums zugelassen. Bonaventuras säkularisierter *appetitus* der neuen Epoche richtet sich das Freikaufen und das zugehörige Heil selbst ein, durch die Form der unendlichen Assimilierung und Kapitalisierung des Seienden der dritten Art. Dieser objektive *appetitus* gestaltet die heutige Form der demiurgischen Regel und des demiurgischen Willens. Das Kapital überbrückt im Modus der analogischen Ähnlichkeit (*ratio*) beide Formen des gesetzgebenden und gierigen Aspekts des Willens (*regula, volitio*). Der unbegrenzte erlösende Gott fand seinen begrenzten Aspekt im irdischen Träger des Kapitals im Modus der analogischen Ähnlichkeit beider tätigen Agenten. Der mittelalterliche Reichtum wurde zum modernen Kapital, und die mystische Geldwäsche für das katholische Fegefeuer oder die reformatorische Erlösung begründete unter der Führung der kapitalmäßig tüchtigen Furien eine neue Epoche. Die mythologische Form von *money laundering* schaffte die ehemalige Welt des problematischen Reichtums ab, welcher durch moralische Flüche für den Zins belastet und von der Sozialkritik der Propheten hart getroffen ist, was noch zur Zeit des Alten und des Neuen Testaments galt. Nach dem Tod des modernen Gottes wurden die Steuerparadies zur einer neuen Form des legal konstituierten Fegefeuers. Der kapitalistische Wille bewertet die Ganzheit des Seienden als Kapital. Objektiv gesehen ist es gänzlich verständlich und gänzlich sicher.

Das System des säkular gegebenen heilbringenden Willens der modernen Illuminaten findet seine erfolgreiche Fortsetzung in der Stafette des Nihilismus, welche durch den augustinischen Avicennismus und Olivis Voluntarismus eröffnet wird. Nietzsche bezeichnete den primären Götzen der modernen Metaphysik als gänzlich überflüssig und schaffte dazu noch die gesamte anthropozentrische Metaphysik ab. Der Gott der Moderne wurde zum Gott der Kapitalismus und starb im 19. Jahrhundert nach dieser letzten Transformation eines gänzlich natürlichen Todes, wobei nur noch das Kapital voll siegte. Nach dem Tod Gottes des Kapitalismus wurde dessen Platz vom sterblichen Subjekt eingenommen, welches den finanziell determinierten Kairos der säkularen Erlösung aus der Schuldenhölle manipulierte. Diese interessante Gruppe der politischen und Bank-Illuminaten wurde zu erfolgreichen Trägern der postmodernen zweckmäßigen, vom Selbsterhaltungstrieb determinierten Rationalität. Die göttliche Offenbarung, welche zuvor an mystischen Orten der *axis Mundi* wie Jerusalem und Rom gegeben war, verschob sich in der Epoche des Postkapitalismus in die *City of London* und in die *Wall Street* und wechselt nach deren Fall womöglich nach Hong Kong oder nach Moskau über. Nach dem Tod des asketischen, ethischen und arbeitsamen Gottes des frühen Kapitalismus errichtet die nihilistische und voll säkulare Wahl eine neue Form der Erlösung und der Seligkeit. Das Drama des durch die Arbeit und durch Akkumulierung von Kapital um seine ewige Erlösung oder Verdammnis kämpfenden religiösen Subjektes verwandelte sich in neoliberales globales Management menschlicher Ressourcen im Modell des *animal laborans*. Dieser Terminus bezeichnet den vom individuellen animalischen Selbsterhaltungstrieb getriebenen Träger der instrumentellen Rationalität. Dieses Subjekt des Postkapitalismus, welches in der postmodernen Epoche der Mensch-Leiche wirkt, ist für die Industrie- und Kriegsproduktion grundsätzlich notwendig. Das Auftauchen dieses Seienden der dritten Art im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts wurde zum ersten Mal in Jüngers Werk *Der Arbeiter* von 1932 sowie durch seinen Begriff der *Mobilmachung* interpretiert. Dieser Letztere bezeichnet die letzte Zeitspanne des durch die beiden Weltkriege gegebenen metaphysischen Nihilismus. Hannah Arendts Verteidigung von Aristoteles‘ Auffassung des tätigen Lebens beschrieb die Degenerierung des zeitgenössischen Systems der Politik in der Nachkriegszeit. Das Schlusskapitel des Werks *Vita activa* konstatiert den globalen Sieg des *animal laborans* in der postmodernen Ökonomik der industriellen Sklaverei der globalen Montagehallen und in den Arbeitslagern in den verschiedenen von kapitalistischen Korporationen gelenkten Einflusszonen (Arendt 1958, 320–35). Olivis anthropozentrische Form der Metaphysik und philosophische Ökonomie stehen am Anfang dieser Entwicklung. Im vulgären Neoliberalismus von heute, welcher durch das paranoide Erkennen der Realität und das schizophrene Subjekt gegeben ist, ist es nicht mehr Gott, der rechtfertigt, sondern das lediglich in virtueller Form gegebene Kapital. Seine absurde exponentielle Vermehrung erzeugte ein digitales *totum virtuale* in der Wolke der im Modus des *cloud computing* gegebenen Numerisierung der Welt. Der Voodoo-Kapitalismus braucht im Zeitalter des finanziellen Nihilismus den Gott der *Modernorum* nicht mehr zur existenziellen Rechtfertigung des Sünders. Der verblichene Gott der Moderne wurde durch die gegenwärtigen lebenden *banksters* ersetzt. Der Nihilismus der *banksters* hat einen säkular-erlösenden Charakter; deshalb bleiben deren globalen Verbrechen und Betrügereien straflos. Der gegenwärtige neoliberale Kapitalismus eines Prozentes der digital freigekauften Illuminaten schreitet erfolgreich auf dem vom zweiten Averroismus angelegten nihilistischen Weg der Moderne weiter.

## 5.2 Systematisierung der Objektivität (Henry von Gent)

Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus wurde auf autoritärem Wege im Jahre 1277 beendet, wobei der zweite Averroismus als Sieger hervorging. Der erste Averroismus machte es sich in der Person Alberts zur Aufgabe, Aquins Lehren zu rehabilitieren, was gleich in der folgenden Dekade bis zum Jahre 1286 gelang. Die Moderne hatte es auch eilig, weil die philosophischen Streitigkeiten nicht nur durch kirchliche Dekrete entschieden wurden. Den ersten Schritt machte Olivi, welcher die Ontotheologie des zweiten Averroismus in einen absoluten Voluntarismus umwandelte, welcher im Rahmen der neu entworfenen Pluralität der Substanzen Menschen gegeben war. Der Wille als dritte Substanz trat zu den beiden bereits vorhandenen Substanzen im Menschen hinzu. Der mystische Franziskaner, Philosoph und Ökonom fügte der epochalen Bestimmung der Objektivität im Modus des *dativus obiectivus* weitere Kategorien hinzu und erweiterte die objektive Bestimmung des Seienden. Der moderne Wille wurde völlig autonom; Olivi trennte darüber hinaus den substantiellen Intellekt von der rezeptiv gegebenen Erkenntnis. Es war das Ende der klassischen Weisheit in der modernen Philosophie. Die Verwandlung der hermeneutischen Triade der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie legt bei Olivi den Siegeszug der Objektivität nach dem Jahr 1280 dar. Der Mensch wurde dank der neuen Auffassung des substanziell aufgefassten freien Willens zur Originalquelle und zum Ziel des Sinns des Seienden (*dativus finalis*). Olivis voluntaristische Auffassung der Person war so radikal, dass er auch Aristoteles‘ Philosophie angreifen musste, was vor ihm zuletzt um 1235 in Oxford die ersten Modernisten getan hatten (OBJ II, Kap. 3.4.2). Dies war langfristig nicht tragbar, ebenso wie die Vermehrung der Substanzen im Menschen. Die Kritik des Aristoteles war in der Epoche nach 1270 bei den Modernisten keine geläufige Erscheinung mehr. Averroës als Kommentator wurde schon ab dem Jahr 1250 zu einem Ersatzziel der medialen Offensive der Modernisten. Die Angriffe seitens Rufus und Aegidius zeugen von der Ratlosigkeit der Modernisten aller Art gegenüber der brillanten Auslegung der Einheit des Intellektes im CMDA. Aber die lateinischen Sophisten der zweiten Welle wurden mehr sophistiziert; Henry von Gent eingeleitete neue Welle des Modernismus, die Duns Scotus vollendete.

Die Hermeneutik ist in der fünften Matrix der Objektivität an der Systematisierung der Subjekt-Objekt-Beziehung interessiert. Diese Systematisierung erschafft ein abgerundetes System der objektiven Metaphysik. Einen wichtigen Impuls brachte die lateinische Übersetzung von Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* (*De praedicamentis*), welchen William Moerbeke im Jahre 1266 beendete. Die Prähistorie der Objektivität legte einen grundsätzlichen Einfluss seitens Simplikios auf die Entstehung des *tertium ens* dar (OBJ I, Kap. 1.3.1). Seine Interpretation der *Kategorien* entwarf eine neue Auffassung der durch die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten aus Richtung des aktuell existierenden Intellektes gegebenen Substanz. Auf den ersten Averroismus hatte dieser Kommentar einen minimalen Einfluss, weil er im Geiste des Neuplatonismus verfasst war. Eine ganz andere Auswirkung hatte dieses Werk in der Schule des zweiten Averroismus. Die Wirkung von Simplikios‘ Kommentar ist bei Henry von Gent ganz sicher ab dem Jahr 1285 belegt (*Quodlibet* IX) und beeinflusste auch Duns Scotus (Decorte 2002). Den Zeitraum nach der Verurteilung von 1277 charakterisieren die Versuche um eine neue Synthese der Metaphysik, welche Averroës‘ Interpretation des aristotelischen Korpus ersetzt hätte. In das System des sophistischen Wissens des zweiten Averroismus musste die aristotelische Lehre dergestalt integriert werden, dass die größten Ungereimtheiten in der Lehre der *Modernorum* beseitigt würden. In der ersten Version des Thomismus stellte Aegidius als *Expositor* *Novus* Aquinas auf. Dank der aristotelischen Form von Thomas′ Semiaverroismus, die Aegidius nach 1277 popularisierte, wurde Aquin zum wichtigsten verbindenden Element zwischen den Sophisten des ersten und zweiten Averroismus. Der neu konzipierte Avicennismus platzierte die Essenz und die transzendentalen Bestimmungen des Seienden (*passiones entis*) auf das Niveau der kategorialen Beziehungen von der zweiten Substanz und Akzidenzien. Der zweite Averroismus integrierte auch die Kausalität der ersten Substanz in das modernistische Szenarium des Erkennens. Bonaventuras Schüler und der spätere General des Ordens Aquasparta begriff klar, dass eine Verabsolutierung des Exemplars zum Erkennen der außerhalb der Realität und außerhalb der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit gegebenen Essenz führen würde. Die Studie über die Theorie der Abstraktion in der franziskanischen Schule zeigt, wie Aquasparta an Bonaventuras Doktrin über die Ähnlichkeit Kritik übte. Augustinus‘ Brief an Nebridius diente zu einer indirekten Kritik an Bonaventura, welcher den Impuls aus den Sinnen lediglich als Quelle für die Reminiszenz im Rahmen der *memoria* begreift (Rohmer 1928, 163ff). Die volle Betrachtung des Exemplars und der *rationes seminales* in den Dingen hätte Aquasparta zufolge den Unterschied zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen aufgehoben. Dann täte der *intellectus possibilis* das Gleiche wie die Sinne. Der damals erforschte und diskutierte *intellectus agens* der Engel und der himmlischen Geisteswesen würde sich nicht länger vom menschlichen, auf dem sinnlichen Erkennen basierenden Intellekt unterscheiden. Aquasparta integrierte Aristoteles‘ Schema des Erkennens in *De anima* in die Illuminierung des augustinischen Intellektes. Aristoteles‘ Theorie der Abstraktion sichert den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen und darf deshalb nicht im Schema des zweiten Averroismus fehlen. Die Seele ist für Aquasparta jedoch nicht die *tabula rasa* des ersten Averroismus, weil er aus der Sicht der eigenen immanent gegebenen Aktualität proportional auf die aufgenommene Spezies reagiert. Die Seele nimmt passiv die sinnlichen Spezieswahr, formt gleichzeitig diese Spezies aber auch aktiv, und das nach dem aktuell betrachteten Exemplar. Die im Gedächtnis als *locus specierum* gespeicherten Speziesbilden eine autonome Quelle der Aktualität der Seele und des Intellektes, welcher im Rahmen der augustinischen Illuminierung konzipiert ist. Aquasparta hält zum Erkennen an zwei gleichwertigen Prinzipien fest: an den Sinnen und der Seele. Damit adoptierte die franziskanische Illuminierung für den Prozess der Abstraktion nach dem ersten Averroismus, wobei dieser Prozess durch die sinnlichen und intelligiblen Spezies gegeben ist. Die Seele muss das Erkennen der Speziesdurch die Abstraktion von den Sinnen der erkannten Sache starten; ansonsten würde sich das Erkennen nur um sie selbst drehen.

In der franziskanischen Schule entstand nach dem Jahr 1277 die Auffassung der *anima intellectiva* im Modell des objektiven Semiaverroismus, in welchem der Intellekt eine eigene Aktualität besitzt und gleichzeitig die Dinge aus Richtung der Sinne durch beide Arten der abstrahierten Spezieserkennt (*sensibilis, intelligibilis*). Die Aktualität des Erkennens kommt von vorne, aus Richtung der Sache, aber gleichzeitig auch von hinten, aus Richtung des als Licht für den passiven und den aktiven Intellekt gegebenen Exemplars. Die Vertreter der Franziskaner machten daher Schluss mit der Kritik am Thomismus und kritisierten nur noch Sigers Schule. Ein gemeinsamer Charakterzug dieser Fusion der Objektivisten aus den Schulen des ersten und des zweiten Averroismus war die Kritik am von ihnen geschaffenen averroistischen Averroës. Durch die Adaptierung des Erkennens näherten sich die Standpunkte der Semiaverroisten aus der Schule des ersten Averroismus (Aquin, Aegidius Romanus) der neuen Welle der von Aquasparta geführten Modernisten an. Die Modernisten wurden durch das Schema des Semiaverroismus beeinflusst, das vom ersten Averroismus (Aegidius Romanus, Godefroid de Fontaines) oder vom zweiten Averroismus (Aquasparta) stammte. Sie brauchten nicht mehr die Verwirklichung der ersten Substanz als einzige hyparchische Substanz, um den Sinn des Seienden zu gewährleisten. Godefroid de Fontaines übte nach Aegidius Romanus um 1290 im Umfeld des ersten Averroismus einen entscheidenden Einfluss auf die Bildung der Objektivität aus. Aber Henry von Gent hatte bereits eine Dekade zuvor ein System der Objektivität geschaffen. Deshalb befassen wir uns hauptsächlich mit seiner Auffassung. Godefroids Werk *Quodlibet* V legt eine neue Auffassung des Erkennens dar, welche die Abstraktion aus den Phantasmen mit der Belichtung des Seienden aus Richtung des aktiven Intellektes kombiniert, welcher durch die eigene Aktualität den gesamten Prozess des Erkennens steuert.[[389]](#footnote-389) Der abgeteilte *intellectus agens* bestimmt das Erkennen mit aus Richtung der Betrachtung der Essenzen. Es fehlt die kausale Anbindung des Erkennens an die Phantasmen wie im ersten Averroismus, weil die sinnlichen und intelligiblen Spezies voneinander getrennt sind. Wegen der Individualität der Phantasmen ist deren Wirken auf den abgetrennten immateriellen Intellekt, welcher nur mit Universalien arbeitet, nicht möglich. Godefroid arbeitet in der Ordnung der universellen Bestimmung des Seienden, welche der aktive Intellekt aus sich selbst heraus produziert. Den Prozess der Abstraktion lenkt der in der averroistischen Form der Quasi-Substanz gegebene abgetrennte *intellectus agens*, welcher auf die Phantasmen durch Belichtung von hinten direkt einwirkt. Die Grundcharakteristik dieses objektiven Averroismus besteht im Dualismus des Erkennens, das getrennt von den Sinnen und vom Intellekt stammt.[[390]](#footnote-390) Godefroid hat eine ähnliche Auffassung der objektiven Abstraktion wie Aegidius Romanus um 1287 im *Quodlibet* II (Kap. 4.3.3). Die objektiven Semiaverroisten lehnten im Gegensatz zu Aquin das Schema des erkennen gemäß dem ersten Averroismus ab. Sie hoben die Übereinstimmung von Intellekt und Ding auf, welche mithilfe der kausalen und formalen Kausalität durch die abstrahierten Spezies gegeben war. Der in der Einbildungskraft gegebene intentionale Gegenstand (*species sensibilis*) ist im Schema von *Oxfordian Fallacy* univok mit der porretanischen Auffassung der Spezies als Essenzen oder Formen verbunden. Dadurch entstand eine objektive Bestimmung des Seienden, welche nach Rufus‘ Modell der „*species obiecti exsistentis*“geformt war (OBJ II, Kap. 3.3.4). Die rezeptive Komponente der Seele ist in der Form des *intellectus possibilis* überflüssig, weil der aktive Intellekt ein *obiectum* des Erkennens erschafft. Dazu hat er eine eigene Aktualität und habituell gegebene substanzielle Fähigkeiten. In der Lehre der objektiven Averroisten wurde das Konzept *intellectus possibilis* nach dem Jahr 1277 überflüssig, weil sie es mit individuelle und sinnliche gegebenen hylischen Intellekt identifizierten. Deren *intellectus possibilis* funktioniert wie neuplatonische Intellekt Avicennas und hat die Erkennungsfunktion nur im Hinblick auf den *intellectus agens* und auf die autonomen Spezies, nicht aber im Hinblick auf die sinnliche Abstraktion. Diese modernen Alexandriner kritisierte Averroës bereits zu seiner Zeit und nach ihnen die ganze Schule des ersten Averroismus, siehe die Begriffe „*sequaces Aristotelis*“ und „*sophistae* *Latini*“. Nach dem Verlust der autonomen Funktion des *intellectus possibilis* als Averroes‘ *tertium genus* wird die erkannte Sache nicht als von der ersten Substanz abstrahierte Universalie erkannt, sondern operiert als spezifisches, vom menschlichen Subjekt erschaffenes *obiectum* der dritten Art. Im veränderten Sichtfeld des Seienden wird die Essenz aus Richtung des aktiven Intellektes betrachtet (porretanisches *discrete videamus*) oder ist als Gegenstand des hypostasierten Willens gegeben (Olivis *aspectus*). Die Modernisten erkennen anstelle der Realität der ersten Substanz dieses oder jenes Seiende der dritten Art. Dieses Erkennen der Realität ist durch das Subjekt der Moderne gegeben, welches ein weiteres Seiendes der dritten Art darstellt. Diese zweifache Paranoia der *Modernorum* begründete eine neue Repräsentation der Realität und eine neue Auffassung der Wahrheit. Damit fiel im zweiten Averroismus und im semiaverroistischen Objektivismus des ersten Averroismus das ursprüngliche Konzept des aristotelischen Intellektes als *tabula rasa*, welcher den Begriff durch die formale, an die effektive Kausalität der Sinne anknüpfende Kausalität rezipiert und konstruiert.

Die Theorie der Wahrheit und des Erkennens in den Schulen der akademischen Illuminaten leistete gegen die klassische Metaphysik Widerstand und war bis zum Jahre 1277 Ziel des Spotts der gebildeten Aristoteliker. Zur neuen Synthese kam es dank den modernen Alexandrinern wie Aegidius Romanus und Henry von Gent (Henricus Gandavus). Diese akademischen Sophisten erhielten ihre Ausbildung in der Pariser Schule des ersten Averroismus und verfügten daher über eine gute Kenntnis des Korpus nach Siger und auch nach Averroës. Diese Sophisten vernichteten Siger machte aus Averroës einen Häretiker. Durch das Verdienst dieser modernen lateinischen Gelehrten nahm die objektive Form des Averroismus den Kampf um die Aufnahme in höchsten philosophischen Salons auf. Die objektiven Semiaverroisten mussten nach dem Jahr 1277 aus den chaotisch gegebenen Arten und Weisen der Prädikation der Seienden der dritten Art ein neues System der Metaphysik erschaffen. Die Hermeneutik folgt zunächst der Wandlung des Seienden als *res*, welche die Entstehung einer neuen Form der Metaphysik indiziert. Die objektive Bestimmung der außerhalb der ersten Substanz platzierten *res* spielt im neuen Schema der Objektivität eine grundsätzliche Rolle. Die Moderne arbeitete die bereits seit der *Nominales* gegebene univoke porretanische Bestimmung des Seienden in das neue Konzept der Objektivität ein. Die vorausgegangenen Matrices haben gezeigt, dass Rufus, Bonaventura und Kilwardby die ersten Modernisten waren, welche die Auffassung des *ens ratum* zuvor lediglich an die erste Substanz gebundene veränderten. Die neue Auffassung wurde im Rahmen des ersten Averroismus vor allem von Albert dem Großen kritisiert. Er verteidigte das klassische Konzept *esse ratum* nach Aristoteles und lehnte deshalb die *Oxfordian Fallacy* und auch die Sophistik der Modernisten wie Rufus und Kilwardby ab (OBJ II, Kap. 2.4.3). Bonaventuras Definition der Sache (*res*) orientierte den Einblick des modernen Intellektes in das objektiv gegebene Seiende. Man begann die essenziell gegebene Sachlichkeit der Sache im Rahmen der objektiven Bestimmung des Seienden als erster Substanz zu betrachten. Der Einblick in das sichere Seienden beginnt nicht beim aktuellen, *simpliciter* gegebenen Seienden in der ersten Substanz, sondern beim *ens commune*, welches aus Avicennas Definition der Metaphysik genommen war. Zum Ausgangspunkt der ersten Wissenschaft wurde das formale Statut des Seienden im Intellekt (*ens inquantum ens*). Das *simpliciter* gegebene Seiende hat einen völlig anderen Charakter als die aktuelle erste Substanz. Henry von Gent wird ebenfalls von der von Simplikios in dessen Kommentar zu den *Kategorien* umgearbeiteten aristotelischen Substanz beeinflusst. Diese Synthese der verschiedenartigen Strömungen erzeugte im zweiten Averroismus das resultierende Konzept der Objektivität. Im ersten System der objektiven ersten Wissenschaft vom Sein, aus der die *metaphysica generalis* hervorging, wurden porretanische Sammlungen verschiedener hypostasierter Seinsbestimmungen systematisch angeordnet. Nachdem ausarbeitete Duns Scotus die erste Art der *metaphysica generalis*, gingen der erste und auch der zweite Averroismus den Weg des *dativus incommodi*. Beide metaphysichen Richtungen verschwanden im Reich von Lethe.

### 5.2.1 Konzept des objektiven Seienden

Gandavus‘ Werk *Quodlibet* V, welches etwa um das Jahr 1280 verfasst wurde, übernahm den modernen Einblick in das Seiende im Modus der *resolutio*, welche wir im zweiten Averroismus finden. Rufen wir uns Bonaventuras und Olivis Definition des objektiv gegebenen und lediglich von der Nichtigkeit getrennten Seienden in Erinnerung (*non repugnat esse*). Gandavus setzt die erste Unterscheidung des Seienden in dessen ursprünglicher Seiendheit von der parmenidischen Differenz zwischen dem Nichtsein und dem Sein der an das Erkennen des Intellektes gebundenen Sache an (*quod non est non contingit scire*; *Quodlibet* V, q. 2; p. 229). Das folgende Zitat legt den fundamentalen *aspectus* des Seienden in dessen minimaler Seiendheit dar, d. h. den *terminus a quo*, wo die objektive Bestimmung des Seienden beginnt.

„Das erste allgemeinste Konzept ist dem Begriff der nichtexistierenden Sache gemeinsam (*communis ad conceptum vanum*), welchen wir im privativen Modus (*modo privatorio*) konzipieren, dem nicht in der realen Sache entspricht wie z. B. das Konzept der Chimäre oder des Einhorns. Dieses Konzept ist auch dem wahren Begriff gemeinsam, welchen wir im Modus der real gegebenen Sache auffassen (*modo positivo*) *…*“ [[391]](#footnote-391)

Der Einblick in die Ganzheit des Seienden beginnt laut Avicenna in der allgemeinsten Bestimmung des Seienden (*primus conceptus communissimus*). Das ist genau am entgegengesetzten Pol als die erste Substanz gegeben. Die erste Bestimmung der Sache beinhaltet nur so viel Seiendheit, um von der Nichtigkeit getrennt zu sein (*cui nihil natum est respondere in re*). Die Prädikation der minimalen Portion der Seiendheit wird durch eine formale Operation sichergestellt, welche das Konzept der Sache im Rahmen des so genannten „leeren Begriffs“ (*conceptum vanum*) fixiert. Diese erste Bestimmung des Seienden als *res* im Modus des inhaltlosen Seins (*modo privatorio*) bestimmt die Sache im allgemeinsten Aspekt der Seiendheit, welche lediglich vom reinen Nichtsein getrennt ist. Ein Beispiel des Konzeptes der nichtexistierenden Sache ist z. B. die Chimäre, welche lediglich in der Einbildungskraft vorkommt (*conceptus fictitius*). Die moderne Objektivität beginnt die metaphysische Bestimmung des Seienden bei der Chimäre, wohingegen der ersten Averroismus bei der realen ersten Substanz ansetzte. Die konzeptuell aufgefasste Essenz kann positiv genommen werden (*concipitur modo positivo*), d. h. in der Beziehung zur Realität. Gandavus ist der erste objektive Positivist. Die neue Form der Positivität setzt die Metaphysik beim Sein der Chimäre an und annulliert dadurch die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung fürs Erkennen. Das reale Ding, welches als universelle Essenz oder als erkannte erste Substanz existiert, wird im Rahmen des so genannten „wahren Begriffs“ (*conceptum verum*) definiert. Der Übergang vom Konzept im Modus „*vanum*“zum Konzept im Modus „*verum*“ bringt die moderne Deduktion des Seienden (*resolutio*). Sie beginnt mit der logischen Bestimmung des allgemeinen Begriffs des Seins, der im zweiten Schritt als wirklich wahr bestätigt werden kann. Die metaphysische Bestimmung des Seienden beginnt mit einer logischen Operation, welche die erste Bestimmung der Sache von der reinen Nichtigkeit trennt.

„Zuerst ist der allgemeinste Begriff und jedem anderen Konzept gemeinsame Begriff gegeben, was der Begriff ist, durch welchen das Ding aufgefasst und von der Sachlichkeit jeder Sache prädiziert wird (*res a reor reris dicta*). Dieser Begriff beinhaltet in sich auch die in der Einbildungskraft gegebene Sache, welche ein reines Nichtseiendes ist (*purum non ens*), weil es eine weder essenziell gegebene Sache ist noch in der aktuellen Existenz entstanden ist.“ [[392]](#footnote-392)

Die erste Bestimmung der Sache ist aus Richtung der minimalen Form des Seins gegeben, welche sich als erster oder letzter gemeinsamer Nenner der Objektivität der Sache prädizieren lässt (*res a reor reris*). Das Ding besitzt eine eigene Form des minimalen Daseins als leeres Konzept im Denken, wo es in der reinen, lediglich vom Nichtseienden getrennten Seiendheit gegeben ist. In der neuen, auf dem Sein der Chimäre basierenden Metaphysik wurde das Ding zu einem Individuum, d. h. zur letzten Einheit der aus dem Kontinuum der avicennischen Bestimmung des Seienden im Modus *ens inquantum ens* herausgetrennten Bedeutung. Die erste Teilung des Seienden als der höchsten neuplatonischen Gattung begründet die metaphysische Bestimmung des Seienden im Modus der *resolutio*. Henrys Prädikation beginnt auf der Ebene des reinen Nihilismus (*purum non ens*) und schreitet dann in Richtung zum realen Sein weiter (*esse per existentiam*). Die formale Univozität des Begriffs *ens* als erster Transzendentalie stellt die dialektische Teilung von Avicennas Kontinuum des *ens inquantum ens* sicher. Dann ist es völlig gleichgültig, ob die neue Metaphysik bei der Chimäre oder bei der real existenten Person beginnt. Die erste Operation der porretanischen Teilung sichert die minimale, von der reinen Nichtigkeit getrennten Seiendheit (*purum non ens*). Der Sinn des Seienden als „*res*“ wird vom menschlichen Subjekt *ex nihilo* geschaffen, indem die Bedeutung der Chimäre im Gedächtnis behält (*continet sub se rem imaginariam*). Die im augustinischen Gedächtnis als *res* gehaltene Chimäre wurde zu einer Substanz. Dadurch entstand der oben angeführte Modus des Seins der Chimäre im Gedächtnis und war für das leere Konzept gegeben (*conceptus vanus, fictitius*). Die Bestimmung der modernen *res* entsteht durch die spezifische Arbeit von Phantasie und Gedächtnis, welche an der objektiven „Exsistenz“ dieses modernen Individuums im Modus *per prius* festhält. Das real existierende Ding außerhalb der minimalen objektiven Existenz stellt einen Teil der Einbildungskraft dar (*continet sub se rem veram*). Die Hermeneutik muss die Verbindung zwischen realen Dingen und jener Art von chimärischen Objektivität untersuchen, die in der minimalen Form des Seins (*ratitudo*) gegeben ist.

Henry legte die erste systematische Deduktion des Seins aus dem göttlichen Geist vor. Er schaffte den primären Sinn des Seins ab, der durch kategorische Prädikation aus hyparchischen ersten Substanzen gewonnen wurde. Der moderne Gott übernahm die Vollstreckung des metaphysischen Dativs, welche im Aristotelismus der nur der realen ersten Substanzen zustand. Es ist kein Wunder, dass nach seinem Tod im 19. Jahrhundert in der Philosophie der verlorenen Objektivisten ein nihilistisches Chaos ausbrach. Die objektive Bestimmung der Sache beginnt bei der allgemeinsten Bestimmung der *res*, welche auf dem exemplarischen Niveau im göttlichen Intellekt gegeben ist. Die ursprüngliche Differenz zwischen Sein und Nichtsein im göttlichen Denken begründet den Sinn des Seienden als etwas Definiertes und somit von der Nichtigkeit Getrenntes. Daher musste der Avicennist Henry eine minimale Portion der Seiendheit direkt aus Gott als des modernen Formengebers herleiten. Der spätere Avicennist Descartes setzte den Beginn des Erkennens ebenfalls bei der Chimäre an und musste daher ebenso wie Gandavus vom postmodernen Gott die effiziente Kausalität fürs Sein der ersten Substanz ableiten. Die Deduktion des Sinns des Seienden vom modernen Gott als Geber der objektiven Bedeutung begründet die erste Ganzheit des Seienden, dessen Sein im Modus der ontotheologischen Objektivität gegeben ist (*res a ratitudine*). Das folgende Zitat begründet die erste Version der objektiven Metaphysik.

„Jedes Ding, ob existent oder nicht existent (*sive existens sive non existens*), hat das Sein in Gott aus der Sicht der exemplarischen Definition (*secundum exemplarem rationem*). Dann aber wird die Sache nicht nur aus der Sicht ihrer essenziellen Sachlichkeit prädiziert (*dicta a reor reris*), sondern auch aus der Sicht der bestimmten Natur und Essenz (*quod sit natura et essentia aliqua*). Deshalb wird sie aus der Sicht der individuellen objektiven Seiendheit prädiziert (*dicitur res a ratitudine*).“ [[393]](#footnote-393)

Gott gibt im schöpferischen Denken jedem Ding dessen Gestalt und Definition und gestaltet somit das erste objektive Seiende. Die erste *ratio* hat einen exemplarischen Charakter und wird daher im göttlichen Denken produziert (*habet esse in deo secundum exemplarem rationem*). Das Exemplar bildet die ontotheologische Grundlage jeder Essenz und ermöglicht daher die rationale Aufzählung und Prädikation auf der Grundlage der so bestimmten Seiendheit (*res dicta a reor reris*). Die Prädikation der objektiven Sachlichkeit verbindet sich mit der exemplarischen Prädikation der Wahrhaftigkeit, und beiderlei Bestimmung ist im göttlichen Denken gegeben. Deren Intentionalität erschuf den ersten intentionalen Gegenstand, welcher einen exemplarischen Charakter besitzt, aber nicht von der göttlichen Essenz getrennt ist. Dadurch wird mit Hilfe des Abstiegs aus der exemplarisch gegebenen Essenz vom modernen Gott hin zur konkreten Sache die Grundlage zu einer weiteren Bestimmung des Seienden geschaffen. Gandavus schuf die erste Form der objektiven Emanation der Seienden vom modernen Gott. Scotus schaffte diese Art von Mythologie ab und ersetzte sie durch eine weitaus mehr durchgedachte Erfindung, die auf der objektiven Prädikation der göttlichen Rationalität beruhte.

Das oben erklärte Zitat von *Quodlibet* V, q. 2 spricht klar von einer zweifachen Bestimmung der Sache. Der Einblick in die exemplarische Essenz (*res a ratitudine*) begründet eine Deduktion, welche eine kategoriale Prädikation des objektiven Seins der Sache ermöglicht (*res dicta a reor reris*). Die Verbindung von Wahrheit und Sein auf dem exemplarischen Niveau des Seienden ermöglicht Bonaventuras Betrachtung der Essenzen der in der primären Sicherheit des göttlichen Subjektes gegebenen Dinge (*rationes exemplares, seminales*). Das Exemplar erhielt das Statut des Seienden der dritten Art. Diese Intention gehört zur göttlichen Substanz, „exsistiert“ jedoch in der Rolle der intentional gegebenen Potenz. Henry braucht die Realität der ersten Substanz nicht zur Begründung des Sinns des Seienden. Dessen avicennistische Szenarium des Abstiegs der Formen und der Grundkonzepte sind im Werk *Liber de causis* enthalten.[[394]](#footnote-394) Der neuplatonische und augustinische Einblick in das Seiende ist aus Richtung der allgemeinen Bestimmung des Seienden als Plotins höchster Gattung gegeben. Der grundsätzliche Unterschied gegenüber dem Platonismus besteht darin, dass das Exemplar laut Avicenna nur eine minimale Seiendheit hat, weil es nur ein im göttlichen Denken gegebener Gegenstand ist. Das Exemplar ist keine als höchstes Seiendes gegebene platonische Idee. Nach dem göttlichen Sehen der Exemplaria folgt der Prozess der Übergabe des Seienden von der objektiven exemplarischen Form nach unten. Die außerhalb des vollen göttlichen Seins gestellte niedere Form gewinnt ihren objektiven Sinn mit Hilfe des göttlichen Intellektes, was abermals dem Szenarium der Deduktion der kosmischen Formen entspricht. Das Zitat aus dem *Liber de causis* zeigt, dass sich die Form durch den Übergang in einen niederen Zustand des Seins im verkleinerten Zustand der ehemaligen universellen Eigenschaft hält (*substantia diminuta*).[[395]](#footnote-395) Gandavus konzipiert den Abstieg der schöpferischen Form mit Hilfe der formalen Deduktion nach dem bereits erwähnten *Liber de causis* und der nach Simplikios vollzogenen kategorialen Prädikation. Anstelle der kategorialen Prädikation *per prius* aus Richtung der ersten Substanz setzte kam es zur formalen Deduktion der Seiendheit. Die göttliche Intentionalität stellt die Quelle der Exemplaria dar und begründet dadurch die objektive Form der Prädikation.

Die anthropomorphische Deduktion des minimalen Seins des Seienden vom psychologisch definierten Gott der Moderne sicherte dem Seienden auf dem Niveau der objektiven Exemplarität einen Anteil an Seiendheit, Festigkeit, Beständigkeit und Ewigkeit. Die ontotheologische Bindung der Sache an Bonaventuras Exemplaria gibt das unveränderliche, essenzielle und ideale Sein des Seienden (*res a reor reris*). Der erkennende Intellekt hält die objektive Seiendheit im Modus der *certitudo*, welche von der direkten Betrachtung der reinen Seiendheit abgeleitet ist (*res a ratitudine*). Alle diese Eigenschaften finden im Konzept *esse ratum* des zweiten Averroismus Ausdruck. Die objektive Seiendheit der Chimäre befindet sich ursprünglich im göttlichen Denken, und diese Exemplarität sichert das Sein dieses Seienden im Modus der *rectitudo*. Dadurch ist nach Anselm auch die ursprüngliche Wahrheit der Sache wie deren *rectitudo* gegeben (OBJ II, Kap. 1.2). Unser Denken betrachtet das objektive Sein der Chimäre durch das göttliche Exemplar im Modus der avicennischen Wahrheit-*certitudo*. Der ursprüngliche Sinn des Seienden und dessen Wahrheit als volle Unverborgenheit für den modernen Intellekt wird zum ersten Mal voll aus der Verborgenheit des Subjektes (*in deo secundum exemplarem rationem*) in die volle Manifestation der in der objektiven Prädikation der Seiendheit gegebenen Wahrheit herausgeführt (*res a ratitudine*). Die Sachlichkeit der Sache wird bei Gott sichergestellt und ist von der realen Welt getrennt (*absolute*). Das objektive Erkennen der Welt beginnt im höheren Geschoss der Realität, weil es die Betrachtung des göttlichen Exemplars in den Dingen sicherstellen muss. Die im Denken des modernen Illuminaten vollzogene Sachlichkeit begründet im Hinblick auf das objektive Sein des Exemplars in Gott das Konzept des minimalen Seienden (*esse diminutum*). Die komplette Deduktion des objektiven Seienden ist dadurch gegeben, dass der moderne Illuminat (oder Descartes‘ *cogito*) sich im Prozess der Reflexion voll die Aktualität seiner Reflexion bewusst wird. Auf dem Niveau des *intellectus agens* werden die Formen auf volle Weise reaktualisiert. Nach dem *Liber de causis* gilt, dass der Intellekt seine wesentliche Selbstreflexion durch die Serie der reinen Formen vollzieht (*rediens ad essentiam suam reditione completa*).[[396]](#footnote-396) Das angeführte Diktum prägt das methodische Forschen der Moderne und der cartesianischen Postmoderne. Der Intellekt geht den kompletten Weg zurück in sich selbst (*reditio completa*), und durch diesen Prozess wird die Erkenntnis in dessen evidenter Essenzialität sichergestellt. Diese Schlüsselthese aus dem *Liber de causis* begründet die gesamte Vorgehensweise der modernen Deduktion des Sinns des Seienden, welche in der Postmoderne in Descartes’ *Meditationes* und Husserls *Pariser Vorträge* wiederholt wird. Nach dem Tod des modernen Gottes in der Epoche des metaphysischen Nihilismus sichert die *reditio completa* nur mehr das sterbliche Subjekt. Die auf dies Art und Weise gegebene *resolutio* nach *Liber de causis* gegebenen trennte die Wege des ersten und des zweiten Averroismus auf prinzipielle Weise auseinander. Die Schule der Modisten aus dem ersten Averroismus erklärte damals und vergeblich den lateinischen Sophisten zum letzten Mal, dass das menschliche Erkennen nicht univok oder objektiv auf göttliches Niveau gehen kann (Kap. 4.4.1). Wir können das Erkennen der Welt auch nicht mit der logischen Supposition der Nichtigkeit oder der Chimäre beginnen. Die Seele erkennt im rezeptiven Modus als *tabula rasa*, aufgrund der Imposition des Sinnes, der von den Sinnen erkannten, aktuellen ersten Substanzem kommt. Außerdem ist bei uns der aktive Intellekt nicht als abgetrennte, *simpliciter* und *actualiter* gegebene Form gegeben, wie es bei den Engeln und den kosmischen Intelligenzen der Fall ist. Nach dem Erlöschen der ersten Substanz in der Metaphysik, die modernen Illuminaten entwarfen die Deduktion der Exemplarität von Gott aus; die postmodernen Illuminaten seit Leibniz ersetzten den moderen Gott durch die Mathematik als universelles Wissen. Gandavus steht am Anfang des Weges, der zum Tod des modernen Gottes im westlichen Denken führt. Er schlug die erste und höchst problematische Version einer anthropozentrischen Metaphysik vor, die auf der Tatsache beruhte, dass der menschliche und der göttliche Verstand nach einer analogen, ähnlichen formalen Regel (Bonaventura) oder mathematischen Wissen (Leibniz) funktionieren. Diese Analogie war ursprünglich im Modus der Wahrheit des Rufus als *coaequatio* gegeben. Nietzsche hat diesen widersprüchlichen Gott der *Modernorum* und damit die gesamte psychologisierende objektivistische Metaphysik endgültig abgeschafft.

Gandavus vollendete die lange Reise der Moderne, die mit dem Konzept der Bindung an die objektive Bestimmung des Dings (*res*) begann. Die Sicherheit dieser objektiven *res* musste in göttliches Denken gelegt werden, weil kein Seiendes der dritten Art in der Realität existiert. Rufus übergab der Moderne das Erbe der *Nominales* mit der Begründung, dass der Konzept die Kausalität im Denken begründet, und nicht die Realität (*causa individuationis... est scibile*; OBJ II, Kap. 3.3.2). Die objektive Bestimmung der Sache ist nicht im Modus *per prius* von der ersten Substanz gegeben; die Moderne kann deshalb nicht die Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung vom Intellekt und realem Ding voll aufnehmen. Die Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* basiert auf der Sicherheit des erleuchteten Subjektes; zuerst des göttlichen und dann des menschlichen. Das theoretische Modell der göttlichen Intentionalität hat in der modernen Metaphysik zwei Grundformen des Seienden etabliert; es gibt rein hypothetisches Sein (*conceptum vanum*) und reales Sein (*conceptum verum*). Beide Konzepte bestimmen den Grundaspekt des Seienden als einer univoken Sache, welche objektiv konzipiert wird. Diese *resolutio* betrifft die Ganzheit des Seienden (*sive existens sive non existens*). Das ursprüngliche Modell dieses Bestimmens haben wir bei Jamblichos im Modus „Eingeschränkt–Uneingeschränkt“ beschrieben (OBJ I, Kap. 1.3.1). Er hat die erste formale Bestimmung der Substanz der dritten Art vorgenommen, die in den demiurgischen Diakosmos gestellt wurde. Diese grundlegende Teilung oder Deduktion des objektiven Sinns des Seienden fand die Moderne in Porphyrios’ Kommentar zu den *Kategorien* und führte sie in Gestalt des Baumes des Porphyrios ein. Die wichtigste ist die Art und Weise der Deduktion, welche die grundlegende Frage bestimmt, „wie“ das Subjekt die exemplarische Sachlichkeit aus dem göttlichen Denken bekommt. Henry stellt zuerst das objektive Sein der Chimäre sicher und gelangt dann zur Sicherheit der real gegebenen Sache. Der ontotheologischen Sinn des Seienden beginnt bei der formalen Bestimmung des von der Nichtigkeit unterschiedlichen Seienden. Das exemplarisch-objektive Seiende hat eine ewige und evidente „Exsistenz“ dank dem Akt der göttlichen Intentionalität. Der reale und daher lediglich kontingente und unklare Charakter dieses exemplarischen Sinns des Seienden „exsistiert“ in aktuellen ersten Substanzen.

Die erste Bestimmung des Seienden aus dem Nichts führte Bonaventuras und Olivis oben erwähnte Bestimmung der durch bloße Verneinung von der Nichtigkeit gegebenen Materie in die ontotheologische Metaphysik ein (*non repugnat esse*). Die Analyse des ersten Konzeptes der Objektivität legt dar, dass die Bestimmung der Sache *ex nihilo* beginnt, a. d. beim reinen Nichtsein. Seine logische Verneinung schuf eine positive, rein formale Bedeutung, welche als höchste und allgemeinste Gattung gegeben ist (*ens commune*). Der moderne Illuminat konzipiert den Gegenstand der Metaphysik (*res*) durch allmähliche Teilung des ursprünglich gänzlich allgemeinen Sinns des auf diese Art und Weise konzipierten allgemeinen Seienden (*conceptus communissimus et communis*). Gandavus gibt dieses neuplatonische Kontinuum des allgemein gegebenen Seienden in Avicennas Modus *ens inquantum ens* in die spezifische Bestimmung des Seienden, welches als transzendental definierte *res* geformt ist. Die Manifestation des Sinns der Sache im Intellekt (*ratitudo*) ist nicht durch die Übereinstimmung vom aktuell gegebenen Seienden gegeben, sondern durch die abstrakte Teilung oder Deduktion nach den ehemaligen Schulen der *Nominales*. Die universelle Form oder das die minimale Objektivität sicherstellende Exemplar (*res a ratitudine*) individualisiert sich dann in der ersten Substanz. Es handelt sich um die die typische Auffassung der „Exsistenz“ nach den Porretanern, welche Rufus der Moderne übergab (OBJ II, Kap. 3.3.1). Die Existenz der Sache als eines Seienden der dritten Art entsteht in der oben angeführten *resolutio* gemäß dem *Liber de causis* dank der neuen Form der objektiven Denudation. Schauen wir uns die Entstehung des ersten objektiven Systems der Teilung im zitierten Werk *Quodlibet* V an, welches das Vorgehen der Teilung der ehemaligen platonischen Dyade wiederholt. Das durch bloße logische Verneinung von der Nichtigkeit aufgefasste Sein erschuf ein Kontinuum der objektiven „Exsistenz“. Dieses als höchste Gattung gegebene chimärische Sein kann beliebig durch geschaffene generische Differenzen geteilt werden, welche im unteren Stockwerk die porretanischen Speziesproduzieren. Gandavus begreift die Teilung des Seienden (*determinatio*) gemäß dem Szenarium des *Liber de causis* als Vorgehensweise der Negation (*negatio*). Die im Träger-Subjekt (*suppositum*) substituierende individuelle Form erhält die Determination mit Hilfe der Belichtung von hinten. Die Determinierung läuft durch die hypostasierte Form, und ihre Einteilung gründet eine neue Bestimmung des Seienden (*ratio individuationis*). Am Ende der ontotheologischen Teilung (*causa individuationis*) entsteht eine nicht weiter teilbare Bedeutung des Seienden (*res a ratitudine*). Diese Bedeutung gründet die objektiv erfasste Sache als Seiendes der dritten Art (*res a reor reris*). Bacon bezeichnete diese Produktion der imaginären Welt als wahnsinnig und Albert als lächerlich. Gandavus schrieb jedoch als neuer philosophischer Führer der Rue du Fouarre seine philosophischen Märchen im Jahr 1285 und nicht mehr im Jahr 1255. Eine solche Lehre wäre in der Rue du Fouarre für häretisch erklärt worden, weil sie dem Muster der pantheistischen Amalricianer folgte. Rufus und Pecham mussten Paris wegen der Verkündung viel weniger gefährlicher Irrlehren und Sophismen verlassen. Das Zitat legt die Entstehung der allgemeinen Bestimmung des Seienden durch die spezifische Teilung des ursprünglichen Seins als Gattung in niedere Komponenten der Bedeutung.

„In den geschaffenen Formen der Spezies, da sie spezifisch sind, ist die Definition ihrer Individuation in solcher Weise gegeben, dass diese Formen in ihrer essenzialen Supposition bestimmt sind (*est ratio constitutiva suppositi*). Diese Definition ist die Negation (*est negatio*) des oben angeführten spezifischen Seins der im Intellekt gegebenen Form (*ex se est spezifica in esse rationis*). Das subjektive Sein der spezifischen Form ist das Ziel ihrer Existenz (*terminus factionis*), weil deren individuelle Gestalt im Suppositum gegeben ist (*facta est individua omnino in supposito*).“ [[397]](#footnote-397)

Das Zitat beschreibt die Art und Weise, die die universellen Formen die niederen spezifischen Bestimmungen erzeugen (*in formis specificis*). Diese neue Form der objektiven Supposition (*in supposito*) gibt diese höheren, transzendentalen Bedeutungen an materielles Substrat weiter. Dadurch ist modernes Subjekt entstanden, welches als ein ewiger und/oder vorübergehender Träger (*subiectum*) für ewige und evidente Grundbestimmungen des Seienden darstellt. Ursprünglich existiert diese objektive Form im Intellekt, weil sie dort in der objektiven universellen Form gegeben ist (*ex se est specifica in esse rationis*). Die Individualisierung der universellen Formen (*ratio individuationes ipsarum*) tritt mit Hilfe des materiellen Substrates ein, welches von den rational gegebenen Formen und durch deren Akt des Seins (*qua*) bis auf das Niveau der Einzeldinge bestimmt wird (*qua determinantur in suppositis*). Während der Individuation in die Materie verliert die Form ihre ursprüngliche Gestalt der Universalität (*est negatio*). Durch den Akt dieser spezifischen Negation der universellen Form entsteht eine auf materiellem Substrat gegebene hylemorphische Substanz (*facta est individua in supposito*). Das Ziel der objektiven „Exsistenz“ der ursprünglichen universellen Form ist das objektive Sein ihrer Form auf materiellem Substrat (*terminus factionis*) zu prägen. Auf dem individuellen Substrat entsteht die objektive Gestalt der ursprünglichen Universalität der Form, die durch den spezifischen Prozess der Negation hergestellt wird. Damit ist der Übergang von der permanenten chimärischen Existenz zu ihrer kontingenten und unbeständigen Form in der realen Materie vollzogen. Die Illuminaten gingen schließlich zur *via Modernorum* über und begannen, diesen neuen Kontinent der Metaphysik systematisch zu erforschen.

Gandavus schuf eine vollwertige paranoische Deduktion (*resolutio*), die die objektive Metaphysik begründete. Sie beginnt auf der Ebene der himmlischen Mythologie als göttliche Intentionalität und steigt hinab zur Realität. Die moderne Deduktion auf der Grundlage der Metaphysik von Chimäre schuf ein System der objektiven Seinsbestimmung und begründete damit die sogenannte „zweite Metaphysik“. In Bezug auf die Hermeneutik bedeutet das Aufkommen der „zweiten Metaphysik“ die Lichtung der Unwahrheit, die die nachfolgende postmoderne Epoche charakterisiert. Fassen wir ihren ursprünglichen „Ge-Stell“ zusammen, der mit dem Ende der Postmoderne des 17. Jahrhunderts die gegenwärtige Epoche des denkerischen Nihilismus begründete. Die ursprüngliche, rein objektive Form ist zunächst als exemplarisches intentionales Objekt in der Psychologie und im Denken des modernen Gottes gegeben, also im Modus „*semel–semper*“. Diese ursprüngliche objektive Form geht in den materiellen Träger über. Dadurch erhält sie eine bestimmte Negativität, weil sie um ihre ursprüngliche Stabilität und Unveränderlichkeit gekommen ist. Aber dieser Preis muss bezahlt werden, damit die objektive Form, die in Gott als Exemplar gegeben ist, in niedrigeren Sphären erscheint, die einen höheren Grad an Kontingenz in Bezug auf die materielle Realität aufweisen.

Ausgehend von den göttlichen Spezies geht die Deduktion bis zur zur seminalen Bestimmung in der Schöpfung (siehe Bonaventuras Ontotheologie); dann geht sie zu den objektiv gedachten Essenzen der modernen Illuminaten; schließlich erscheint sie als kontingente objektive Formen in den realen Dingen. Der heutige metaphysische Nihilismus reduziert diese objektiven Formen auf mathematische Modelle, um sie in ursprünglichen mythologischen Zustand der objektiven paradiesischen Unschuld im Modell „*semel–semper*“ hinzuführen. Das objektive Suppositum ist nicht notwendigerweise an die Existenz der realen Sache gebunden. Es kann ein porretanisches Individuum, eine Chimäre oder eine aktuelle erste Substanz sein. Die subsistenten Formen werden vom göttlichen Intellekt begründet und erklärt. Das menschliche Erkennen geht von der göttlichen exemplarischen Form zum Suppositum in objektiven *tertium ens*. In ihm wird die Form im Hinblick auf die kontingente atomare Substanz prädiziert, welche ein objektives Seiendes der dritten Art ist (*individuum, concretum*). Die objektive Dialektik kann schließlich bis zum objektiv gegebenen Subjekt gehen, welches durch die Materie konstituiert wird. Die individuelle, konkrete und faktische atomare Substanz stellt eine Manifestation des ursprünglichen Exemplars dar, wobei die Manifestation durch ihr Übergreifen in die Realität gegeben ist (*exsistere*).

Die neuplatonische Deduktion der objektiven Form zum objektiven Individuum und Subjekt stellt eine totale Devalvation der ersten Substanz im zweiten Averroismus dar. Die so genannte „zweite Metaphysik“ wurde deswegen geboren, weil die ursprüngliche Form des zweiten Averroismus diese Ungeheuerlichkeit des Denkens nicht mehr akzeptieren konnte. Duns Scotus musste die „Metaphysik“ von Gandavus in einer neuen Form umstalten. Die objektiv gegebene Form oder Spezies stellt ein typisches Seiendes der dritten Art dar, weil es gleichzeitig real-aktuell und universell ist. Die Moderne gestaltete die kategoriale Prädikation der *Zweiten Analytik* auf absurde Weise um. Gandavus drehte die Behauptung über Porphyrios’ Individuum, welches aus Mangel einer universellen Bedeutung nicht definiert werden kann, ins Gegenteil um (OBJ I, Kap. 1.3). In der Moderne gilt genau die gegenteilige These, denn das „*ens ratum*“ hat einen mythologischen Charakter angenommen. Da das konkrete Individuum auf eine bestimmte und evident objektive Weise existiert, ist das wirkliche Ding auf eine wahre und damit objektive Weise zu verstehen. Rufus war der Erste, welcher das Individuum gegen die aktuelle erste Substanz vertauschte. Das reine im Intellekt gegebene Konzept bekam eine hypostasierte Existenz und Kausalität. Das Individuum entsteht in der modernen Bedeutung durch die letzte Verschränkung der avicennischen Seiendheit. Die objektive Sache existiert als letzte, nicht weiter teilbare Einheit des spezifischen Bestimmens der allgemein gegeben objektiven Form. Das Bestimmen des letzten nicht weiter teilbaren Restes der Bedeutung verläuft in Moderne und Postmoderne durch die Negation oder durch die Bewegung der gattungsmäßigen und spezifischen Differenz. Schauen wir uns *Quodlibet* V.8 an, wo diese zweifache Verneinung zum ersten Mal für die Determinierung des Seienden benutzt wird. Henry erschafft mit Hilfe der zweifachen Negation die objektive Form von „*hoc esse tantum*“, welche zum ersten Mal bei Avicenna gegeben ist (OBJ I, Kap. 2.3.3). Gandavus‘ Methode der Denudation hob zum ersten Mal die hyparchische Determinierung der ersten Substanz mit Hilfe der *duplex negatio* auf. Das folgende Zitat zeigt die erste Bestimmung der Objektivität, welche als metaphysisches Konzept des Seienden nach Avicenna gegeben ist (*tantum haec*).

„Die Negation ist nicht einfach, sondern zweifach (*negatio non est simplex, sed duplex*). Das Vorgehen in Richtung nach innen (*ad intra*) nimmt alle Vielheit und Verschiedenheit weg, und das Vorgehen aus Richtung der äußerlichen Sache (*ab extra*) nimmt alle Identität weg. Die Negativität prädiziert dann lediglich das Seiende als solches (*dicatur ita haec*) und als objektiv gegeben (*tantum haec*). In diesem Zustand hat das Seiende keine Potenz mehr, etwas Anderes zu sein (*possibilitatem ad esse aliud et aliud*), wie es formal bei der Speziesder Fall ist. Dieses Individuum (*tantum haec*) ist so sehr spezifisch, dass nichts Anderes mehr sein kann (*non fit alioque aliarum suae speciei*).“ [[398]](#footnote-398)

Die zweifache Negation erschafft das Konzept der objektiven Substanz. Die Negation hebt zuerst die auf dem materiellen Substrat gegebene Form auf (*removens ad intra omnem plurificabilitatem*) und negiert sie dann außerhalb aller Beziehungen (*ab extra omnem identitatem*) bis auf die reine Spezies *specialissima*. Das Zitat unterscheidet klar die oben angeführte Möglichkeit der Speziesals Suppositum in der Realität und eine gänzlich neue Bestimmung des Seienden als eines absolut einfachen Individuums. Diese avicennistische Einfachheit (*equinitas tantum*) ist nicht mehr eine universelle Form der Spezies. Mit Hilfe der zweifachen Negation in Richtung um Äußeren und zum Inneren abstrahiert das Denken des Illuminaten von allen spezifischen Zeichen, bis man auf das letzte als objektives Seiendes gegebene Individuum kommt (*tantum haec*). Diese Vorgehensweise weist auf die ursprüngliche Quelle von Scotus objektiver „*haecceitas*“hin. Durch die Denudation aller Bestimmungen der ersten Substanz kommt die Deduktion notwendigerweise zum Individuum als neuer Form des Einzeldings (*ita haec, quod tantum haec*). Das objektiv gegebene Konzept der Sache wird im Modus *esse diminutum* als reine Möglichkeit definiert, nichts Anderes zu sein (*non habedo possibilitatem ad esse aliud et aliud*). Dieses besondere Individuum wird à la Avicennas *individuum vagum* als festes und unzweifelhaftes *esse ratum* konzipiert. Die Festigkeit bezieht sich also nicht auf die aktuelle erste Substanz, sondern auf das Faktum der durch die Negation der reinen Nichtigkeit gegebenen minimalen Seiendheit.

Gandavus führte eine neue, als Ausschließen der Andersartigkeit mit Hilfe Negation gegebene Methode der *denudatio* ein. Olivis und Henrys Vorgehensweise des Bestimmens des Einzeldings wurde von Spinoza in die Definition der Materie im Modus *omnis determinatio est negatio* übernommen. Spinoza legte im Brief an Jarrig Jelles dar, wie die universelle geometrische Figur im Modus der Negation ins Einzelding übergeht, in welchem sich ihre ursprüngliche Universalität in Nichtsein verwandelt.[[399]](#footnote-399) Hegel knüpft direkt an Gandavus‘ und Spinozas objektive Bestimmung des Seienden als einer gegenüber der Nichtigkeit positionierten *res* an. Der erste Teil der *Wissenschaft der Logik* sagt, dass Spinozas These eine unendliche Wichtigkeit besitzt.[[400]](#footnote-400) Der Übergang von der Nichtigkeit zur formalen Bestimmung des Seienden im Modus des Daseinsund des Etwas liefert den Beginn von Hegels absoluter Logik. Diese Negation führt das Seiende im Modus der modernen Deduktion aus der Nichtigkeit heraus und erzeugt dadurch die menschliche Gestalt der *creatio ex nihilo*. An die Determinierung der modernen Bestimmung der *res* durch die Verneinung knüpft das Werk *Die Geschichte der Philosophie* durch eine weitere These über die doppelte Verneinung an, welche eine primäre Affirmation erzeugt (*duplex negatio affirmat*; Hegel20, 171). Schlüsselhaft ist für die Entstehung der Metaphysik der *Modernorum* die Fortsetzung von Gandavus‘ Zitat. Das objektive Seiende wird mit Hilfe einer neu geschaffenen Supposition (*suppositum absolutum*) nach Avicenna prädiziert.

„Die doppelte Verneinung erzeugt eine rein formale Bestimmung, welche die hinter der Essenz gegebene Art der Form bestimmt. Dadurch begründet die Negation die absolute Form der Supposition (*constituitur suppositum absolutum*) und diese Supposition prädiziert wahrheitsgemäß das objektive Ding (*vere dicitur hoc aliquid*) im Modus im Modus der vollständig individualisierten Seiendheit gegeben (*tantum hoc*). Dieses Seiende ist nämlich nichts Anderes, weder in Richtung in sich selbst noch nach außen, und somit kann es nichts Anderes sein als das, was es ist (*sic nullo modo aliud quid*).“ [[401]](#footnote-401)

Die neue Bestimmung führte die Negation der Spezies durch, um eine neue hypostasierte Form zu schaffen (*determinatione supra essentiam formae*). Auf diese Art und Weise entstand ein epochal neues Dasein des absolut abgesonderten Suppositums, welches die Natur eines reinen Individuums besitzt (*constituitur suppositum absolutum*). Die Unveränderlichkeit, Festigkeit und Beständigkeit de objektiv definierten Seienden in dessen ursprünglicher Sachlichkeit ist negativ gegeben, als Verneinung zu jedwedem Anderen, was es nicht selbst wäre (*non fit alioqua aliarum suae speciei*). In der ersten Substanz gegebenes aktuelles Seiendes (Aristoteles‘ τόδε τι) wurde zu einer objektiven Form des Seienden (*tantum haec*). Dieser Träger der minimalen Bedeutung der Seiendheit ist im Modus von Porphyrios‘ *individuum* von der Existenz der realen Sache gleich zweimal getrennt. Zuerst war es nötig, die Aktualität der Sache zugunsten der Universalität der Form zu negieren. Die zweite Negation beraubte dieser Form des spezifischen geschaffenen Inhaltes und ließ nur absolut reine und vom allem getrennte objektive Bedeutung zurück. Der moderne Gott und das moderne Subjekt betrachten objektive Bedeutung als univok gegebenes Seiende. Henry erstellte auf die formale Art und Weise der doppelten Verneinung objektive Kopien der realen ersten Substanzen, welche ein minimales Maß an Seiendheit erhielten. Dieses Maß ist dazu nötig, damit sie als Essenzen identifiziert werden. Diese Trennung von der Nichtigkeit bildet die Grundlage der modernen Seiendheit, welche als objektiv gegebene Essenz aufgefasst wird (*quod vere dicitur hoc aliquid*).

Die Herstellung des neuen *tertium ens* schuf neuen Diakosmos und neue Sphäre der Objektivität. Das Individuum ist als minimale Portion der objektiv gegebenen Bedeutung deswegen absolut, weil es von der Nichtigkeit getrennt ist. Durch formales Bestreiten der Nichtigkeit und mit Hilfe der Überführung des Nichtseienden ins Seiende wird ein Konzept der objektiven Metaphysik geschaffen, welche Scotus übernahm und bearbeitete. Die Methode der absoluten Supposition begründete die erste Konstruktion der modernen Metaphysik. Rufen wir uns in Erinnerung, dass in der klassischen Metaphysik nur die aktuelle Substanz der Träger der abstrakten Bestimmungen des Typs Weiße sein konnte (Aristoteles‘ ὑποκείμενον). Die absolute Bedeutung der neuen Form der Sachlichkeit ist im Modus der Wahrhaftigkeit als *rectitudo* gegeben. Die Chimäre existiert real nicht, so dass ihre Wahrheit im Modus der metaphysischen Übereinstimmung auch nicht existiert. Das objektive Seiende entstand aus der logisch intendierten Nichtigkeit durch die zweifache Bestreitung der ersten Substanz. Die erste Verneinung trennte die objektive Essenz von der Realität, die zweite von der Nichtigkeit. Daher wird die objektive Essenz im Modus des logischen Simulakrums prädiziert, welches von allen übrigen Typen der Prädikation getrennt ist (*suppositum absolutum*). Die objektive Wahrhaftigkeit manifestiert sich dank dem neuen Typ der Prädikation des objektiv gegebenen Seienden. Die analytische Philosophie von Oxforder (*suppositio discreta*; OBJ II, Kap. 3.4.3) wurde ins System der augustinischen Ontotheologie und der avicennistischen Metaphysik überführt. Die Logik wurde zur Metaphysik und brachte eine neue Form von Avicennas „*hoc esse tantum*“und Rufus‘ „*species obiecti exsistentis*“ heraus. Gandavus lehnte die primitive Form des Oxforder universellen Hylemorphismus ab, welcher in Paris nach dem Jahr 1270 absolut inakzeptabel war. Durch die Einführung der objektiven Emanation und Prädikation schuf dieser lateinische Sophist eine neue Parallelwelt der Moderne, welche über eine eigene Art und Weise des Erkennens, ein eigenes Seiendes, eine eigene Auffassung der Wahrheit sowie einen eigenen Typ der kategorialen Prädikation verfügt. Durch Einklammerung der ersten Substanz bei der neuen Bestimmung des Seienden muss deren Rolle vom göttlichen oder menschlichen Subjekt übernommen werden; denn sonst hätte die moderne Metaphysik überhaupt keine Grundlage. Nur das göttliche oder das menschliche Subjekt vermag die Nichtigkeit als Grundlage des Seins für den metaphysischen Nihilismus der Moderne garantieren (siehe Heideggers *Gründung*), nicht der aus existierenden Seienden zusammengesetzte Kosmos. Durch die Überführung des Sinns des Seienden in die Beziehung „Subjekt–Objekt“ beginnt der Nihilismus der westlichen Metaphysik, welcher nicht mehr lediglich durch den Willen wie bei Olivi, sondern rein konzeptuell gegeben ist. Die Analyse von Gandavus‘ *Quodlibet* V, q. 8 bestätigt die Analyse von Courtine in Bezug auf die Entwicklung dersogenannten„*objectité*“. Diese primäre Objektivität ist im Verlauf der Systematisierung der neuen Metaphysik entstanden, welche die Modernisten schließlich als *scientia transcendens* definierten. Der erste Postmodernist Suárez reihte die voll objektivierte Theologie schließlich in die Struktur der *metaphysica generalis* ein. Siehe das Schema der Struktur der Bestimmung des Seienden in der modernen ersten Wissenschaft (Courtine 1990, 429). In der nihilistischen Periode nach Descartes wurde diese zweifache Funktion des Bestimmens (allgemein, partikulär) einerseits von der Mathematik und andererseits von der universell applizierbaren *Unified Science* übernommen.

### 5.2.2 Objektive Richtigkeit des Seienden

Nach dem Jahr 1277 entstand eine neue Form des objektiven Anthropomorphismus, welche die Grundthese der *Zweiten Analytik* über die Unmöglichkeit des Übergangs des Erkennens von der einen Gattung in eine andere nicht länger respektierte. Die These über die Trennung von Philosophie und Theologie als verschiedener, im Rahmen unterschiedlicher Wissenschaften gegebenen Gattungen wurde noch von den Pariser Magistern mit Siger mit Hilfe des Dekrets vom April 1272 verteidigt. Aber der zweite Averroismus siegte auf autoritäre Weise und somit auch die moderne Ära der philosophisch-theologischen Sophismen und Fabulierungen, welche von den Repräsentanten des ersten Averroismus abgelehnt wurden. Die Generation der nach dem Jahr 1277 in Paris wirkenden Modernisten musste die chaotischen Bestimmungen des *tertium ens* zu einem einheitlichen System ordnen, welche formal aristotelisch wurde. Die Prädikation der verschiedenen objektiven Seienden im parallelen Diakosmos der *Modernorum* musste irgendeine Ordnung bekommen. Im gegenteiligen Fall wäre die zweite Generation der Modernisten der Häresie der ersten Modernisten beschuldigt wurde, welche in der Präambel von Tempiers Dekret Erwähnung fand (*manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas*, Kap. 4.4.4). Gandavus tat auf der *via Modernorum* einen entscheidenden Schritt, weil er die Herausführung der Seiendheit von den göttlichen Exemplaria mit der kategorialen Prädikation nach Simplikios verknüpfte. Henry konzipiert das *verum ens* unter der objektivistischen Perspektive (*sub intentione entis*), welche aus drei Ebenen besteht. Die erste Ebene beginnt bei der realen Substanz, was indes nicht notwendig ist. Dann folgt die Etage der intellektuell betrachteten und im Hinblick auf das objektive Exemplar in der Schöpfung intendierten Substanz. Deren Festigkeit und objektive Seiendheit (*ratitudo*) ist vom intendierten Exemplar im göttlichen Denken gegeben, welches den letzten Garanten der Objektivität bildet. Diese letzte Ebene der Objektivität stellt das höchste Gute jeder erschaffenen Sache in Gott in Gestalt der finalen Causa dar. Gandavus‘ Produktion des Sinns des Seienden wird im Zitat aus der *Metaphysik al-Shifa* zusammengefasst, wo Avicenna die göttliche Reflexion der ersten erschaffenen Formen beschreibt. Der Formengeber sichert die Produktion des Seienden nach dem Prinzip der Parsimonie, Eleganz und Gute und garantiert dadurch den ultimativen Sinn des Seienden (OBJ I, Kap. 2.3.3). Die objektive Gestalt des neuplatonischen Exitus, welche als absolute, zur Welt gewandte Supposition gegeben ist, wird von Descartes und Husserl durch die Deduktion der Bedeutungen aus der evidenten Sphäre des *cogito* wiederholt. Das moderne Denken beginnt bei der allgemeinen Bestimmung des Seienden, welches im Gegensatz zur ersten Substanz am Gegenpol liegt. Descartes setzte Gott und die äußere Welt in Klammern, indem er alles in Gandavus‘ *conceptus vanus* oder *conceptus fictitius* verwandelte, der auf der Metaphysik der Chimäre basiert. Nach der Annullierung des realen Seienden und der entsprechenden sinnlichen Erfahrung kann Descartes im zweiten Schritt zur Konstitution der *ex nihilo* schreiten, also im Modus des leidglich im Rahmen des aktuellen *ego sum* gegebenen Denkens. Der substanzielle *intellectus agens* reflektiert sich selbst und evidiert nach dem oben angeführten Zitat des *Liber de causis* im Modus der *certitudo* das denudierte Universum der reinen Formen (*rediens ad essentiam suam reditione completa,* Kap. 5.2.1). Das vorige Kapitel hat gezeigt, dass Descartes das System der Deduktion wiederholt, welche zum ersten Mal im ca. 1280 verfassten *Quodlibet* V eingeführt wurde. Das Subjekt der Moderne und Postmoderne konstituiert die Produktion des Sinns des Seienden aus sich selbst heraus, ebenso wie Avicenna die Strömung des formal bestimmten Seienden aus Richtung des kosmischen Intellektes als eines Formengebers. Die Rolle der Substanz der dritten Art begann die neue Form des Individuums zu spielen, welche aus der zweifachen logischen Verneinung gebildet ist (*duplex negatio*). Das Subjekt betrachtet dieses besondere Objekt durch die *denudatio* der Form, welche gemäß dem zweiten Averroismus und dem *Liber de causis* vollbracht worden ist. Die Allgemeinheit des Seienden ist nur durch die Unterscheidung von der Nichtigkeit im Rahmen der universellen Gültigkeit des Satzes über das ausgeschlossene Dritte gegeben. Die Metaphysik der *Modernorum* beginnt bei der formalen Bestimmung des Seienden (*metaphysica generalis*). In einem zweiten Schritt stellte sie die aristotelischen kategorialen Aussagen über die erste Substanz auf eine niedrigere, kategoriale Ebene (*metaphysica specialis*). Die Einführung zu Henrys Werk *Summa*, welches nach 1280 verfasst worden ist, beinhaltete die Bestimmung des objektiv aufgefassten Seienden auf der Grundlage der Wahrheit als *certitudo* und *rectitudo*. Henrys zweite Quästion kombiniert die augustinische Illumination und den Aristotelismus auf ähnliche Weise wie Aquasparta. Das Erkennen ist stets *ex naturalibus* gegeben, weil die Pariser Modernisten nach dem Jahr 1270 den Einfluss des Aristotelismus nicht übergehen können. Aber die Natur binden sie nicht an das aktuelle Sein der ersten Substanz, sondern an das formale *scibile*, welches durch die Deduktion im System der ontotheologischen Bestimmungen des Seienden in der von Gilson beschriebenen des *augustinisme avicennisant* gegeben ist. Henry stellt eine Version des gemäßigten Objektivismus vor, welcher einen sophistischen Kompromiss zwischen Avicenna und Averroës darstellte. Henry arbeitet nicht mit der aristotelischen Abstraktion, sondern mit der avicennischen Denudation und teilt daher nicht die gleiche Auffassung der Spezies mit dem ersten Averroismus. Der Intellekt betrachtet durch die *denudatio* die universelle Form (*esse ratum*), welche im realen Ding „exsistiert“. Zuerst läuft der Prozess der Abstraktion des Erkennens vom realen Ding an. Diese Denudation wird durch den subsistentenals Substanz gegebenen *intellectus agens* gelenkt. Nach der Denudation der Form aus der Sache folgt der Prozess der Illuminierung dieser universellen Speziesim aktiven Intellekt, welche dieses Seiende der dritten Art im Licht des göttlichen Exemplars erkennt. Laut Gandavus existiert ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem auf die erste Substanz bezogenen aristotelischen Erkennen und dem objektiven, in der direkten Intuition des bereits stets aktuellen Intellektes gegebenen Einblick der Essenz. Die erste Gestalt dieses Erkennens lag bei Grosseteste im Unterschied zwischen dem direkten Einblick der Essenz (*intellectus*) und dem Erkennen durch die Sinne vor (*scientia*; OBJ II, Kap. 3.1.1). Das göttliche Denken intendiert die exemplarische Form im Modus der intentional gegebenen objektiven Seiendheit (*esse diminutum*). Dieses minimale Seiende subsistiert objektiv in der hylemorphischen Zusammensetzung lediglich im verkleinerten, d. h. kontingenten und über den oben angeführten Weg der zweifachen Negation erlangten Modus des Seins (*tantum haec*). Die Deduktion geht von der Welt der von Gott erkannten Formen zu den von Modernisten erkannten Formen.

Henry von Gent übernahm das von Grosseteste und Bonaventura tradierte Modell des zweifachen Erkennens (Kap. 4.1.1). Die Wahrheit der Dinge ist kontingent und unzureichend. Daher müssen wir die objektive Wahrheit durch die Illuminierung und die Deduktion der von der göttlichen Intentionalität gegebenen Exemplaria betrachten. Die objektive Form des Einblicks ist durch die Zusammensetzung beider Auffassungen gegeben; aber die zweite Etage des Einblicks in das evidente Wesen erkennt das eidetische Wesen der Sache selbst. Daher ist gottähnliche Einblick in die Objektivität voll wahr und evident. Diese mythologische Form der Unverborgenheit des Seienden (*alétheia*) war im ersten Averroismus überhaupt nicht möglich. Das Konzept des Diaphanums und des *intellectus possibilis* sichert die wahre Manifestierung des Seienden aus Richtung der realen Sache im Modell der effektiven und formalen Kausalität, welche von der ersten Substanz im Prozess des sinnlichen und intellektuellen Erkennens gegeben ist. Von den theologisch gebildeten Furien geführte Henry fand für das Erkennen eine mythologische *proportio*, welche der Aristotelismus und der ersten Averroismus prinzipiell ablehnten. Das nicht existente Exemplar nahm die Position der existierenden ersten Substanz ein. Die neue Form der Ähnlichkeit steht außerhalb der aristotelischen Wahrheit als Übereinstimmung, welche durch die sinnlichen und intellektuellen Spezies medialisiert wird, weil die Illuminaten die direkte Intuition der *quidditas* besitzen. Gandavus' Systematisierung der objektiven Bedeutung geht vom modernen Subjekt aus. Es bestimmt die Metaphysik durch eine neue Version des *aspectus* von Olivi, die keine ersten Substanzen benötigt. Die objektiv gegebene Essenz wohnt exemplarisch im göttlichen Denken und später in der postmodernen Version der Mathematik und der kognitiven Wissenschaften. Die augustinische Erleuchtung überträgt die Erkenntnis der Wahrheit als *rectitudo* und *summa veritas* auf die materielle Welt. Das natürliche aristotelische Wissen hat einen modern-supernatürlichen und damit objektiv-mythologischen Charakter erhalten. Die Erkenntnis beginnt auf avicennianische Weise, d.h. durch die unmittelbare Einsicht des aktualisierten Intellekts in die ersten Prinzipien der Erkenntnis.

„In der Ordnung der natürlichen Erkenntnis kann der Mensch ohne jede göttliche Erleuchtung zur Erkenntnis der ersten theoretischen Prinzipien kommen; ebenso kann er in der Ordnung der natürlichen Erkenntnis ohne jede göttliche Erleuchtung auch alle Schlüsse ziehen, die aus diesen ersten Prinzipien der Erkenntnis folgen (*ad cognitionem omnium conclusionum sequentium post principia*).“ [[402]](#footnote-402)

Das Zitat verwechselt typischerweise die logische Supposition, die in der *Zweiten Analytik* als zweite Triade der Erkenntnisprinzipien gegeben ist, mit der ersten Triade der Prinzipien, die nach dem ersten Averroismus grundsätzlich nur durch die Imposition im Modus „*ex inmediatis*“ bestimmt ist. Die logische Deduktion ersetzt die Metaphysik, was zuerst von Kilwardby und Rufus vertreten wurde. Diese Art der Erkenntnis ist durch logische Denudation gegeben und steht höher als bloße Sinnesabstraktion. Der Begriff „*ex puris naturalibus*“ ist nicht mehr aristotelischen Ursprungs, sondern ein avicennistisches Konstrukt. Der logisch aufgeklärte Intellekt ist in der Lage, von der Position der nicht existierenden reinen Naturlichkeit zu einer höheren Erkenntnis zu gelangen. Die Materie der dritten Art spielt die Rolle des universellen Suppositums und verdrängte die Rolle der ersten Substanz. Dieser objektive Aspekt der Materie als besonderer Form der quasi-aktuell gegebenen Sache begründet eine neue Ganzheit des Seienden im beschriebenen Modus „*ex puris naturalibus*“. Der zitierte Ausspruch weist auf die erste Entstehung der Metaphysik von „*surnaturel*“hin, welche von Gilson und Lubac bei Bonaventura analysiert wurden (Kap. 4.1.4). An der Wende vom 16. Zum 17 Jahrhundert entsteht aus dem objektiven Suppositum Henrys zuerst der Begriff „*natura pura*“ und dann die postmoderne Ontologie. Der moderne Metaphysiker Gandavus verteidigt die Auffassung des zweifachen Erkennens und somit auch der zweifachen Wahrheit (der natürlichen und der übernatürlichen), was Tempiers Dekret vom März 1277 ausdrücklich ablehnte.

„Das intellektuelle Erkennen der erschaffenen Sache kann zweifaches Wissen sein; zuerst das, durch welches wir die objektiv existierende Sache erkennen (*praecise scitur*), d. h., wir erkennen durch den direkten Einblick in das, was das Ding ist (*simplici intelligentia id quod res est*). Das zweite Erkennen wissen und erkennen wir mit Hilfe der synthetischen und analytischen Fähigkeit des Intellektes die Wahrheit der Sache selbst (*cognoscitur intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei*).“ [[403]](#footnote-403)

Die Form des Einblicks in das erschaffene Ding (*cognitione igitur intellectiva de re creata*) teilt die Manifestation der Wahrheit in zwei verschiedene Prozesse (*duplex potest haberi cognitio*). Die erste Wahrheit bezieht sich auf den direkten und objektiven Einblick der Sache (*id quod res est*) im Modus der Denudation der reinen Essenz (*simplici intelligentia*). Diese objektive Individualität der Sache ist dauerhaft und exemplarisch bei Gott gegeben. Daher ist die erste Art des Erkennens absolut und präzise, d. h. von der realen Sache getrennt (*qua praecise scitur*). Henry führte in das moderne Schema des Erkennens den Begriff der avicennischen Präzision ein (*equinitas tantum*; OBJ I, Kap. 2.3.2), ebenso wie Rufus daraus den Begriff der Konkretheit (*concretive*) erfasste. Dann folgt das Erkennen nach der aristotelischen kategorialen Demonstration (*cognoscitur intelligentia componente et dividente*), deren Wahrhaftigkeit durch die reale Existenz der Sache determiniert wird (*veritas ipsius rei*). Der erste Einblick betrachtet das Wesen der Sache durch den substanziellen *intellectus agens*, weil der moderne Illuminat das Erkennen aus Richtung des *intellectus possibilis* und der aktuellen ersten Substanz nicht aktivieren muss. Die sinnlich bedingte Wahrheit bestimmt nur das niedere Geschoss des Erkennens, was durch Grossetestes empirische *scientia* eingeführt wurde. Für das präzise und absolute Erkennen der Sache in ihrer objektiven Seiendheit ist die Übereinstimmung von Erkennen und erster Substanz unnötig. Der moderne Intellekt der objektiv direkt vom modernen Gott erleuchteten Illuminaten besitzt eine eigene Aktualität auf der Art der oben angeführten Selbstreflexion gemäß dem *Liber de causis* (*rediens ad essentiam suam reditione completa,* Kap. 5.2.1). Der moderne Intellekt benötigt zur Produktion des Erkennens kein reales Ding im Modus *per prius* wie der erste Averroismus, weil er im Akt der modernen und postmodernen Selbstreflexion primär sich selbst erleuchtet. Das Erkennen des Illuminaten betrachtet objektive die göttlichen Exemplaria im Modus des direkten Sehens (*simplici intelligentia*). Die moderne „Exsistenz“ der Sache leitet sich von der Selbstreflexion des Intellektes ab, was für Bacon reine Paranoia war. Diese Form der analytischen Deduktion wurde in der vorigen Matrix durch den Streit Bacons mit dem Erfurter Anonymen gedeutet. Das Sein des hypostasierten Intellektes sichert die primäre Produktion des Sinns des Seienden außerhalb der ersten Substanz (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Dieser Einblick gibt das Seiende in der reinen Seiendheit der Essenz oder der Form und bildet die postmoderne Grundlage der objektiv erkannten Sache, des Individuums oder des Konkreten im System der abstrakten Klassifizierung. Dadurch wurde der Einblick in die objektiv gegebene „präzise“ Form in das wissenschaftliche Erkennen eingeführt.

Der fromme Modernist Henry braucht nach dem Sieg der einen Wahrheit im Jahr 1277 den modernen Gott zur Sicherstellung der objektiven Realität, ebenso wie der fromme Postmodernist Descartes. Der schizophrene, in ein aktuelles und potenzielles Sein geteilte Gott der Moderne betrachtet die Exemplaria und erzeugt sie dadurch in deren objektiver und somit lediglich potenzieller Seiendheit. Scotus lehnte grundsätzlich diese objektive Struktur der göttlichen Psychologie ab; er nahm die Potenz aus dem modernen Gott im neuen System der Metaphysik weg. Die Theorie der an das subjektive Reservoir der Speziesder dritten Art anknüpfenden Illumination und des Exemplarismus waren zur Begründung des objektiven Aspektes des Seienden unerlässlich, weil sie die Möglichkeit der analogischen Proportionalität einführten. Gott überlieferte das objektive Exemplar durch die Schöpfung dem Menschen, nachher, die Spezies wurde objektiv im modernen Typ des Gedächtnisses gespeichert (*locus specierum*). Durch die Zusammensetzung beider Einblicke (Exemplar im göttlichen Denken, Spezies in der menschlichen *memoria*) entsteht der analogisch erfasste Sinn des Seienden. Durch die zweifache Spezifizierung der Essenz im Rahmen des Exemplars und der Spezies entsteht das metaphysische Dreierglied, und sein Verhältnis (*ratio*) begründet die rationale Auffassung der Wahrheit des Seienden. Die Übereinstimmung von Ding und Intellekt wird durch das Konzept der universellen *analogia entis* ersetzt. Das univoke Konzept des Seienden verbindet Gott und die Ganzheit des Seienden durch die neue Form der zweigeschossigen Ontotheologie. Die tatsächliche Synthese des Seienden des Gesehenen entsteht auf der zweiten Stufe des Erkennens, wobei es zur Illumination des Subjektes durch den epochal neuen Aspekt des Seienden kommt. Das objektiv führende Denken lenkt die Aufmerksamkeit (*intentio*) auf das Exemplar. Das spezifische Erkennen existiert im modernen Gott nur als Potenz, d. h. als intentionales, durch aktiven göttlichen Intellekt konstituiertes Objekt. Das Sein des modernen Exemplars wurde in Avicennas Metaphysik im abstrakten Modus *ens inquantum ens* sichergestellt. Die Intentionalität Gottes erfasste das Exemplar im Modus der Objektivität und ersetzte so den Abstraktionsprozess des ersten Averroismus, der durch *species intelligibilis* begründet wurde. Die im *intellectus possibilis* rezipierten intentionalen Gegenstände waren im ersten Averroismus zur Verwirklichung von Averroës‘ *proportio* zwischen der individuellen Sache und deren universellem Erkennen notwendig. Die metaphysische Abstraktion degenerierte in der Moderne auf eine mathematische und logische Abstraktion, welche aus dem Wesen der Sache heraus nicht im Stande ist, die metaphysische Einheit der Welt auf dem Niveau der realen ersten Substanzen zu liefern.

Siger hat diese spezifische Blindheit der Moderne eingehend untersucht, da er der einzige Denker war, der das grundlegende Versagen der Metaphysik Avicennas feststellte (Kap. 4.4.1). Nun aber schreibt man das Jahr 1280, Siger befindet sich im akademischen Exil und Gandavus übernahm die artistische Fakultät. Die in Oxford und Paris angesiedelte Generation der modernen lateinischen Sophisten präsentierte autoritär die neue Einheit des Erkennens im objektiven Dualismus der natürlichen und der übernatürlichen Wahrheit. Der objektive Einblick in die Ganzheit des Seienden im Modus der modernen Intentionalität von Gandavus bis zu Husserl sieht folgendermaßen aus.

„Die Wahrheit, welche die Intention der Sache im Hinblick auf deren Exemplar bestimmt, ist nicht primär, sondern sekundär. Das Seiende sagt die Intention der Sache im Modus der primären Getrenntheit aus (*ens autem dicit intentionem rei primam et absolutam*). Das, was das Seiende ist, und die Wahrheit in jedem Ding können wir direkt im Intellekt erkennen, und das dergestalt, dass wir die Intention dieser Wahrheit vom Seienden als solchem erkennen. Die Intention der Wahrheit (*intentio veritatis*) in der realen Sache (*veritas in re*) wird lediglich durch das Erkennen von deren Ähnlichkeit mit dem Exemplar erkannt (*conformitatem eius ad suum exemplar*). Die Intention der Wahrheit des Seienden als solches (*vero entis*) ist im abgeteilten Ding gegeben (*in re absoluta*), welche dieser exemplarischen Beziehung enthoben ist.“ [[404]](#footnote-404)

Im objektiven Einblick des Seienden ist abermals die bestimmende Negation im Spiel. Die Negation trennt die Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens zum Exemplar von der Wahrheit, welche als absolut getrennte Sache konzipiert wird (*in re absoluta*). Diese neue Form des Seiendheit der Sache besteht in der reinen eidetischen Objektivität. Henry übernimmt Avicennas Belehrung, dass die erste Wahrnehmung des Intellektes das Seiende sei. Die neue Deduktion trennte sich vom durch das göttliche Exemplar gegebenen Anschauung und begründete das primäre Erkennen im Rahmen der reinen Seiendheit (*ens autem dicit intentionem rei primam et absolutam*). Der intentionale Einblick in das reine *ens commune* ist für die Moderne absolut prinzipieller Natur. Auf der Ebene der objektiven Intentionalität betrachtet, ist die Wahrheit der neuen Metaphysik von der göttlichen Erkenntnis und von der geschaffenen Wirklichkeit getrennt. Diese objektive Wahrheit wird in direkten Anschauung des eidetischen Seins des Seienden manifestiert, welches das neue Sein der Sache gänzlich von der Realität getrennt aufzeigt (*intentio vero entis apprehenditur in re absoluta*). Diese absolut begründete Intentionalität geht zu einem a priori reinen Dasein, das die minimale und damit absolut sichere Bedeutung des objektiv manifestierten Dings festlegt.

Die Einführung der univoken Deduktion der Metaphysik vom Begriff der reinen Seiendheit brachte um die Jahre 1280–85 die erste Version der modernen *metaphysica generalis* hervor. Die Intention des erkennenden Intellekts nimmt nicht die sinnlich erkannten Dinge auf, sondern die objektiven Spezies. Auf diese Weise stellte Gandavus eine neue Übereinstimmung zwischen dem Denken und den ewigen Formen her. Die folgende Entwicklung des Denkens wird von der modernen Gestalt der chimärischen Wahrheit gelenkt, wobei diese Gestalt durch die Intention der objektiv betrachteten Sache (*intentio veritatis in rei*) und keineswegs der Übereinstimmung der realen Sache und des Intellektes gegeben ist. Das Denken des Illuminaten gewinnt die intentional gegebene Wahrheit durch die Konformität der objektiven Intention mit dem göttlichen Exemplar (*apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar*). Dadurch wurde der moderne Gott in der Metaphysik der Illuminaten zu einem objektiv notwendigen Seienden, welches nach dem Bild des menschlichen Demiurgen geschaffen ist. Die moderne Intentionalität von Henry, Descartes und Husserl braucht nicht sinnliche Spezies, weil sie das Erkennen der objektiven Sache (*intentionem rei in respectu ad suum exemplar*) herstellen. Dieses Erkennen ist im substanziell aufgefassten und vom Intellekt produzierten theologischen oder philosophischen *scibile* gegeben. Die Moderne braucht die vom Ding gegebenen sinnlichen und intelligiblen Speziesnicht, weil sie mit deren objektiven, in der modernen Gestalt des Gedächtnisses als *locus specierum* gespeicherten Duplikaten auskommen. Das objektive Erkennen geht nicht zum realen Ding, sondern zu dessen objektiven Exemplar. Durch die Einführung der zweifachen Gestalt der Intentionalität und Abstraktion entstanden die zwei Etagen des Erkennens: die aristotelische und die avicennische, die natürliche und die übernatürliche (i. e. objektive). Die sinnlich gegebene Intentionalität sichert das philosophische Erkennen auf lediglich sekundärem Niveau (*non est prima, sed secundaria*). Das Exemplar sichert die erste und höchste Ebene der Erkenntnisse. Die metaphysische Unverborgenheit des Seienden wurde bei Olivi und Gandavus zu einem Objekt des substanziellen Willens und des hypostasierten Intellektes, welcher durch die Illumination an die göttliche exemplarische Intentionalität anknüpft. Die neue Periode der *via Modernorum* verwirklichte den *dativus incommodi* in Bezug auf die vorherige Form des zweiten Averroismus. Indem sie die Psychologie in den modernen Gott einführten, entledigten sich die Modernisten seiner früheren Gestalt als theologisch und mystisch konzipierten Demiurgen.

Henry von Gent konstituierte objektiv die Epoche der *Seinsvergessenheit*. Er legte die Grundlage der modernen Metaphysik, welche für das objektive Erkennen nicht der realen Sache bedarf. Das moderne Subjekt determiniert die objektive *veritas* als Form der subjektiven Sicherheit und Richtigkeit, welche aus der absoluten und präzisen Position des Illuminaten gegeben ist. Die mythopoetische Auffassung der Wahrheit und des in der Gestalt des erleuchteten Augustinismus und des Avicennismus gegebenen wissenschaftlichen Erkennens konnte in der Rue du Fouarre erst nach der Beseitigung der kritischen Denker nach dem Jahr 1277 verkündet werden. Die Übereinstimmung des Denkens mit dem realen Ding spielt im neuen System des Denkens lediglich eine Nebenrolle, wenngleich sie eine hinreichende des Erkennens bildet. Die absolut notwendige Bedingung des Erkennens wurde zur objektiven Auffassung des Seienden, welche die *conditio sine qua non* der modernen Metaphysik bildet. Die volle Objektivität entsteht im System der Wahrheit als übernatürlicher *rectitudo*. Der aktive Intellekt des im Modus der erleuchteten *certitudo* „exsistierenden“ Illuminaten greift durch den Akt der Transzendenz auf den modernen anthropomorphischen Gott über. Durch diesen Übergriff des Denkens im Modus *exsistere* passte Gandavus das Denken im Hinblick der exemplarischen Bedeutung an. Diese spielt die Rolle der potenziell im göttlichen Denken gegebenen ersten Substanz. Die neue Auffassung der Wahrheit als objektiver Konformität des erleuchteten Denkens und Exemplars kann den aristotelischen Intellekt in der rein rezeptiven Form als *tabula rasa* nicht annehmen. Der Akt der Intentionalität braucht laut dem modernen Avicennismus auf dem primären Niveau die aktive Natur des Intellektes, welcher an und für sich bereits eine subsistente Substanz ist. Wie schon gezeigt wurde, verteidigte Thomas von Aquin diese Form des Intellektes als autonomer Form. Nur so kann der Modernist im Modus *per prius* das reine Seiende erkennen, welche real überhaupt nicht existiert. Das nicht existente Seiende kann man nur dadurch erkennen, dass es direkt im Denken des objektiven Illuminaten durch die Prädikation *in artificialibus* produziert wird. Daher muss der moderne Intellekt eine aktuelle Substanz oder zumindest eine thomistische hypostasierte Form sein. Die habituelle Aktualität des modernen Denkens ist auf die objektive Seiendheit im Modus *ens inquantum ens* bezogen. Dieser reine Einblick der Seiendheit ist außerhalb jedweder realen Beziehungen und außerhalb der ersten Substanz gegeben. Bacon erinnerte die Modernisten um Bonaventura vergeblich daran, dass die Prädikation *in artificialibus* nur die demiurgische Aktivität des Subjektes betrifft. Diese nur analogisch gegebene Prädikation hat nicht den Status des wissenschaftlichen Erkennens, welches durch die hyparchisch prädizierte Kausalität im Mittelglied des demonstrativen Syllogismus gegeben ist (Kap. 4.1.1). Das moderne Statut *esse diminutum* ist völlig anders als im ersten Averroismus. Dieser definiert das minimale Seiende alsSpezies *intelligibilis*, welche im Prozess der Abstraktion geschaffen wurde und lediglich im Denken gegeben ist (*ens in ratione*). Die Moderne griff das göttliche Exemplar auf, um die metaphysische Fixierung (*ratitudo*) vorzunehmen, die der objektiven Form ein Mindestmaß an Sein verlieh. Die Deduktion des Seienden (*resolutio*) verläuft in der neuen Metaphysik, aus Richtung des abgetrennten Exemplars, welches im göttlichen Denken gegeben ist (*esse ratum, esse a reor rei*). Henry verwandelt die voluntaristische Determinierung Olivis in einen objektiv aufgefassten Aspekt des Seienden, welcher durch die moderne Form der intellektuellen *intentio* und nicht der *volitio* manifestiert wird. Die primäre Determinierung des Seienden durch den Willen verunmöglicht die universelle kategoriale Prädikation der Moderne, welche nach dem Muster des objektiven Aristotelismus läuft.

Gandavus definierte das letzte Niveau der *resolutio* als reine transzendentale Objektivität. Deswegen hält er gegen Olivi am Primat des Intellektes über den Willen gemäß der *Nikomachischen Ethik* fest. Henry baute daher die kategoriale Prädikation von der avicennistischen Intention aus, welche primär auf den Einblick des Seins des Seienden in dessen Seiendheit bezogen ist. Zur Grundlage der neuen Metaphysik wurde die objektiv erschaffene Beziehung „Subjekt–Objekt“ im univoken Modus *ens inquantum ens*. Die Intention der Wahrheit als exemplarischer Konformität des modernen Gottes und der modernen Sache wurde zum fundamentalen metaphysischen Kapital der Moderne. Dieses Prinzip der avicennischen Metaphysik lehnte Averroës als grundlegenden Irrtum des modernen Denkens ab, weil Avicenna die Auslegung des Aristoteles beim erkennenden Subjekt und nicht bei der ersten Substanz ansetzte (*quasi a se*; OBJ I, Kap. 2.5). Siger sah die Unzulänglichkeit von Avicennas Metaphysik auf die gleiche Weise wie der Kommentator (Kap. 4.4.1). Der erste Averroismus kann Avicennas Definition des Gegenstands der Metaphysik nicht akzeptieren, weil diese außerhalb der Kausalität der ersten Substanzen gegeben ist. Averroës konzipiert die Entstehung der Speziesim Denken als einen im Modus *tertium genus* gegebenen immaterielle, universellen und individuellen Akt des Intellektes (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die Exegese des CMDA im Umfeld des ersten Averroismus hat gezeigt, dass das abstrahierte, im Prozess der Abstraktion von der ersten Substanz gegebene *ens intentionale* an dem Akt des *intellectus speculativus* gebunden ist (OBJ II, Kap. 2.4.2). Siger behauptete gegenüber den modernen Sophisten, dass jeder von uns das Erkennen im Akt der ipseitisch eigenen, körperlich gegebenen Substanz erfährt (*experimur*, *conscii sumus*). Die erste Substanz bedarf zu ihrem Sein keiner Evidenz des modernen Subjektes, weil sie an und für sich und in realen Interaktionen existiert (*passio entis*). Siger machte die Modernisten darauf aufmerksam, dass die im Denken gegebenen Abstraktionen keinen kausalen Charakter als reale erste Substanzen besitzen. Aus der Sicht der Hermeneutik existiert ein grundlegender Unterschied zwischen der Formulierung des ersten und des zweiten Averroismus im Hinblick auf Avicennas Auffassung der Metaphysik im Rahmen des *ens inquantum ens*. Das Erkennen des ersten Averroismus geht nicht zur in der modernen Supposition gegebene Intention als ewige Essenz im minimalen Modus des Seins und der Sicherheit (*ens diminutum*). Die Seiendheit des Seienden ist nicht primär durch den modernen, das göttliche Exemplar betrachtende Illuminaten gegeben. Das ist metaphysische Paranoia, welche Bacon als Wahnsinn des modernen Verstandes zurückwies (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, Kap. 3.4.2). Die Grundlage der Moderne liegt nicht in der realen Substanz, weil die Intentionalität zur ersten Wahrnehmung des Seienden in dessen reiner Seiendheit geht. Die Beziehung „Subjekt–Objekt“, welche anthropozentrische Metaphysik und moderne Theologie begründet, entstand durch die Verabsolutierung des Denkens, das die eigene Intention als ersten Gegenstand des Erkennens betrachtet (*ens inquantum ens*). Die Reduktion des Sinns des Seienden auf die bloße Intentionalität des demiurgischen Subjektes stellt einen weiteren Schritt des epochalen Wirkens von *Oxfordian Fallacy* dar.

Die Hermeneutik ist an der grundlegenden Frage interessiert: Wie eignet sich das Subjekt das objektive Sein durch den *dativus possessivus* an? Als Habitus des Denkens aufgefasst, geht die Intentionalität zunächst im Akt der intuitiven Erkenntnis zum universellen Sein (*ens commune*). Das so gegebene Seiende ist objektiv im Modus „*praecise*“ vom Erkennen der ersten Substanz getrennt. Dieses Erkennen ist primär, im Gegensatz zum sekundären Erkennen durch die zu den sinnlichen Speziesgewandten Intentionalität des Intellektes. Das objektive Sein aktualisiert sich im Rahmen des permanenten Habitus des Denkens, der außerhalb des Körpers als „fliegender Man“ von Avicenna und Descartes gegeben ist. Das moderne Subjekt wurde zu einer neuen Quelle der Wissenschaft (*ortus scientiarum*), da es ein objektives *scibile* als präzise gedachtes Sein (*ens ratum*) hervorbringt. Die Prädikation „*in artificialibus*“ erzeugte einen neuartigen *dativus auctoris*, da die Relation „Subjekt–Objekt“ die von Siger vorgenommene Bestimmung der realen Erkenntnis im Modus „*subiective–obiective*“ ersetzte (Kap. 4.4.2). Siger setzte den Körper der realen Person als *dativus auctoris*, da der immateriele Intellekt im Modus „*inmixtus*“ betrachtet wird, der durch die Sinne aktualisiert werden muss. Die Moderne veränderte den Status des *ens ratum* und die Metaphysik der Chimäre schuf ein real nicht existierendes Subjekt, das ein entsprechendes real nicht existierendes Objekt begreift. Die Verdoppelung der Welt in eine reale und eine objektive hielten Albert und Bacon für lächerlich und wahnsinnig. Der Vergleich mit dem voluntaristischen Konzept der Intentionalität von Olivi zeigt, wie gründlich Henry die Intentionalität des modernen Subjekts verändert hat. Gandavus ersetzte Olivis Konzept des demiurgischen und kapitalistischen Willens durch eine spekulative Ontotheologie im Stil von Bonaventura. Henry begründete eine Zwischenstufe der exemplarischen Seiendheit direkt in Gott. Das objektive Seiende besitzt eine eigene potenziell und intentional im göttlichen Denken gegebene Essenz. Das diese Sphäre begründende Exemplar ist nicht das Ergebnis unserer intentionalen Synthese wie im ersten Averroismus. Die erste objektive Bedeutung des Seienden „exsistiert“ als objektiv hypostasierte Intention ewig bei Gott im porretanischen Modus *semel‒semper*. Dieses neue *tertium ens* manifestiert sich dann sekundär durch den Akt der Schöpfung der Welt, wo die Exemplare als seminale Rationes für die eidetische Betrachtung der Illuminaten vorhanden sind. Der Einblick in das göttliche demiurgische Denken legte eine neue Grundlange der Metaphysik. Gott als Gründungssimulakrum der Moderne begann um das Jahr 1280 in der ersten Version der anthropozentrischen Metaphysik zu funktionieren. Dieses Simulakrum bildet die objektive Grundlage der Ganzheit des Seienden durch die seelischen Prozesse (*intentio, volitio, reflexio*). Der im Modus der archetypischen göttlichen Psychologie und Intentionalität gegebene neue Aspekt des Seienden begründete die allgemeine Metaphysik im Sinne von HeideggersGründung. Olivi übte die Betrachtung des Seins durch den Willen (*aspectus*) aus; Gandavus verwandelte sie zurück in den intellektuellen Akt des Erkennens, der in der ontotheologischen Struktur der Metaphysik angesiedelt war. Das Exemplar spielt eine Schlüsselrolle in der Gründung der neuen Metaphysik, weil ein neues Mittelglied des objektiven demiurgischen Syllogismus bildet. Gott intendiert das Exemplar im seinen Geiste und erzeugt es somit *ex nihilo*. Dann hält er das Exemplar in seiner *memoria* und kann es eventuell schöpferisch in die Welt schicken, wo der moderne Illuminat es betrachtet. Der neue Typ des mit göttlicher Macht und Intelligenz ausgestatteten intentionalen Gegenstands begründete die objektiv gegebene Sphäre des Seins. Der moderne Illuminat ist dem modernen Gott ähnlich als *imago Dei*. Henry beschreibt in Anknüpfung an Olivi die erste objektive Kapitalisierung der Exemplaria im göttlichen Denken, welche sich anschließend im kapitalistischen Bewusstsein und Handeln verzinst wird.

„Die Exemplaria werden als erkannte und wirksame Objekte im Intellekt nicht durch unser Erkennen determiniert (*non sunt obiecta cognita et operata ab intellectu*). Sie sind als Gegenstand des Handelns und der Tätigkeit dazu gegeben, damit sich unser Intellekt aktualisiert. Durch den aktuellen Intellekt erwerben die Exemplare ein neues Sein im Intellekt (*ipsa faciunt esse in esse cognito intellectus*). Das wäre nicht möglich, wenn die Exemplaria zuvor nicht wahre Seiende (*essent entia vera*) nach dem Maß ihrer eigenen Aktualität wären (*ex se secundum actum*). Gegenüber ihnen (*respectu quorum*) ist der Intellekt auf irgendeine Weise als Seiendes in der Potenz (*quodam modo est ens in potentia*). Diese exemplarischen Seienden sind im Hinblick auf das göttliche Sein des Seienden in der minimalen Seiendheit (*sunt diminuta entia*). Sie werden nicht auf diese Weise minimalisiert wie die in unserem Denken kultivierten Gegenständlichkeiten (*entia operata ab intellectu nostro*). Die im Denken entstandenen Spezies sind dergestalt gegeben, dass kein wahres Sein außerhalb des Intellektes haben können, weil sie ihre Existenz nur im Intellekt haben.“ [[405]](#footnote-405)

Das Zitat unterscheidet die Ebene des minimalen Seienden im Hinblick auf die aktuelle Fülle des Seins in Gott (*respectu entis quod Deus est*). In modernen Gott ist die externe Seiendheit im Modus der Potenz, weil Exemplaria nur potenziellen und intentionalen Charakter besitzen (*sunt diminuta entia*). Dadurch wird Olivis reale Distinktion zwischen der Intimität der göttlichen Essenz und der intentionalen Produktion in Richtung nach außen sichergestellt (*realis distinctio inter essentiam voluntatis et suos aspectus*, Kap. 5.1.2). Olivis Schema des intimen Willens wird in der intellektualistischen Version der Ontotheologie durch die reflexive, im Rahmen des göttlichen demiurgischen Intellektes vollzogenen Selbsterkenntnis ersetzt. Gott ist ewig bei sich selbst in seiner Ipseität und schickt objektive Exemplaria in die Welt hinaus, welche wir objektiv erkennen.

Das Konzept des „*esse diminutum*“ begründet den objektiven Fluss der Formen aus dem göttlichen Geist in die Welt. Die göttlichen Exemplare „exsistieren“ im minimalen objektiven *esse*, welches der menschliche Intellekt als aktive intelligible Formen wahrnimmt. Im Gott sind die Exemplaria lediglich potenziell gegeben, treten aber im Hinblick auf uns im Modus der hypostasierten Objektivität auf. Die neue Sphäre des Seienden der dritten Art ist in der Definition des Exemplars gegeben. Der moderne Gott stattet seine intentionalen Inhalte (und nicht die platonischen Ideen) mit dem exemplarischen Typ der objektiven Existenz im Modus der objektiven Wahrhaftigkeit aus (*ex se secundum actum essent entia vera*). Diese objektiven Exemplaria treten uns gegenüber als externes Objekt des Erkennens auf, welches der rezeptive Intellekt in seiner Potenz erkennt (*respectu quorum intellectus quodam modo est ens in potentia*). Daher wird am Ende des Zitates behauptet, dass die objektiven Bedeutungen für uns nur im Denken existieren. Das neue Seiende der dritten Art existiert in der Welt nicht als platonische Idee, welche über eine eigene Seiendheit verfügt, an welcher die materiellen Dinge partizipieren. Henry lehnt wie zuvor Bonaventura den Platonismus klar ab (Kap. 4.1.1). Das Exemplar existiert nicht als Idee, weil es als potenzielle, entweder im göttlichen oder in unserem Denken gegebene Intention „exsistiert“. Der Diakosmos ist nicht mehr die mythologische Welt des platonischen Demiurgen Timaios, sondern das göttliche demiurgische Denken, welche im Rahmen der ontotheologischen Psychologie einen anthropomorphischen Charakter bekommen hat. Das Exemplar belichtet als objektives Seiendes der dritten Art die menschliche Seele, welche zu einem universellen Rezipienten des objektiven Erkennens wird (*quodam modo est ens in potentia*). Die exemplarisch und primär im göttlichen Denken gegebene Objektivität unterscheidet sich grundsätzlich von unseren demiurgischen Vorstellungen, welche wir auf demiurgische Weise beherrschen können (*entia operata ab intellectu nostro*). Das Zitat kodifiziert auf dem Niveau der objektiven Metaphysik Bonaventuras Unterschied zwischen der zweifachen Regel des Agenten als Schöpfer und Gestalter. Die göttlichen Exemplaria sind gegenüber der realen Schöpfung nur in der Potenz und haben daher einen niederen ontologischen Status als die erschaffenen Substanzen, welche nicht in Gott sein können. Aber als göttliche Entitäten verfügen die Exemplaria über eine objektiv im göttlichen Denken vorhandene formale Existenz, welche unendlich höher steht als die intentionalen Inhalte des menschlichen Intellektes (*ex se secundum actum essent entia vera*). Dieses objektiv bei Gott gegebene Seiende aktualisiert im Modus der exemplarisch wahren Seiendheit (*entia vera*) unser Erkennen. Das exemplarisch wahre objektive Seiende belichtet den Intellekt und aktualisiert ihn dadurch primär (*ut intellectus noster sit intellectus secundum actum*). Dadurch entstand das erste voll metaphysische Schema der objektiven Belichtung des Seienden von hinten aus Richtung des neu gebildeten Diakosmos der objektiv bestimmten Seienden. Henry betrachtet das Exemplar als neues *obiectum* des Intellektes, welcher das Exemplar indes nicht synthetisiert, sondern nur passiv aufnimmt. Die passive und rezeptive Rolle des *intellectus possibilis* wird nach *De anima* definiert, wodurch die fundamentale These des ersten Averroismus gewahrt bleibt, welche die Universalität des Erkennens sicherstellt. Durch die im Modus der objektiven *rectitudo* gegebene göttliche Kontemplation entsteht die Fülle der Wahrheit. Dieser entspricht auf der menschlichen Seite die *certitudo* des modernen Illuminaten, welcher objektiv etwas betrachtet, was real gar nicht existiert. Henrys Form der objektiven Illumination des Intellektes unterscheidet sich grundsätzlich von der Art und Weise des Erkennens im ersten Averroismus, welcher durch die Belichtung des Intellektes aus der Realität gegeben ist. Die Fülle der modernen Wahrheit entsteht durch die Belichtung des erkannten Seienden mit Hilfe der objektiven ontotheologischen Sphäre. Diese entstammt dem göttlichen Denken und der göttlichen Intentionalität. Das objektive Szenarium der Belichtung des Seienden von hinten entstand durch die Synthese von Avicennismus und Aristotelismus. Dieser sophistische Synkretismus prägte den Weg der objektiv determinierten Metaphysik.

Henry fasste das Exemplar in dreifachem Modus auf (*triplici ratione*), welcher die Ganzheit des Seienden deckt. Scotus bemerkte zurecht, dass dieses Schema der im Rahmen der avicennischen Ontotheologie gegebenen Objektivität sich dem aristotelischen Schema angleichen muss, weil in Gott die Sphäre der Seienden der dritten Art nicht existieren kann. Das folgende Zitat legt die erste Struktur der modernen Metaphysik dar, welche von Scotus vollendet wird.

„Durch die auf diese Weise gegebene Akzeptanz des Exemplars in uns kommt es zum sicheren und unfehlbaren Erkennen der Wahrheit (*certa omnino et infallibilis notitia veritatis*), welche sich auf die vorige dreifache Art nicht erreichen lässt. Die erste Bestimmung kommt vom realen Ding, von welchem das Exemplar abstrahiert wird. Die zweite Bestimmung ist aus der Sicht der intellektuellen Seele gegeben, welche dieses abstrahierte Exemplar aufnimmt. Die dritte Bestimmung kommt vom Exemplar selbst (*ex parte ipsius exemplaris*), welches die Seele aus Richtung der Sache aufnimmt (*quod a re in anima susceptum est*).“ [[406]](#footnote-406)

Die erste Intentionalität erzeugt die Kenntnis des Exemplars als Äquivalent zur *species sensibilis* (*ex parte rei*) und die zweite Intentionalität als Äquivalent zur *species intelligibilis* (*ex parte animae*). Aber diese Formen des Wissens sind nicht völlig objektiv. Die objektive Erkenntnis beruht auf der augustinischen Anamnese, als der Intellekt des Illuminaten die ursprünglich von Gott gegebene exemplarische Essenz empfängt (*susceptum est*). Die objektive Anschauung des Exemplars als reines Sein im dritten Modus ist getrennt von seiner Existenz im Ding und auch von der aristotelischen Abstraktion, die das Exemplar nur als Potentialität im Modus der *species intelligibilis* betrachtet. Im dritten Modus hat das Exemplar seine eigene objektive Existenz, die weder in der Sache noch im Intellekt liegt. Die Intentionalität in Bezug auf das Exemplar spielt eine grundlegende Rolle im Schema der objektiven Illuminierung. Das Zitat bringt die doppelte Rolle der Intentionalität durch die Verben „*sumitur*“ und „*susceptum est*“ zum Ausdruck, die sich auf die Erkenntnis des Exemplars beziehen. Es gibt also eine grundlegende Identifikation mit dem ewig gegebenen Exemplar auf der Ebene der Denudation, wenn die Anschauung der reinen Formen direkt den Intellekt erleuchtet. Der objektiv erleuchtete Intellekt kann dann andere Formen des Exemplars (*sumitur*), die durch die aristotelische Intentionalität als *species sensibilis* und *intelligibilis* gegeben sind, sicher annehmen. Die Gewissheit des Betrachtens gipfelt in der objektiven Erleuchtung des Subjekts, die den ursprünglichen universellen Sinn der göttlich intendierten Form wiederherstellt (*exemplar acquisitum in nobis*). Das Exemplar der Chimäre hat seine eigene objektive, von Gott gegebene Existenz außerhalb der realen Existenzen. Das Exemplar „exsistiert“ in uns in der Art eines Wesens der dritten Art, das kausal ein gewisses Wissen (*a nobis certa notitia veritatis*) begründet. Seine Art der Wahrhaftigkeit ist habituel im Subjekt (*in nobis habeatur*) gestellt und in der Form der unfehlbaren Evidenz (*a nobis certa omnino et infallibilis*) begründet. Das Exemplar wird direkt und unmittelbar erkannt, und daher ist die Gewissheit dieser Anschauung direkt proportional zur Fülle der Manifestation des Exemplars (*infallibilis notitia veritatis*). Das Subjekt von Gandavus, und nach ihm von Kartesius, ist der Garant für die Begründung der Wahrheit als Gewissheit der Evidenz, weil es ihr Ursprung und Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Welt geworden ist. Das IIuminat geht an die "Dinge selbst", die nicht wirklich existieren.

Die doppelte Aneignung des Exemplars aus den Dingen und aus dem Intellekt bestimmt die moderne Wahrheit des Subjekts, das die Welt objektiv kennt. Das objektive Sein des von Gott gegebenen Seins gibt es im Modus der *rectitudo*. Es ermöglicht die anschließende Wahrheit im Modus der *certitudo* und ihre demiurgische Version, die als Olivis kapitalistische *volitio* gegeben ist. Hermeneutik fogt den Formen des objektiven Dativs; deswegen ist daran interessiert, wie die Wahrheit als objektive Form der Übereinstimmung entsteht. Drei Arten von manifestierten Exemplars gewährleisten die Gewissheit des Erkennens auf dreifache Weise. Das objektive Wesen bestimmt das Exemplar im Modus *per prius*, der außerhalb der kontingenten ersten Substanzen steht (*ex parte ipsius exemplaris*). Seine gottgegebene Unveränderlichkeit schließt die Möglichkeit des Irrtums aus und gewährleistet die Fülle der Wahrheit als Anselms *rectitudo* und *summa veritas*. Das exemplarische Wesen begründet unser Erkennen und erhebt den erworbenen Verstand zur göttlichen Wahrheit. Die zweite Stufe der Erkenntnis betrifft das augustinische Gedächtnis, das diese Wesen der dritten Art bewahrt. Die *memoria* erstellt eine Kopie des ursprünglichen, vom modernen Gott geschaffenen Diakosmos, um ihn im Rahmen der Schöpfung zu bewahren. Es kommt zum Erwerb von *scibilia*, die in der ersten Form der modernen Datenbank erstellt wurden. Von nun an wird die Kopie der göttlichen Vorbilder, die im Modus der objektiven "Exsistenz" gegeben sind, zum neuen *scibile* der Moderne (*ex parte animae*). Das Exemplar bildet eine sichere, absolut, d.h. getrennt von der ersten real existierenden Substanz begriffene Garantie der Wahrheit. Dann gilt, dass je weniger das Exemplar real existiert, umso evidenter ist sein Erkennen (*certa omnino*). Das letzte Stadium der Bestimmung der Wahrheit des Exemplars kommt von der realen Sache durch den Prozess der aristotelischen Abstraktion (*ex parte rei*). Dieser Grad des Erkennens ist nicht notwendig und bestätigt lediglich aus der kontingenten Realität das bereits gegebene objektive Erkennen des Exemplars in der *memoria*–Datenbank und vor allem bei Gott in dessen exemplarischer Datenbank. Dieser dreifache Einblick in das neue Ding der Metaphysik definiert die Objektivität *par excellence*, weil er das Erkennen als objektive Illuminierung des Intellektes begründet. Das Strahlen des Exemplars als objektiver Sonne liefert nach der vollen Verfinsterung der ersten Substanz eine neue Perspektive der Belichtung des Seienden, von wo die Moderne den Sinn der Welt nimmt. Die Wahrheit wird im Rahmen der reinen Wahrnehmung des Seins in dessen ursprünglichen Form der Manifestation gegeben. Descartes und Husserl bezeichnen sie als eidetische Betrachtung des Wesens der Sache. Das ganze Schema wird im Modus der einen Wahrheit verfasst, welche aus dem objektiven Sein der mythologischen Exemplaren deduziert wird.

Avicenna folgend, Gandavus begründete die erste Struktur der *metaphysica generalis*. Die neue Metaphysik muss aus der Betrachtung des Intellektes jene Unsicherheit ausschließen, welche durch die aristotelische Abstraktion von den Sinnen kommt. Gandavus nimmt die intendierte Essenz (Avicennas *equinitas tantum*) und vergleicht sie mit dem ewigen, von Gott gegebenen Exemplar. Henry ist der erste Philosoph der Moderne, welcher autoritär und theoretisch dem neuen System der objektiven Metaphysik auf die Welt geholfen hat. Der Intellekt der Illuminaten betrachtet das Objekt in der absoluten und ewigen Sicherheit seiner exemplarischen Manifestation, welche kontingent durch das in der Realität existierende Ding gegeben wird. Die Objektivität braucht keine aristotelische Abstraktion. Diese läuft durch die sinnlichen und dann intelligiblen Spezies, die kausal durch reale Dinge bestimmt sind. Die moderne Form der Wahrheit als Richtigkeit und Gewissheit ist an die Erkenntnis des objektiv gegebenen Exemplars gebunden. Dieses direkt betrachtete *scibile* begründet das wissenschaftliche Kapital der neuen Epoche. Das moderne Subjekt (das göttliche und das menschliche) lagert im Modus der primären Sicherheit den Sinn des Seienden, welcher dann anschließend manipulieren und kapitalisieren kann. Die im Modus des *intellectus possibilis* kausal an die Existenz der ersten Substanz anknüpfende rezeptive Komponente des Erkennens ging auch mit der Schule des ersten Averroismus weg in die Lethe. Scotus vollzieht die epochale Aufhebung von Gandavus‘ Ontotheologie. Er ruft die Agenda der ersten Philosophie ins objektive essentielle Leben, indem er Gandavus‘ Exemplarität in das Schema der aristotelischen kategorialen Prädikation umwandelt. Durch diese Tat von *dativus incommodi* schickte Scotus auch den zweiten Averroismus der vorausgegangenen Generation in die Lethe. Suárez‘ objektive Metaphysik fasst unter sich diese „rationale“ Theologie der Moderne im Modus der *metaphysica specialis* auf. Nach dem Tod des Gottes der *Modernorum* richtet das zeitgenössische Denken seine Intentionalität nur noch auf die reine Differenz zwischen der *ad hoc* gegebenen strukturellen Bewegung der Bedeutung, welche sich im Rahmen der metaphorischen Übertragung des Sinns realisiert. Die Intention reflektiert lediglich die Differenz einer anderen Bedeutung, welche sich vom vorhergehenden Zustand unterscheidet. Die Bedeutung des Seienden entsteht *ex nihilo*, d. h. durch Gandavus’ doppelte Negation des Sinns (*duplex negatio*), welche die Grundbestimmung des Seienden als objektiver Sache in Olivis Modus liefert (*non repugnat esse,* Kap. 5.1.2). Die Differenz zwischen dem formalen Sein und Nichtsein stellt die Grundlage der Wahrhaftigkeit dar, welche später von der strukturellen Linguistik und der numerischen Digitalisierung traktiert wird. Aus der Sicht des durch die doppelte Verneinung gegebenen minimalen Sinns des Seienden (*ens diminutum*) ist es völlig gleichgültig, wohin die moderne Intention abzielt: auf die Chimäre, auf die erste Substanz, auf den formalen Unterschied zwischen der digitalen Eins und der Null. Hauptsache ist, dass wenigstens irgendeine Bewegung des Denkens geschieht, welches die primäre Differenz durch den Unterschied vom reinen *nihil* begründet. Schließlich wurde auch das moderne Subjekt zu einer bloßen Metapher, wobei es in der Rolle des Zauberlehrlings diese nihilistische Auffassung der Metaphysik begründete. Die Realität der ersten Substanz ist nicht länger für die objektive Form des Erkennens nötig, weil sie vom erleuchteten Einblick des menschlichen und göttlichen Subjektes ersetzt wurde. Das in Objektivität verwandelte Wissen wurde zum ersten Mal zur ausschließlichen Macht des demiurgischen Subjektes im Sinne des objektiven *dativus auctoris*. Dieser Dativ begründet die *Lichtung* der künftigen Epoche der Aufklärung in deren Wahrheit und Unwahrheit. Die gesamte Vorgehensweise des objektiven Erkennens der *Modernorum* zeigt, dass diese Konstruktion ohne die ontotheologische Struktur der Metaphysik zusammenbricht. Nach dem Tod Gottes entstand die Herrschaft der einen Wahrheit im Rahmen der logisch-mathematisch und mythopoetisch gegebenen *Unified Science*. Siehe die gegenwärtige Herrschaft der Metapher in der Wissenschaft und die Welt der medialen Manipulationen, welche ein neues Matrixuniversum begründen, in welchem das gegenwärtige Denken virtuelle Simulakren aller Art widerspiegelt.

### 5.2.3 Objektive Ontotheologie und moderner Gott

Die ursprüngliche Lichtung, die den göttlichen Intellekt in den modernen göttlichen Demiurgen verwandelte, findet sich in der von Ibn Adi ausgearbeiteten Begründung der modernen Subjektivität (OBJ I, Kap. 2.2). Der christliche Rektor des Hauses der Weisheit in Bagdad begreift die göttliche Trinität als den göttlichen Intellekt, der sich im Vollzug seiner eigenen Tätigkeit reflektiert und sich damit zugleich als Objekt der Selbstreflexion versteht. Der Intellekt der Person des Vaters existiert in der vollen Ipseität, indem er sein Denken ausübt (*'aql, intelligere*); die Verdoppelung des Denkens in der Ausübung der Selbstreflexion gibt der Person des Sohnes eine neue Bestimmung innerhalb des göttlichen Wesens (*'āgil, intelligens*). Der Heilige Geist schafft ein Medium der immanenten Selbstreflexion zwischen dem Vater und dem Sohn, weil er beide göttlichen Personen in ihrem eigenen Tun und Sein versteht (*mā'gūl, intelligibile*). Der Heilige Geist wird schließlich in Form der handelnden göttlichen Weisheit zur Schöpfung hinausgehen. Dies zeigt phänomenal *ad extra* das innere Wesen der Trinität, das zunächst *ad intra* definiert ist. Ibn Adi hat den einen Akt des göttlichen Seins bewahrt, der den in drei unabhängigen Hypostasen gegebenen Akt des Denkens begründet. Die Umformung der Reflexion nach Plotins Werk *Enneaden* folgt den Beziehungen der drei göttlichen Personen. Der zweite Averroismus folgte der Metaphysik Avicennas, die die wichtigsten von Ibn Adi skizzierten Merkmale der Subjektivität in die Falsafa übersetzte. Gandavus musste ein Konzept der Schöpfung schaffen, das im Widerspruch zum ersten Averroismus stand, der sich weigerte, über göttliche Intentionalität und Intellekt zu spekulieren. Die Modernisten der zweiten Welle mussten die göttliche Subjektivität erfinden, die die Welt in freier Weise und darüber hinaus *ex nihilo* erschaffen hat. Die christliche Moderne konnte aus diesen grundsätzlichen Gründen nicht den Weg der neuplatonischen Emanation beschreiten, welche von Avicenna im Modell des tätigen, die intelligiblen Formen produzierenden kosmischen Intellektes konzipiert wird (*Dator formarum*). Aquin, der ein Semiaverroist und Anhänger von Avicenna war, sowie der spätere Thomismus, sie kritisierten grundsätzlich dieses Modell (Kap. 4.5.1). Der lateinische Avicennismus trennte sich um das Jahr 1280 definitiv von Avicennas ursprünglicher Metaphysik und schlug einen eigenen Weg des Denkens ein.

Die objektive Anthropologisierung des Gottes der *Modernorum* stellte für die Repräsentanten der Schule des zweiten Averroismus ein ernstes Problem dar. Die Anhänger des zweiten Averroismus inszenierten hervorragend die Verurteilung von 1277 auf der akademischen Ebene. Doch, sie mussten auf die Beschuldigung der Aristoteliker aus der Schule des ersten Averroismus wie Siger and Aquin reagieren. Durch die Einführung des neuplatonischen Aristotelismus machten die Modernisten aus Gott eine neuplatonische Emanationsgottheit, welche im Menschen durch den abgeteilten kosmischen *intellectus agens* wirkt. Aquin machte aus Averroës einen Averroisten und legimitierte Avicennas *intellectus possibilis* als christliche Lehre (Kap. 4.5.1). Diese Semiaverroisten konzipierten Averroës′ *intellectus possibilis*, der in der CMDA als *quartum genus* dargestellt wurde, in Anlehnung an Avicennas aktiven kosmischen Intellekt. Die verworrene Interpretation von Averroës in der Toledischen Schule veranlasste die semiaverroistische Interpretation von Aquin und Aegidius. Sie lehnten die Interpretation des Intellekts in CMDA ab, aber akzeptierten den Intellekt als autonome Form. Dies brachte die Interpretation des Thomismus um 1280 in die Gefahr der Häresie, die durch das emanationistische Modell des modernen Gottes als Geber der Formen gegeben war. Kritik an der avicennischen und averroistischen Emanation wurde von allen Repräsentanten der Schule des ersten Averroismus geübt, einschließlich Aquin. Der Thomist Aegidius vollführte in der Rolle von Aquins *alter ego* um 1270 eine denkerische Wende, was im dritten Teil der Oxforder Handschrift dokumentiert ist (Kap. 4.3.2). Siger brauchte hinsichtlich der komitativ gegebenen Objektivität derlei Kompromisse nicht einzugehen, da er das Primat von Avicennas Metaphysik grundsätzlich ablehnte, und das aus den gleichen Gründen wie Averroës (*Avicenna diceret oppositum, sicut recitat hic Commentator*, Kap. 4.4.1). Der objektive Thomismus und der Scotismus erreichten nie die volle Einheit der Person, da sie den Intellekt als hypostasierte Form in der Seele einführten. Siger lehnte die avicennische *comitatio* als objektive Deduktion von Exemplaren aus der göttlichen Intentionalität strikt ab. Einerseits sei dies philosophischer Unsinn, andererseits christliche Häresie. Die letzte Konsequenz einer solchen Lehre war die Abschaffung der substantiellen Einheit, die die Personen in der göttlichen Trinität zusamenhält (*ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis*; Kap. 4.4.3). Die lateinischen Sophisten konnten keine offiziellen Ketzer sein, so dass der moderne Gott nach 1280 immer wieder in eine neue Form gebracht werden musste. Aegidius Romanus und Gandavus sowie weitere moderne Objektivisten mussten nach der akademischen Liquidierung der Schule des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre die Beziehung der göttlichen Einfachheit und der Vielheit der Schöpfung klären. Die Modernisten trennten Schöpfung und Schöpfer strikt voneinander, indem sie Avicennas Komitation gemäß der im *Liber de causis* gegebenen Deduktion und somit auch Avicennas Auffassung Gottes als Formengeber ablehnten. Die Mythologie der Objektivität setzt jedoch voraus, dass eine gewisse Form der Pluralität im modernen Gott erhalten bleiben muss. Andernfalls würde die Theorie der einen objektiven Wahrheit nicht funktionieren, und somit wäre die ontotheologische Struktur der modernen Metaphysik nicht tragfähig. Das Problem des modernen Gottes war sehr einfach: Der unveränderliche Gott erschafft alles *ex nihilo* und führt damit eine Veränderung in seine unveränderte Existenz ein. Der objektive Diakosmos bildet die Grundlage der anthropozentrischen Sicht Gottes, des Menschen und der Welt, weil er die Ganzheit der Seienden der dritten Art in das System der ontotheologischen Metaphysik gab. Im modernen Gott muss etwas „exsistieren“, weil die göttliche Intentionalität die exemplarische Sphäre der Objektivität begründet. Die Wahrheit muss im Modus der ontotheologischen Richtigkeit und Sicherheit nicht an Gott als *causa prima*, sondern an die intime, im exemplarischen Modus „*semel‒semper*“gegebene Veränderung anknüpfen. Die ontotheologische Struktur der modernen Metaphysik erfordert, dass die letzte Grundlage des Seienden der dritten Art direkt in Gott als zweifellos richtiger und sicherer Grundlage des Seins projiziert wird.

Das erste Averroismus wies jedwede Anthropomorphisierung Gottes strikt zurück, weil die gattungsmäßig unterschiedliche Wahrheit der Philosophie eine wissenschaftliche Erforschung Gottes nur als *causa prima* und nur im „*quoad nos*“gegebenen Modus des Erkennens gestattet. Den Modernisten und Augustinianern erwuchs ein kardinales Problem, welches der erste Averroismus überhaupt nicht hatte, was Sigers Standpunkt im Streit um die Ewigkeit der Welt darlegt (Kap. 4.4.1). Die Moderne musste einen modernen Gott erschaffen, welcher die objektiven Wahrheiten in exemplarischer Gestalt enthielt. Der objektiv anthropomorphisch erschaffene Gott der *Modernorum* symbolisierte exemplarisch die Schizophrenie der modernen Person, wobei diese Schizophrenie durch die Pluralität der Formen oder der Substanzen gegeben ist. Nur kann die substanzielle oder formale Pluralität nicht im absolut einfachen Akt des göttlichen Seins und der göttlichen Essenz existieren. Gandavus führte die Intentionalität und die demiurgische Prädikation direkt in die göttliche Essenz ein und erschuf dadurch in Gott eine selbstständige Sphäre der Seienden der dritten Art. Die neue Konstruktion der Realität erzeugt eine Sphäre der Objektivität direkt im modernen Gott. Dieses metaphysische Simulakrum erhielt einen objektiv-anthropomorphischen Charakter, welcher den Grundhabitus des modernen Gottes bis zu dessen Tod im 19. Jahrhundert erzeugte. Der erste Averroismus, welcher die Linie von Aristoteles’ erster Wissenschaft kompromisslos verteidigte, konnte die Analogie zwischen Gott und dem Menschen als Grundlage der metaphysischen Einheit des Menschen nicht zulassen. Die Bestimmung der göttlichen Essenz gehört entweder in die Offenbarungstheologie oder in die Mythopoetik des Typs von Bonaventuras ontotheologischer und dichterischer Lizenz. Eine Vermischung des Erkennens im Hinblick auf die verschiedenen Gattungen ist nicht erlaubt. Die Moderne verschob die göttliche Erkennbarkeit in die Intimität der göttlichen Essenz und machte aus Gott ein modernes schizophrenes Subjekt. Die schöpferische Intentionalität funktioniert in der göttlichen Essenz im Modus„*esse in*“, weil das göttliche Denken und die göttliche Intentionalität einen Bestandteil der einfachen göttlichen Essenz bilden. Der schöpferische Wille schickt dieses intentionale Sein in der zweiten exemplarischen Phase in die Schöpfung, wo es im objektiven Modus „*esse ad*“manifestiert wird. Dann erst gilt das aristotelische Erkennen Gottes im Modus „*quoad nos*“. Die Deutung des Erkennens Gottes aus der Position der Modisten (*Modistae*) gemäß dem von den Sinnen begrenzten Intellekt wurde im Streit Sigers mit dem zweiten Averroismus dargebracht (Kap. 4.4.1). Der Gott der *sophistae Latini* wird nach der Verurteilung des Jahres 1277 im ausdrücklichen Widerspruch mit der Lehre der Modisten definiert. Die Argumente der Modisten verteidigte auch Aquin in der Einleitung der *Theologischen Summe*. Das Erkennen Gottes existiert in den zwei Modi: „*secundum se*“ und „*quoad nos*“*.*[[407]](#footnote-407)Im Modus „*secundum se*“ ist Gott für uns unerkennbar. Die moderne Anthropomorphisierung des Gottes ist kein wissenschaftlicher Beweis der göttlichen Existenz, der aufgrund der Kausalität besteht. Dann gibt es entweder die dogmatische Mythologie nach dem Dialog *Timaios*, oder ein gattungsmäßig unterschiedliches Wissen der Theologie. Der erste Averroismus konnte keine Anthropomorhisierung Gottes zuwege bringen, weil er aus der Sicht der kritischen Darbietung der *Zweiten Analytik* und der Schrift *De anima* die göttliche Essenz nur indirekt kannte (*quoad nos*), d. h. lediglich in Form der souveränen *causa prima*.

Henry von Gent nahm die immanente Sphäre der göttlichen Selbstreflexion und machte aus ihr gemäß der Dualität von Bonaventuras Regeln (*regula agentis in/creati*) eine neue Form der demiurgischen Subjektivität. Der moderne Gott bekam eine an den schöpferischen Willen und den Intellekt anknüpfende exemplarische Intentionalität. Er ist somit auf schizophrene Weise geteilt, in ein intimes Sein und objektives rationales Überlegen. Der Grund dieser Interpretation war nicht primär philosophisch, sondern theologisch. Um das Jahr 1280 entstand in der modernisierten Rue du Fouarre ein Simulakrum des Gottes der *Modernorum*, welcher wie das menschliche Individuum lediglich objektiv und keineswegs substanziell schizophren ist. Henry ist nicht der ursprüngliche Entdecker dieser Form der hypostasierten Prädikation. Die erste Form der Prädikation verlief im Rahmen der *relatio* vor der Rezeption von Simplikios’ Kommentar zu den *Kategorien* nach dem Szenarium der *Nominales*. Pierre d’Auvergne (Petrus de Alvernia, †1304) schreibt irgendwann nach dem Jahr 1270 einen Kommentar zu den *Kategorien*. Die Bestimmung im Rahmen der *relatio* fügt der universellen Beziehung zwischen der hypostasierten Gattung und den Spezies, anstatt sie als Akzidens im Hinblick auf die zweite Substanz zu prädizieren.[[408]](#footnote-408) Für die Anhänger von *Oxfordian Fallacy* ist die Beziehung auf dem Niveau der Spezies und der als Quasi-Substanzen gegebenen Essenzen bereits real und kausal (*dicitur res naturalis, cum a natura talium rerum causetur*). Die Kategorie der Beziehung war lediglich im Denken als Akzidens, das die Bedeutung der universellen zweiten Substanz bestimmte. Die Relation bekam eine hypostasierte Kausalität und Essenz, welche auch kausal wirken. Die Hermeneutik ist grundsätzlich an dieser ontotheologischen Aneignung des Seienden in der exemplarischen Form des *dativus possessivus* interessiert. Die Einsetzung des Seienden ins System der objektiv konzipierten Ontotheologie veränderte Olivis voluntaristische Verbindung zwischen dem *dativus possessivus* und dem *dativus auctoris* und erzeugte eine objektive *resolutio* der neuen Metaphysik.

Gandavus verfasste um das Jahr 1286 das Werk *Quodlibet IX*, das durch Simplikios’ Kommentar zu den *Kategorien* nach Moerbekes lateinischer Übersetzung inspiriert wurde. Rufen wir uns den Schlüsselteil von Simplikios’ Kommentar in Erinnerung, welcher die erste transzendentale Bestimmung des Seienden im Modus „*esse ad*“begründet (OBJ I, Kap. 1.3.2). Durch die Verabsolutierung der Beziehung als neuplatonischer Gattung des allen Kategorien übergeordneten Seins entsteht bei Simplikios eine kategoriale Bestimmung der Objektivität im Modus *absolute* und *simpliciter*. Simplikios veränderte die akzidentelle Prädikation für die *habitus* genannte Kategorie. Die objektive Bestimmung des Habitus verwandelte die aristotelische akzidentelle Bestimmung der Substanz in eine neuplatonische gattungsmäßige und essenziell gegebene Bestimmung des Seienden. Wir haben die Schlüsselpassage des Kommentars zu den *Kategorien* zitiert, worin Simplikios den Habitus als Akzidens in eine neuplatonisch aufgefasste Habitus-Essenz umwandelt. Dieser Habitus prädiziert dann kategorial auf dem Niveau von Aristoteles‘ zweiter Substanz (*In Simpl. Cat*. 163.31). Die vorangegangenen Matrices haben dargelegt, dass die *habitus* genannte Kategorie das Ding in dessen essenzieller Identität und in der Minimalportion der Seiendheit bestimmt. Henry braucht für die moderne Theologie die Umgestaltung der Beziehung zwischen Substanz und Akzidens gemäß dem Neuplatonismus, weil in Gott der Diakosmos der Substanzen der dritten Art entstehen muss. In der primären Sphäre der göttlichen Intentionalität muss der archetypische und exemplarische *locus specierum* funktionieren. Der Handwerker im Dialog *Timaios* hat zur Schaffung mathematische Ideen und geometrische Formen zur Verfügung, welche er zuerst in seinem Denken hält und dann in die intelligible Materie der dritten Art einprägt. Der moderne Gott trägt einen Schatz objektiver Intentionen in sich, ebenso wie das zeitgenössische Individuum, das mit augustinischer *memoria* und digitalem *cloud computing* ausgestattet ist. In Gott sind die objektiven Seienden im Modus „*semel–semper*“ gegeben, weil das moderne Individuum begrenzt und sterblich ist. Aber in Gott als reinem Sein *per se* kann kein kategorialer Unterschied zwischen Substanz und Akzidens existieren. Die aristotelische Schrift *Kategorien* unterscheidet grundsätzlich die Andersartigkeit des substanziell *per se* und akzidentiell *ad aliud* gegebenen Seienden. Gandavus muss in der ersten Sphäre der Objektivität die aristotelischen kategorialen Bestimmungen abschaffen, die auf der zweiten Substanz bezogen sind. Nur muss die Vielheit in Gott irgendwie sein; sonst fehlt die Grundlage der exemplarisch für die gesamte Schöpfung gegebenen Objektivität. Gandavus musste zwei Ebenen des Daseins miteinander verbinden. Zusätzlich zu Aristoteles′ Interpretation der Kategorien brauchte er Simplikios′ Prädikation der Kategorien als Hypostasen. Schlüsseltermine der modernen Bestimmung des Seienden sind die Begriffe *habitus* und *relatio*, deren hypostasierte Bedeutung von Simplikios übernommen ist. Der objektive Diakosmos der sophistizierten Lateiner muss eine Form der kategorialen Prädikation erhalten, welche zum ersten Mal von Simplikios für den antiken Neuplatonismus konzipiert wurde. Um die objektive Bestimmung des Seienden durch die Exemplaria zu retten, musste Gandavus einen anthropomorphischen Gott in Form eines modernen Subjektes erschaffen. Er veränderte die aristotelische Substanz und Prädikamente in transzendentale Eigenschaften des Seienden. Diese neu aufgefassten Bestimmungen des Seienden setzte er nach dem zweiten Averroismus in Avicennas metaphysisches Schema des Seienden als Seiendes ein. Diese ontotheologische Konstruktion erzeugte die erste Version der *metaphysica generalis*, welche dann Scotus in komplette Gestalt versetzte.

Die Hermeneutik muss die Art und Weise festlegen, wie *Quodlibet* IX, qq. 1–3 Simplikios‘ Auffassung des Seienden der dritten Art in das System der absoluten schöpferischen Subjektivität einpasst. In diesem Traktat liefert der *Doctor Solemnis* eine komplette *resolutio* des objektiv aufgefassten Seienden und nicht bloß das Konzept der objektiven *res*. Die modernen Illuminaten betrachten die Schöpfung mit göttlichen Augen. Die Gesamtheit des Seienden wird aus Richtung der objektiven Anschauung des Gottes als Demiurgen belichtet. Die Welt lässt sich nicht auf alte Weise aus Richtung der unzuverlässigen und veränderlichen ersten Substanz erkennen. Im Hinblick auf Gott sind alle Bestimmungen des Seienden auf absolut einfache Weise gegeben. Die Pluralität in Gott und die Vielfalt seiner Aktivitäten existieren nur aus menschlicher Sicht. Gandavus musste das Grundprinzip der Modisten über die Belichtung des Seienden von vorne, aus Richtung der realen ersten Substanz, aufheben. Gandavus klärt den in der Schule der Modisten gegebenen Terminus „*quoad nos*“ dadurch, dass sich die objektive Essenz in Gott lediglich auf die Art der Definition unterscheidet (*secundum rationem*). Dieser Modus des Seins des Seienden ist im Modus *simpliciter* gegeben, weil sonst eine substanzielle Vielheit in Gott käme. Gandavus definiert den Habitus als minimale Seiendheit (*esse diminutum*) der intentional wahrgenommenen und lediglich im göttlichen Denken gegebenen Dinge. Dann hat das objektive Sein der göttlichen Intention einen potenziellen Charakter und gefährdet auf keine Weise die aktuelle Einfachheit des göttlichen Seins. Die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung werden durch die drei Grundbestimmungen Exemplars (*triplici ratione*), welche im vorigen Kapitel dargebracht worden ist.

„In Gott unterscheiden sich diese drei Aspekte lediglich durch ihre Definition und sind im Hinblick auf dessen Sein auf die gleiche Weise gegeben. Sie unterscheiden sich nur nominell (*differentes solo nomine*), nämlich: das göttliche Wesen als reiner Schöpfungsakt; die Schöpfungsabsichten; die in der Schöpfung gegebene tatsächliche Schöpfungsleistung (*deus* *creativus, creaturus et creans*).“ [[409]](#footnote-409)

Die erste Bestimmung ist im klassischen Szenarium der schöpferischen Kausalität gegeben, welche in der ewigen göttlichen Essenz gegeben, die *ex nihilo* reale Dinge erschafft (*deus creativus*). Die Objektivität existiert nicht auf dem ersten Niveau, weil die schöpferische Kausalität real ist, und daher erschafft dieser *actus essendi* einen Bestandteil der göttlichen Essenz (*esse in*). Die zweite Bestimmung begründet das ideale Maß des Seins des Seienden im Akt der reinen Intentionalität des göttlichen Denkens, welches hin zu den Exemplaria ausgerichtet ist. Diese werde in der göttlichen Essenz intendiert (*deus creaturus*). Gott will, dass seine kreativen Gedanken objektiv und ewig in seinem reinen kreativen Sein prä-existieren. Das aktive Partizip des Futurs belegt, dass diese intentionale Prä-Existenz aller Dinge als Objekte des göttlichen Denkens und des göttlichen Willens die Möglichkeit der künftigen Schöpfung begründet, welche lediglich in der reinen Möglichkeit gegeben sind. Die Menge der intentionalen Gegenstände formt im Modus der *creabilia* eine Welt objektiver Bedeutungen exemplarischen Charakters. Dieser Diakosmos der Bedeutungen existiert mythopoetisch lediglich im göttlichen Denken, ist jedoch bereits intentional im Modus des Futurs in Richtung in die Schöpfung gewendet (*esse ad*). Der primäre Akt der Intentionalität stattet alle Gegenstände des so gegebenen göttlichen Wollens und des Erkennens mit der exemplarischen Form der Seiendheit aus. Die objektive Seiendheit ist im Modus der exemplarischen Relativität gegeben und begründet Simplikios‘ erste hypostasierte Kategorie der Beziehung (τῷ δὲ πρός τι τὸ ἁπλῶς πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι, *In Simpl. Cat*. 61.9‒10). Das Seiende der dritten Art wird objektiv *ex nihilo* als intentionale aufgefasster Gegenstand thematisiert und lediglich auf die einfache göttliche Existenz bezogen. Die Objektivität wird auf dem exemplarischen göttlichen Niveau *absolute* im Hinblick auf die Ganzheit des realen geschaffenen Seienden getrennt gegeben, weil sie einen objektiven Bestandteil der göttlichen Essenz bildet (*rationes exemplares*). Die dritte Bestimmung zeigt die objektive Einheit zwischen den von Gott intendierten Exemplaren und deren aktuellem Sein in der Schöpfung (*deus creans*). Der objektive Modus „*esse ad*“ wurde dank dem göttlichen Willen zu einem schöpferischen Faktum. Im Akt der ersten realen Deduktion führte der höchste Demiurg die objektiven Seienden aus seinem Geist in die Aktualität der erschaffenen Welt und offenbarte sie im aristotelischen Modus des sinnlich-intellektuellen Erkennens im Modus „*quoad nos*“. Die Objektivität ist auf dem dritten Niveau im Hinblick auf die die Ganzheit des realen erschaffenen Seienden *relative* gegeben, weil sie zu einem objektiven Bestandteil der Schöpfung (*rationes seminales*) wurde. Die zweite Ebene der objektiven göttlichen Intetionalität erschuf im Modus *deus creaturus* ein ideales substanzielles unendliches Maß der Objektivität; die dritte Ebene sicherte im Modus *deus creans* deren endliche substanzielle Realisierung und Imitation in der Schöpfung.

Der dreifache Aspekt der göttlichen Essenz begründete die dreistufigen Bau der objektiven ontotheologischen Metaphysik im Modus: göttliches Sein – objektives Seiendes – reales Seiendes. Gandavus erschuf nach dem Muster Bonaventuras eine zweifache Analogie des exemplarisch objektiven Seiendes im göttlichen Geiste und des seminal-objektiven Seienden in den erschaffenen Dingen. Dadurch entstand ein neues metaphysisches System, das später unter dem Namen *analogia entis* bekannt wurde. Bonaventuras Architektur der zweifachen Regel erhielt die erste metaphysische Gestalt in Form der modernen *resolutio* des Seienden. Scotus nahm die ontotheologische Struktur der Metaphysik in dieser trinitarischen Form auf. Er modifizierte sie, indem er den objektiven Geist Gottes, der durch die reflexive Intentionalität gegeben ist, abschaffte. Er verlegte diese Sphäre der Objektivität in die aristotelische Metaphysik und ließ sie im Modus der objektiven Hypostasen funktionieren, die in der Schöpfung und nicht im modernen Gott liegen. Das trinitarische System des zweiten Averroismus wurde so zum modernen Dualismus zwischen dem realen und dem objektiven Begriff des Seins. Der postmoderne Spinoza verwandelte nach Scotus die triadische Struktur in eine duale, indem er die Objektivität im Modus *deus creans* direkt in die Natur verschiebt (*natura naturans*). Ebenso wie Scotus schaffte Spinoza Gandavus‘ objektive Produktion der Exemplare in Gott ab. Spinoza verschob in der Epoche des Todes des modernen Gottes schöpferische Kausalität in die voll objektivierte Natur. Im Unterschied zu Scotus führte dieser postmoderne Avicennist die direkte neuplatonische Emanation in die Schöpfung nach dem Vorbild der jüdischen neuplatonischen Mystiker und Davids von Dinant ein. Scotus und nach ihm Spinoza erklärten im Modus des *dativus incommodi* die Sphäre der abgeteilten göttlichen Objektivität und Realität für unnötig. Nach dem Eingreifen Spinozas hörte der anthropomorphe Gott auf, zu handeln und zu denken. Er gelangte ab dem Ende des 17. Jahrhunderts in den vegetativen Zustand des Geistes. Der metaphysisch leere Gott der *Modernorum* erfüllte dadurch in der Epoche der Mythopoetik die klassische kenotische Bestimmung des Messias als des göttlichen Dieners, wie sie im *Brief an die Philipper* gegeben ist (ἐκένωσεν, *Phil* 2:7). Homers Epos kennt diesen kenotischen Mythos der Postmoderne in Gestalt der Erzählung über den Jüngling Tithonos. Das Werk *Homerische Hymnen* beschreibt, wie die Göttin der Morgenröte Eos sich in einen Jüngling namens Tithonos verliebte (*Hymni Homerici* 5.218–247). Die Göttin Eos erbat sich bei Zeus für den Geliebten Unsterblichkeit, vergaß aber auf die Gabe der ewigen Jugend. Tithonos blieb unsterblich; aber das greisenhafte Aussehen und die Altersschwäche brachten ihn in den gleichen vegetativen Zustand wie die Seele im Hades. So weit ging Henry von Gent in der Destruktion des modernen Gottes verständlicherweise nicht, weil er die nihilistisch-kenotische Gestalt erst begründete. Gandavus projiziert in Gott avicennische Intentionen im Modus der göttlichen Potenz, welche innerhalb der Ipseität und Intimität des göttlichen Wesens objektiv alle Möglichkeiten des freien schöpferischen Willens generiert. Der nihilistische Sinn des Seienden definiert sich als objektiv gegebene Beziehung zur göttlichen Intention (*esse ad*), welche das Seiende mit der ersten Bestimmung in Form der objektiv gegebenen Identität ausstattet. Die Bestimmung des realen Seienden in dessen Aktualität ist von der göttlichen Intentionalität und verständlicherweise auch von der göttlichen Substanz getrennt. Das ontologische Statut von „*esse ad*“ ist keine als subsistentes Seiendes gegebene platonische Idee, weil in Gott keine Vielheit der platonischen Ideen-Substanzen existiert. Bonaventuras exemplarische Objektivität geht durch den Modus *esse ad* in deren seminale Gestalt in der Schöpfung über. Dieses demiurgische Szenarium übernahm Gandavus vom Olivis Konzept der intimen Kausalität des Willens (*potentia substantialis*, Kap. 5.1.2). Die objektiv in der göttlichen Essenz existierenden Exemplaria gehen in die Schöpfung nach dem Szenarium des *Liber de causis* über. Die Bestimmung der Sache im göttlichen Denken ist im Unterschied zur neuplatonischen hypostasierten Form im *Liber de causis* lediglich potenziell gegeben, weil es um die erste Bestimmung des Seienden im Modus des bloßen *esse diminutum* geht. Das göttliche und menschliche Subjekt betrachten dieses objektive *scibile* im Modus von Grossetestes intuitivem Einblick (*intellectus*). Die objektive Sicht des nicht existenten Seienden der dritten Art wiederholen alle Postmodernisten, anfangen beim ersten Cartesianer Arnauld (OBJ I, Kap. 2.4.4). Husserl vollendet diese eidetische Sicht in der von Heidegger beschriebenen Epoche des metaphysischen Nihilismus.

Die im Akt der willentlichen und intellektuellen Zuneigung zur potenziellen Schöpfung gegebene souveräne göttliche Subjektivität begründet die universelle Ähnlichkeit des Seienden im Rahmen der *analogia entis*. Die Analogie wird von der notwendigen, zwischen der aktuellen göttlichen Substanz und den potenziellen Produkten von deren Denken und Wollen gegebenen Produkten bestimmt. Dadurch entstand im modernen Gott die primäre Sphäre der exemplarisch und intentional gegebenen Beziehung von „Subjekt–Objekt“. Auf der ersten Etage der modernen Resolution des Seienden steht das absolut gegebene *obiectum*, welches in diesem spezifischen Sein des Seienden intentional von Gott selbst konzipiert wird. Die in Richtung zur Schöpfung gegebene Intentionalität hat einen exemplarischen und voll objektiven Charakter. Auf dem niederen Niveau halten die erschaffenen Sachen untereinander die reale, als kategoriale Bestimmung der Substanz nach Aristoteles determinierte Beziehung aufrecht (*relatio realis*), wozu auch die sekundäre schöpferische Aktivität des menschlichen Agenten kommt. Beide Beziehungen bilden ein ontotheologischen Ganzes der univok aufgefassten Einheit des Seienden im Modus der objektiven Analogie des Seienden der dritten Art (*analogia entis*). Dadurch ist die Grundlage einer anthropologischen Konstruktion der modernen Metaphysik, und es wird ebenfalls der Ursprungsort der Entstehung der Objektivität gefunden. Die erste Gestalt dieser Analogie konzipierte Rufus durch die mathematische Form von *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, Kap. 3.3.1). Gandavus eröffnete die *via Modernorum* in Richtung zur Ontologie und zu den modernen Wissenschaften über den Menschen, welche vom Reformationshumanisten Goclenius als anerkanntem europäischem Experten für die Erforschung der Hexerei systematisiert wird (Kap. 5.5.). Gott erhielt objektiven hypostasierten Geist und wurde zu einem modernen *individuum*. Die Erschaffung einer neuen Sphäre der intentionalen Intimität in Gott entstand nach Simplikios‘ habitueller Bestimmung der Beziehung als eines Seienden der dritten Art (πρός τι τὸ ἁπλῶς, *esse ad*). Die Sphäre der Objektivität kann in Gott nicht als weitere Substanz gegeben sein, sondern muss zu einer potenziellen schöpferischen Intention werden. Aber diese Potenz muss einen exemplarisch dauerhaften, d. h. objektiv-habituellen Charakter besitzen. Nach dem zweiten Averroismus kann die substanzielle Pluralität im Menschen, aber keineswegs in Gott gegeben sein. Die göttliche Schizophrenie hat lediglich objektiven Charakter und keinen substanziellen wie im Falle des modernen menschlichen Subjektes. Das neunte *Quodlibet* zitiert wörtlich den Schlüsselteil aus Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* in Moerbekes Übersetzung (ed. Pattin, t. I, pp. 280.85–281.90) und begründet die erste objektive Beziehung zum Seienden der in der göttlichen Intentionalität entstandenen dritten Art.

„Es gibt [im Gott] keine habituelle Bestimmung, weil sie undenkbar ist. Hier gibt es keine zu etwas anderem gegebene Andersartigkeit, wie es bei der Prädikation des Habitus im Hinblick zur Substanz ist. Die eine Kategorie unterscheidet sich von der anderen und sie haben eine andere Beziehung zueinander. Wie anders kann man in diesen kategorialen Bestimmungen die Beziehung zu einem anderen denken (*in istis ipsum 'ad aliquid' considerari*) als im Modus der Analogie (*secundum aliquam analogiam*), wie wenn wir über die Ursache sagen, dass sie dort ist, wo auch die Wirkung ist (*causas dicimus ibi et et causata*)?“ [[410]](#footnote-410)

Der Verweis auf Simplicius′ Begriff „*ad aliquid*“ (πρός τι τὸ ἁπλῶς) besagt, dass es keine Bestimmung der zweiten Substanz im Bereich der ersten Objektivität gibt. Das Argument zeigt eine grobe *apaideusía* der Modernisten. Gandavus hält die neuplatonische Bestimmung des Habitus für einen genuin aristotelischen Begriff. Habitus als Hypostase kann in Gott nicht existieren, da er absolut einfach ist. Das Zitat konzipiert in Einklang mit Simplikios den objektiven Aspekt des Seienden, welcher aus Richtung von Gott zur Schöpfung (*'ad aliquid' considerari*) gegeben ist und analogisch angelegt ist (*secundum aliquam analogiam*). Gott objektiv schafft die Dinge, indem er sie intendiert, und nicht, indem er sie wirklich erschafft als platonische Ideen. Es darf keine Vielheit des Seins in der Sphäre der einfachen göttlichen Essenz sein. Die kategorialen Bestimmungen sind nun durch Analogie gegeben, da der Primat der zweiten Substanz durch die hypostasierte Subjektivität des göttlichen Demiurgen begründet ist. Der Modus der Prädikation von Gott zur Schöpfung ist dann im intentionalen Modus „*esse ad*“gegeben. Kehren wir zum Selbstbesitzen des Willens in Olivis Terminus „*potentia substantialis*“zurück (Kap. 5.1.3). Der Wille ist als Substanz der dritten Art er selbst im intimen Akt der aktuell gegebenen Freiheit und ist somit im Hinblick auf das jede mögliche Wollen frei. Gandavus verleiht der göttlichen Intentionalität im Begriff *esse ad* laut Simplikios eine ähnliche Bedeutung, wie sie Olivi für die Intimität des freien Willens verwendete. Gott erhielt eine objektiv gegebene Intimität, in welcher sich die Potenz seines demiurgischen und exemplarisch gegebenen Willens verbirgt. Träger der objektiv intentionalen Beziehung ist die göttliche Substanz, weil man nicht in Gott die Alterität im Modus „Substanz–Akzidens“ aussagen kann. Im Fall der göttlichen Einfachheit konnte Heinrich die klassische Unterscheidung des zweiten Averroismus zwischen *potentia substantialis* und *accidentalis* nicht anwenden. Die Pluralität ist in Gott nur intentionell im Modus der reinen Potenz gegeben, so dass die substantielle Pluralität nicht in das einfache göttliche Wesen eingeht.

Im göttlichen demiurgischen Denken entstand eine intentional und lediglich potenziell gegebene Sphäre des objektiven Diakosmos. Der intentionale Gegenstand bildet eine Minimalportion des Seienden (*esse diminutum*) für jedwedes gedachte Objekt. In dieser Relation „Subjekt–Objekt“ ist jedes beabsichtigte Objekt in der göttlichen Sphäre objektiv gegeben, da die göttliche Reflexion nur durch Intentionalität bestimmt wird. Diese quasi-substanzielle Beziehung ist aus Richtung des göttlichen Subjektes im Modus *obiective*, d. h. archetypisch und exemplarisch in Richtung zur Schöpfung gegeben. Daher ist sie gänzlich universell gegeben und gilt für die Ganzheit der Schöpfung im Rahmen der neu gebildeten ontotheologischen Metaphysik. Die auf die Ganzheit des Seienden gerichtete *Vor‑blickbahn* ist nun im göttlichen Modus *esse ad* ist nun *absolute*, notwendigerweise und im Modus der reinen exemplarischen Objektivität gegeben. In einer objektiven Form des unbeweglichen Bewegers von von Aristoteles‘ Unbeweglichen Beweger oder Epikurs *deus otiosus*, beabsichtigt Gott potenziell die gesamte Schöpfung durch seinen Verstand und seinen Willen, wodurch eine archetypische Ebene der Objektivität *per prius* gegeben ist. Nach der Gründung dieses Art des objektiven Deismus, die Moderne konnte den breiten und bequemen Weg antreten, der dieses oder jenes objektive Seienden im Modus „*ad aliquid*“ erscheinen ließ. Scotus bearbeitete diese objektive „*aliquitas*“dergestalt, dass sie nicht in der göttlichen Substanz ist, und erschuf eine vollwertige Bestimmung des objektiven Seienden (Kap. 5.3.3). Der objektive Blick „*ad aliquid*“ aus der Richtung des absolut gegebenen Subjekt als *cogito* auf ein beliebiges Objekt wiederholten Descartes und Husserl nicht mehr aus Richtung Gottes, aufgrund der menschlichen Subjektivität. Die primäre objektive Ebene geht von Gott im Begriff „*exsistere*“ gemäß der oben angeführten Beziehung zwischen dem *deus creaturus* und dem *deus creans* aus. Die Objektivität manifestiert voll in der dritten Art und Weise, wie sich der anthropomorphe Gott auf die Welt bezieht. An der exemplarischen Definition des objektiven Seienden im göttlichen Denken partizipiert dann die Ganzheit der erschaffenen Seienden im Modus der seminalen Spezies. Die objektive Analogie Gottes und der Schöpfung ist dadurch gegeben, dass der objektive Aspekt der göttlichen Intentionalität dessen Essenz in Richtung zur Schöpfung analogisch widerspiegelt. Daruch wurde die objektive *resolutio* der Ganzheit des Seienden im Modus der mythologischen Analogie geschaffen, welche der lateinische Westen im Terminus *analogia entis* übernahm. Das folgende Zitat liefert den ersten objektiven *aspectus* des Seienden nach hermeneutischer Frage, „wie“ das Sein des Seienden in der Intentionalität entsteht und in die Welt ausstrahlt.

„Gott bezieht sich in der dritten Art und Weise der Beziehungen, welche die Korrespondenz betrifft (*modum relationis, qui consistit in commensurationibus*), die durch seine Essenz (*essentia sua*) in Richtung zur Schöpfung besteht. Die erschaffenen Dinge beziehen sich auf Gott, weil die göttliche Essenz durch die Definition, welche diese Essenz in ihrer Einfachheit betrifft (*ratione qua est essentia simpliciter*), das einzige Maß aller Schöpfung ist (*unica mensura omnium creaturarum*). Durch auf diese Art definierte eigene Essenz erkennt Gott die Quantität und den Grad der Essenz der erschaffenen Dinge in deren ursprünglicher Einfachheit, wie sie durch sich und aus sich gegeben sind. Diese im Modus des ihr eigenen Maßes gegebene göttliche Essenz erkennt auch klar die bestimmten Essenzen der geschaffenen Dinge nach dem Grad ihrer Bestimmtheit (*secundum gradum determinatum*). Dies ist deswegen möglich, weil die göttliche Essenz die Vollkommenheit der Dinge enthält, wie aus der folgenden Quästion ersichtlich wird.“ [[411]](#footnote-411)

Die objektive Konstruktion des Seienden wird durch die neue, durch mathematische und geometrische Abstraktion gegebene Koinonia der gattungsmäßigen Bestimmungen des Seienden sichergestellt (*in commensurationibus*). Das Zitat behauptet, dass jede reale Substanz *per se* , im Modus von Subsistenz und Insistenz (*esse in*) gegeben ist. Die *simpliciter* gegebene göttliche Substanz beinhaltet zugleich dank ihrer eigenen Einfachheit des Seins (*per se et ex se*) auch die transzendentalen neuplatonischen Bestimmungen der Umfänglichkeit und der Vollkommenheit in der objektiv gegebenen Determinierung (*quantitas essentiae creaturae secundum gradum determinatum*). Simplikios definiert beide kategorialen Bestimmungen (*relatio*, *habitudo*) als die höchsten Gattungen des Seienden außerhalb der ersten und der zweiten Substanz. Durch die Aktualisierung der neuen Gattungen entsteht eine durch unterschiedliche Bestimmung des Seins der subsistenten Form (*gradus*)gegebene Ordnung und somit auch die Determinierung dieser Form im Hinblick auf das größere oder kleinere Maß der schließlich auch materiell (*quantitas*) gegebenen Aktualität. Dank dem analogischen Vorkommen von Quantität und Qualität in der primären Sphäre der göttlichen Objektivität entsteht eine neue Art der objektiv messbaren Identität des Seienden, wobei diese neue Art von Gott zur Schöpfung im Modus der objektiven Gradualität und Quantität determiniert wird. Da jede erschaffene Substanz real existiert (*actus essendi*), „exsistiert“ sie auch objektiv in einer determinierten Beziehung zu Gott. Die Gradualität verschob sich auf der Aktualität der ersten Substanz in die reine Potenzialität des Konzeptes, was für den ersten Averroismus unannehmbar war. Die Potenz kann nicht mehr oder weniger Sein besitzen, weil sie Potenz ist und die Akzidenzien zur durch Bewegung und Veränderung determinierten aktuellen Substanz gehört. Gandavus entwarf eine ontotheologische Metaphysik, die mit objektiver göttlicher Kausalität arbeitet. Objektive Potentialitäten, die durch eine essentielle Definition gegeben sind, treten anstelle der realen ersten Substanzen. Dies ist die typische Version des *Oxfordian Fallacy*; essentielle Definition ersetzt die Prädikation der kausal wirkenden ersten Substanzen. Die Verfinsterung der ersten Substanz bewirkte, dass Gott im Modus der analogischen Univozität zum objektiven Maß der Seiendheit der Dinge wurde (*est unica mensura*). Die Moderne erzeugte um das Jahr 1285 die komplette Prädikation *ad unum* nicht mehr im Modus der mathematischen, sondern der ontotheologischen Analogie.

Die Messbarkeit Gottes und der Schöpfung im Modus der mathematischen Analogie (*in commensurationibus*) enthält den Kern der ontotheologischen Struktur der Moderne, welche Suárez in eine moderne Ontologie und Leibniz in ein mathematisches Modell der Welt umgestaltet. Das Zitat begründet eine weitere Bestimmung des existenziellen Dativs, wobei die Objektivität im Modus des *dativus mensurae* auftritt (Kap. 4). Fassen wir die Grundlagen der Ontotheologie von *Modernorum* zusammenfassen. Sie basiert auf einer spezifischen Art der Proportionalität, welche späteren Begriff von *analogia entis* bildet. Die direkt in modernen Gott gegebene substanzialisierte Beziehung „*essentia*‒*relatio*‒*intentum*“ begründet das Exemplar als neues Seiendes der dritten Art; danach, Gott kopiert es in die Schöpfung. Das Exemplar wird in göttlicher Intentionalität in mehreren Schritten geschaffen. Es bildet den intentionalen Gegenstand des göttlichen Wesens (*esse in1*) und ist habituell als objektivierte Form seines Denkens (*habitus1*) gegeben. Die Beziehung Gottes zum Exemplar ist intentionaler Natur (*relatio1*). Die erste Triad von Bestimmungen begründet das primäre „*existere*“ des Exemplars im minimalen Teil des objektiven Seins (*esse in2*). Die primäre Beziehung des Exemplars ist also im Hinblick auf die unbegrenzte Substanz (*esse ad1*) gegeben. Das objektive Exemplar tritt im Hinblick auf die künftige Schöpfung im archetypischen objektiven Sein (*esse in2*) auf und liefert das höchste Maß der exemplarischen Rationalität, welcher objektiv für die Ganzheit des Seienden außerhalb Gottes gegeben ist (*esse ad2*). Durch die schöpferische Modifikation der objektiv-exemplarischen Beziehung in der Schöpfung entstand die moderne Objektivität. Nun ist eine Replikation dieser göttlichen Objektivität in der Schöpfung möglich. Die Objektivität ist in der Schöpfung als ultimatives Maß alles Seienden in Richtung zu Gott (*relatio2*) gegeben, welcher jedes Objekt dieser Beziehung mit dem objektiv und habituell (*habitus2*) gegebenen Maß an Seiendheit ausstattet. Die neue hypostasierte Form der Beziehung (*relatio2*) ist objektiv auf dem Niveau gegeben (*esse ad2*) und manifestiert sich durch die begrenzte und kontingente reale Substanz (*esse in3*). Der Illuminat hat dank dem erworbenen Intellekt und der Erleuchtung von Gott die substanzielle Form der *anima intellectiva* (*habitus3*). Dank seinem angeborenen Habitus erkennt der Illuminat die objektive Spezies in deren objektivem Habitus (*habitus2*), welcher auch in den kontingenten ersten Substanzen gegeben ist (*esse in3*). Diese objektive Beziehung wird auf dem niederen Niveau der empirischen *scientia* (*esse ad3*) mit Hilfe der aristotelischen Abstraktion aus den Sinnen im Modus *quoad nos* (*relatio3*). Aber der philosophisch tüchtige Illuminat braucht diesen empirischen Umweg nicht und betrachtet die exemplarische Rationalität in deren eidetischer, direkt von Gott gegebenen hypostasierter Form (*relatio2*, *esse in2, esse ad2*). Diese Vision des objektiven himmlischen Jerusalems wird durch die Übereinstimmung der hypostasierten Essenzen, Habiti und Beziehungen sichergestellt und im Hinblick auf Rufus‘ Wahrheit als Assimilierung (*coaequatio*) gegeben. Beide Ebenen der exemplarischen und seminalen Objektivität werden in Jamblichos‘ Modus „Unbegrenzt“ versus „Begrenzt“ gestellt, welchen Gandavus zur modernen Gestalt bearbeitete. Im Gegensatz zum Neuplatonismus bildet die archetypische Sphäre der Exemplare nur einen Bestandteil der göttlichen Intentionen und nicht der eigenen geschaffenen und real existierenden Substanzen.[[412]](#footnote-412) Die Objektivität der Universalien aller Art ist dadurch gegeben, dass sie in der göttlichen Intentionalität als reine Möglichkeit und nicht als geschaffene Entität existieren (*qua numquam futura erant in existentia*). Die gesamte Schöpfung nimmt dann an diesem Dasein teil, das durch objektiv exemplarische und objektiv zukunftsträchtige göttliche Intetionen gegeben ist.

Die objektive Struktur der modernen Ontotheologie wurde als Netz gegenseitiger Beziehungen etabliert, die in der Schöpfung als Beispiele und in Gott und im Menschen als objektive Intentionen gegeben sind. Die Analogie funktioniert im Modell der metaphysischen und mathematischen Abstraktion, weil die Exemplarität auch die Beziehungen des Maßes, des Grades und der Quantität betrifft. Die Kategorie der Beziehung, welche im hypostasierten Modus *esse ad* von Simplikios übernommen wurde, erhält in der ersten Form der objektiven *resolutio* des Seienden aus zwei Gründen eine grundsätzliche Bedeutung. Erstens: Auf dem Niveau der göttlichen Intentionalität gibt dem Seienden die erste Dosis objektiver Seiendheit (*esse diminutum*). Zweitens: Die neue Metaphysik sichert durch diese habituelle und quantifizierbare Beziehung die analogische und messbare Bestimmung des Seienden, welche *per prius* für die Ganzheit der Schöpfung im Modus „*ad aliquid*“gegeben ist. Die von Aristoteles gesuchte und auf das Sein der ersten Substanz bezogene erste Philosophie verwandelte sich in eine intentional angelegte, auf die neuplatonische Essenz und auf den Sonnenintellekt bezogene Sicherheit. Die Entwicklung des *tertium ens* bezeichnete in der Moderne eine essenzielle und eidetische Auffassung der von Simplikios und Avicenna geerbten Intentionalität. Die blinde Moderne wird nach der Erlöschung der Bedeutung der ersten Substanz im Modus von *Oxfordian Fallacy* vom objektiven Sonnenmythos geführt, welcher den frommen Augustinern von den bereitwilligen Göttinnen der Rache angeboten wurde. In der von den objektiven Furien verwalteten Unterwelt leuchtet ganz verständlicherweise lediglich das objektive Simulakrum der Sonne. Die wirkliche Weisheit folgt mit Parmenides der Bahn der realen Sonne. Die frohe Wissenschaft der Illuminaten begründete die Epoche der objektiven Sonnenmythologie, die auf der Ebene der individuellen Verwirklichung der objektiven Essenzen entstand. Gandavus‘ revolutionäres *fiat*, welches *ex nihilo* den modernen Gott und die objektive Welt erschaffte, stellte das erste nihilistische *factum*, dar welches die moderne Geschichte des lateinischen Westens begründete. Durch die auf der Grundlage des hypostasierten aktiven Intellektes gegebene Intentionalität bekam das Seiende die Bedeutung lediglich aus dem Subjekt hin (Ge-Stell). Gandavus erschuf ein weiteres geschichtliches Existenzial der Donation der Objektivität (Ereignis) aus Richtung des nihilistisch verborgenen Seins (*Es gibt*) im Modus des *dativus mensurae*. Gott ist das höchste Maß der objektiven Bestimmungen des Seienden, weil darin diese Bestimmungen in unendlichem Maße und an und für sich gegeben sind. Die göttliche Essenz, welche das intentionale Exemplar begründet, bildet die erste Ebene der Beziehungen. Dessen primäres Sein ist in der göttlichen Essenz gegeben (*deus creativus*), manifestiert sich aber in der künftigen Schöpfung (*deus creaturus*). Die vom menschlichen Intellekt betrachtete zweite Ebene der Beziehungen wird durch die objektive Definition der Sache gebildet (Bonaventuras *ratio seminalis*), welche sich analogisch in der realen erschaffenen Sache widerspiegelt (*deus creans*). Beide Ebenen erschaffen das komplette Dreierglied der neuen, *modo geometrico* aufgefassten Metaphysik. Die Ratio Gottes und der Schöpfung manifestiert sich in der Zentralfunktion des Exemplars, welche das universelle und univoke *medium* in der ontotheologischen Form der *demonstratio* darstellt. Der Übergang vom unbegrenzten Sein der Objektivität zum begrenzten ist dadurch gegeben, dass die göttliche in die demiurgische Intention umgeschmolzene intime Essenz eine souveräne Definition und die Definition (*ratio*) dessen darstellt, was exemplarisch intendiert ist. Daher ist diese Ratio im Modus „*ad aliquid*“ auch habituell gegeben und begründet das exemplarisch-objektive Maß der Schöpfung. Diese grundlegende göttliche Ratio funktioniert als intentionale Beziehung (*esse ad*) und wird rational im Modus der Analogie in Richtung zur Schöpfung übergeben. Dadurch entstand eine komplette ontotheologische Struktur der ersten modernen, von der Sonne des Intellektes angestrahlten Metaphysik. Henry schuf eine ausgeklügelte Konstruktion der Objektivität, welche in den avicennischen Neuplatonismus der Pariser Modernisten auch die aristotelische, nach Simplikios gegebene kategoriale Prädikation umfasste. Aristoteles und Averroës behaupten laut Henry ganz zurecht, dass in Gott als reinem essenziellem Akt nicht Anderes aktuell existieren kann.[[413]](#footnote-413) Das Objekt des Denkens in Gott (*divinum* *intellectum*) kann in Gott keine aktuelle Form-Substanz auf die Art des neuplatonischen Seienden der dritten Art sein. Das würde der göttliche Intellekt von außen bestimmen, was ausgeschlossen ist (*nihil est obiectum per se divini intellectus*). Die vorausgegangenen Zitate haben dargelegt, dass man in die erste Sphäre der abgetrennten göttlichen Essenz nichts Objektives geben kann (*primo modo nihil est obiectum per se divini intellectus*). Die erste Form der Objektivität entsteht im Akt der göttlichen Intentionalität, wobei im göttlichen Denken der intentional gedachte Gegenstand als neues Seiendes der dritten Art entsteht. Nur Gott hat in der Moderne das Recht auf eine volle Einheit der eigenen Substanz im Modus der existenziellen Ipseität. Was die paranoide Moderne als nur für ihren nicht existierenden Gott gültiges Privileg hat, das hatte der erste Averroismus Sigers für jede real existierende Person.

Der Weg zur objektiven Bestimmung des Exemplars wurde von Bonaventura und Olivi angetreten, indem sie die Minimalportion der Seiendheit durch die Form des ausgeschlossenen Dritten von der reinen Nichtigkeit trennten (*non repugnat esse*, Kap. 5.1.2). Bonaventura komponierte unter Berufung auf das *Buch der Weisheit* die mathematische Abstraktion bereits in die ontotheologische Bestimmung des Seienden als transzendentale Bestimmung der Sache durch das Maß ein (Kap. 4.1.3). Henry hält die biblische und neuplatonische Bestimmung des Seienden schon nach dem Maß für authentischen Aristotelismus, weil sie in Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* unter Berufung auf den Pythagoreer Archytas enthalten ist. Kehren wir zur mythopoetischen Wirkung der göttlichen Komödie zurück, welche durch den Übergang des archaischen und musischen Pythagoreismus zum Neuplatonismus bedingt ist. Die Furien haben sich gewiss über den neuen Akt der „Objektivität“ genannten Theaterkomödie gefreut. Das zitierte *Quodlibet* IX verändert die Reihenfolge beider Auffassungen der Abstraktion nach Kilwardbys Version von *Oxfordian Fallacy* und stellt die objektiv-metaphysische Abstraktion an die erste Stelle und die mathematische an die zweite. Jedes Seiende ist etwas rational-voluntaristisch Gewolltes von Gott, ergo wird es subjektiv und potentiell im Modus *per prius* intendiert. Diese Form der kategorialen Prädikation begründete die objektiv-exemplarische Bestimmung des Seienden. Die neue Bestimmung determiniert das minimale Maß der durch den objektiven *habitus* und die *relatio* gegebene Seiendheit als eine objektivierte *res*. Das Primat des mathematischen Dreiergliedes begründete objektive Form der Analogie im Modus *inmediate* und *per prius*. Gott wirkt real-kausal durch seinen essenziellen Willen, betrachtet aber objektiv diese Kausalität in sich selbst. Gandavus verschob die Kategorie der Beziehung bis ins göttliche Subjekt und veränderte dadurch grundsätzlich das gesamte System der Ontotheologie. Gott wurde dadurch zu einem Menschen, dass sich die undurchdringliche Sphäre der göttlichen Intimität (*esse in1*) von dessen demiurgischer Rationalität, vom Willen und der Intentionalität (*esse ad1*) trennte. Dadurch entstand im modernen Gott eine demiurgische Vielheit der Seienden der dritten Art. Der Träger dieser absoluten Seienden der dritten Art (d. i. das Subjekt) wurde zu einem Schizophrenen. Das Sterben des modernen göttlichen Individuums als nicht weiter teilbaren Trägers der objektiv-transzendenten Bedeutungen des Seienden dauerte eine gewisse Zeit, erwies sich aber geschichtlich als unausweichlich. Der moderne Gott musste objektiv-notwendigerweise zu einem Menschen werden, damit der moderne Mensch im Modus der objektiven Ontotheologie zum modernen Gott werden kann. Dank der neuen Form des mathematischen Trinoms, der *Doctor Solemnis* hinterließ der siegreichen Moderne vier Arten der objektiven Analogie des Seienden. Das folgende Zitat zeigt die erste objektive *resolutio* des Seienden im lateinischen Westen.

„Zum ersten dieser Modi, welcher im Verhältnis zur Form gegeben ist, muss gesagt werden, dass die Glieder der formalen Beziehung die Form im Modus der Ähnlichkeit auf vier Arten und Weisen teilen können. Die erste Art und Weise ist einfach und getrennt gegeben (*simpliciter et absolute*), und die Form hat in einem Glied keine Bindung an das zweite Glied. Eine andere Art der Beziehung ist im Hinblick auf das die Form mitteilende zweite Glied gegeben, und das auf dreierlei Weise. Entweder ist die Beziehung intentional angelegt (*secundum rationem intentionis*) oder durch Imitation (*secundum rationem imitationis*) oder durch Ähnlichkeit im Rahmen der Produktion (*secundum rationem productionis*).“ [[414]](#footnote-414)

Es gibt viererlei Ähnlichkeit der Form. Die Unität der objektiv gegebenen Ähnlichkeit und der analogischen Univozität wird durch Mitteilung der objektiven Form gegebenen (*communicantia in forma*) geschafft. Die erste Ähnlichkeit hat einen gänzlich abgetrennten Charakter, weil die göttliche Essenz nicht teilbar und in keiner Form der Ähnlichkeit kommunizierbar ist (*nulla praerogativa secundum formam*). Die Essenz teilen nur Personen in der göttlichen Dreifaltigkeit im Rahmen der göttlichen Form der Kommunikation. Zwischen Gott und der Schöpfung gibt es keine Ähnlichkeit auf dem Niveau der Essenz, so dass das erste Modell der Ähnlichkeit nicht möglich ist. Diese Form der Seiendheit nehmen wir auf unserem Niveau nur indirekt wahr, durch den Einblick in die objektive Form der eidetisch gegeben reinen Seiendheit. Diese letzte Identität bezieht sich auf nichts Anderes, weil sie *absolute* gegeben ist. Die zweite Form der Gemeinschaft der Formen (*alio modo*) begründet die moderne Objektivität auf drei verschiedene Arten und Weisen. Die Beziehung ist intentional (*secundum rationem intentionis*) oder durch Imitation (*secundum rationem imitationis*) oder durch die Ähnlichkeit im Rahmen der Produktion (*secundum rationem productionis*) gegeben. Analysieren wir diese Beziehungen der bereits aufgeführten Formen des objektiven Dativs (*dativus obiectivus*, Kap. 4). Schlüsselhaft ist die Trennung des *dativus possessivus* auf die göttliche Essenz bezogenen (*esse in1*) von der Kommunikation der göttlichen Intention im Modus des *dativus auctoris (esse ad1)*. Der possessive Dativ wird im Rahmen der Objektivität dank der Abgetrenntheit der göttlichen Essenz ausgeschlossen. Ihr gehört die intime Fülle des Seins. Die Beziehung der die göttliche Essenz besitzenden Intimität ist von den übrigen drei Beziehungen getrennt, welche von der manifestierbaren göttlichen Objektivität begründet werden. Die Äußerung göttlicher Intentionen im Modus *dativus auctoris* (*esse ad1*) begründete bereits die externe Kommunikation von Exemplaren im Modus „*ad aliquid*“. Gott schafft in sich eine Potenz des Typs „etwas anderes zu sein als die Essenz“, was die Grundform des objektiven *tertium ens* ist. Auf diese Weise entsteht die Hypostase und objektive Beziehung der göttlichen Intentionalität zum göttlichen Wesen (*esse ad1*). Gandavus unterschied den auf die Essenz bezogenen *dativus possessivus* vom Akt der als *dativus auctoris* gegebenen göttlichen Intentionalität. Der moderne Gott ist der Urheber des exemplarischen Denkens, denn er hat die objektive Produktion des schöpferischen Kapitals (*creabilia*) begründet. Dieses objektive Kapital wird durch die reale Produktion der geschaffenen Welt zu einem realen Kapital. Gott von Gandavus wurde zu einem exemplarischen Kapitalisten und Investor im futuristischen Modus „*semel–semper*“*.* Das Projekt der Schöpfung der Welt ist objektiv *ex nihilo* gegeben und stellt die erste unternehmerische Absicht, welche in der Tat nihilistisch, objektiv und exemplarisch gegeben ist. Die heutigen Bankster vollenden Zeitalter des metaphysischen Nihilismus nach dem Tod dieses Simulakrums dieses objektiv wirkende *factum*, welches die metaphysische Grundlage der Moderne konstituiert.

Die Subjektivität Gottes ist gänzlich abgetrennt (*absolute*) dank seiner intim gegebenen Existenz. Die Objektivität beginnt im Modus des *dativus auctoris* in derSphäre der göttlichen intentionalen Beziehungen. Diese treten aus der Sicht der Schöpfung im Modus der Unendlichkeit und somit auch der Imitabilität gegenüber der endlichen Schöpfung (*esse ad2*) hervor. Die Sphäre der sekundären Objektivität bildet dank der göttlichen Unendlichkeit einen Bestandteil der ontotheologischen Struktur der Schöpfung als eines quantitativen Maßes und gradueller Imitabilität. Die zweifache Gestalt des Exemplars als göttlicher Intention *ad intra* und objektiven Maßes *ad extra* begründet die analogische Form der Ähnlichkeit zwischen Gott und der Schöpfung. Dadurch die Kommunikation der objektiven Idiome des modernen Gottes in den zwei Modi möglich, d. h. durch Imitation (*secundum rationem imitationis*) oder durch Ähnlichkeit im Rahmen der Produktion (*secundum rationem productionis*). Was der moderne Gott mit mythologischen Vorbildern beabsichtigt, wird vom modernen Subjekt objektiv erkannt. Aus der Sicht der Hermeneutik eröffnet sich dadurch die Frage nach der objektiven *communicatio idiomatum*, welche aus der dogmatischen Theologie in die moderne Ontotheologie übernommen wurde. Durch diese Kommunikation der objektiven Idiome entstehen zwei weitere Bestimmungen der epochalen Dative. Die Analogie der Objektivität in Gott und in der Schöpfung ist durch die Imitation (*secundum rationem imitationis)* oder durch die Ähnlichkeit im Rahmen der Produktion (*secundum rationem productionis*) begründet. Der folgende Teil der neunten Quästion (*articuli* 2–4) klären die Frage nach der oben zitierten Imitation der Exemplaria in der Schöpfung (*secundum rationem imitationis*). Die Möglichkeit der Imitation begründet nach Grad und Maß (*mensura, gradus*) das Statut des objektiven Seienden in den erschaffenen Dingen. Die Analogie zeigt auch die Art und Weise, wie das objektive *ens* zum universellen Maß alles Seienden im Modus der demiurgischen Produktion wurde (*dativus mensurae*). Die göttliche Intentionalität hat absoluten Charakter, weil diese Sphäre der Objektivität zum Grund für das Verfassen der ersten postmodernen Theodizee. Leibniz gestaltete Gandavus′ primäre Bedeutungssphäre um, die direkt in göttliches Denken gelegt war. Leibniz nahm diese Intentionalität im Modus der mathematischen Analogie auf.

„Gott ist Überlegung und Notwendigkeit, das heißt: Die notwendige Natur der Sache (*nature essentielle des choses*) insofern das Objekt seiner Überlegung, als es in den ewigen Wahrheiten enthalten ist (*en tant qu’il consiste dans des vérités éternelles*). Aber dieser Gegenstand der Überlegung ist innerlich (*cet objet est interne*) und befindet sich in der göttlichen Überlegung (*et se trouve dans l’entendement divin*). Gerade hier drinnen befindet sich (*c’est là-dedans que se trouve*) nicht nur die ursprüngliche Form des Guten (*la forme primitive du bien*), sondern auch der Ursprung des Übels (*mais encore l’origine du mal*). Gerade dieser Bereich der ewigen Wahrheit (*c’est la région des vérités éternelles*) muss an die Stelle der Materie gegeben werden (*qu’il faut mettre à la place de la matière*), sofern wir die Quelle der Dinge suchen (*la source des choses*).“ (*Théodicée I, § 20; ed. Janet, p. 97*)

Leibniz muss objektiv das Entstehen des Übels erklären (*l’origine du mal*), welches in der Sphäre des göttlichen Seins selbstverständlich nicht existiert. Doch, dieses Übel existiert bereits objektiv in Gott, weil es in intentionalen Modus des *dativus auctoris* gegeben ist. Der moderne Gott intendiert in sich jedes mögliche Gute und auch jedes mögliche Übel. Der souveräne gute Gott ist objektiv auch für das Böse in der Welt verantwortlich, weil er es frei zulässt. Dadurch verschob sich der Dualismus von Gut und Böse direkt in die in der göttlichen Intentionalität gegebene objektiv-exemplarische Sphäre der Schöpfung (*dans l’entendement divin*). Der postmoderne Gott ist essenziell gut (*dativus possessivus*), aber objektiv böse (dativus auctoris). Der objektiv schizophrene Gott von Gandavus wurde in postmoderner Auffassung von Leibniz auch zu einem moralischen Schizophrenen. Leibniz schuf eine neue Form der exemplarischen Objektivität des Guten und auch des Bösen in Gott und vollendete den Weg des modernen Nihilismus durch eine Form des ethischen Dativs (*dativus ethicus*). Die Modi der mathematischen Ähnlichkeit zeigen die ontotheologische Struktur, in welcher sich das objektive Seiende, das Gute und das Böse auf Gott als Formengeber beziehen (*dativus finalis*). Die Einheit Gottes und der Welt entstand auf der Grundlage der mathematischen Analogie, was die metaphysische Abstraktion und somit auch das eigentliche Wesen der Metaphysik aufhob. Die Seienden sind in der göttlichen Intentionalität in der Form des objektiven *scibile* gegeben, weil das Erkennen im Rahmen der mathematischen Abstraktion nicht in die Realität, sondern zum objektiven Seienden geht. Gandavus erschuf das Exemplar als objektive Version von Rufus‘ *scibile* (OBJ II, Kap. 3.3.2) und erweiterte das moderne Repertoire von Avicennas *individuum vagum* (OBJ I, Kap. 2.3.2). Durch die Umwandlung der realen Kausalität in eine objektive, im Modus der theologischen Dogmatik gegebene Essenzialität entstand das moderne *medium* der wissenschaftlichen objektiven Mythologie. Dieses kuriose Mittelglied des modernen wissenschaftlichen Urteils ersetzte Aristoteles‘ Mittelglied des Urteils, welches im Rahmen der realen Wirkung der ersten Substanzen determiniert wird. Das Erkennen erhielt bei Gandavus im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* eine gänzlich objektive Gestalt. Jedes Seiende ist habituell (d. h. objektiv-essenziell) damit ausgestattet, dass es über sich selbst (*per se*) eine Beziehung zur subjektiv gegebenen schöpferischen Intentionalität darstellt. Henry kehrt zum Anfang des Wegs der *Modernorum* zurück, also zu Grossetestes Deutung der archetypalen Eigenschaften Gottes (OBJ II, Kap. 3.1.1). Im Modus der grundlegenden primären Objektivität funktioniert die göttliche Intention in Richtung zu den Exemplaria als absolut gegebenes finales und formales Maß, welches relativ, d. h. durch göttliche intentionale Beziehung von der Schöpfung getrennt ist. Auf diesem Niveau der subjektiven Ausrichtung des göttlichen Denkens und Willens im Modus des *dativus auctoris* hin zur möglichen Erschaffbarkeit des Seienden entstand das primäre Objekt (*creabilia*). Das auf Gott bezogene Seiende vollzieht dankt diesen *a priori* gegebenen transzendentalen Eigenschaften eine analogische Imitation der originellen exemplarischen Objektivität (*in commensurationibus*). Die Mystik der Barockzeit konzentriert sich auf die Frage der göttlichen Nachfolge und Angleichung (*secundum rationem imitationis*). Diese seit dem 15. Jahrhundert in der laizistischen Spiritualität des Typs *devotio moderna* gegebene mystische *imitatio Christi* überführten Leibniz und Pascal in mathematische Gestalt. Die moderne Verehrung der Mathematik wurde nach dem Tod des objektiv konzipierten Gottes zu einer universellen Mystik des Westens.

Heinrich von Gent schuf das erste Objektivitätsschema für den *vulgus philosophicus*, das die objektive Wahrheit in einem antropologischen und dogmatischen Szenario verständlich machte. Die Realität der ersten Substanz ist nicht länger nötig für die objektive Form des Erkennens. An ihre Stelle ist die mythische Projektion des modernen Subjekts auf den modernen Gott getreten, um die Welt nach seiner Intentionalität zu erkennen. Beide moderne Subjekte wurden zu einem Aspekt der mystischen und objektiven Einbildungskraft der *Modernorum*. Nach der Abschaffung des kritischen Denkens in der Rue du Fouarre gab es fast keine aus der Realität gegebenen Imperativen mehr. Die Moderne brachte unter der Führung der objektiven Furien die volle kulturelle Hegemonie der einen natürlich und übernatürlich gegebenen Wahrheit zur Geltung. Der fromme Augustiner Gandavus kennt die Matrixwelt noch nicht, weil das Exemplar nicht unser Geschöpf ist, sondern aus den göttlichen Intentionen hervorgeht. Die Verfinsterung der ersten Substanz wird von der objektiven akademischen Verfinsterung des Verstandes ersetzt, welche sich historisch durch die epochal wirksame *damnatio memoriae* manifestiert. Die Universität war bisher als Quelle des theoretischen Wissens im Modus der *vita contemplativa* (Platonsσχολή, Aristoteles‘ βίοςθεωρητικός). Nach der Verurteilung des Jahre 1277 ist sie zum Ort der philosophischen Märchen geworden. Die Moderne setzte mit Hilfe ideologischer Beschuldigungen des Averroismus, der Theorie der zweifachen Wahrheit usw., welche im Rahmen autoritärer Eingriffe manipuliert wurden, das sophistische Wissen der *doctores Latini* durch. Die irrationalen Modernisten legten im Modus der Verkehrung ins Gegeteil ihre eigenen Sophismen auf die Figur des alttestamentlichen Sündenbocks, um die weisen Denker als dämonische Figuren aus der Universität zu vertreiben (Aristoteles, Averroës, Siger). Das Kollegium der *doctores Latinorum* vertrieb dieses dämonische Andere in die akademische Wüste (siehe *Leviticus* 16:10). Die objektiv geschriebene Historie des Streits über den sogenannten „Averroismus“ wurde von der siegreichen modernistischen Seite geschrieben. Die von den Musen geleitete archaische Hermeneutik enthüllte die geschichtliche Bedeutung des Averroismus, dessen objektive Form unter der verborgenen Führung der objektiv gebildeten Furien geschaffen wurde. Die Beschuldigung des Averroismus verdrängte aus der Geschichte des Denkens die Schule des ersten Averroismus und besonders jene brillanten Kenner des Averroës aus der Rue du Fouarre. Nach diesem objektiven Exorzismus trat auch an der Pariser Universität eine neue *intelligentia spiritualis* auf die *via Modernorum*. Dann konnten die ersten Aufklärer endlich die akademische Eroberung des objektiven gelobten Landes voller moderner *scibilia* beginnen und die ungehorsame Materie und die menschlichen Ressourcen mithilfe des ontotheologisch geheiligten Kapitalismus zähmen. Die Sophistik der einen autoritär veranlagten Wahrheit, die auf dieser Art von autoritärer Gesinnung beruhte, wurde in der nächsten Generation voll deutlich. Die neue politische Philosophie entstand an der Pariser Universität durch die politischen Streitigkeiten hinsichtlich der päpstlichen Bulle *Unam Sanctam* (Kap. 6). Dieses postmoderne Subjekt wird dann von Hegel im geschichtlich-historischen Drama des entfremdeten Bewusstseins verabsolutiert, welches im selbstreflexiven Gedächtnis des absoluten Geistes das erlösende Kapital der geschichtlich reflektierten Spezies versammelt. Der kritische MarxHegels brachte das im heilbringenden Bewusstsein des absoluten Geistes gegebenes Kapital zu Olivis kapitalistischem Subjekt des Willens zurück. Dieses Subjekt ist der wirkliche Schatz der nihilistischen Epoche des Kapitalismus und die Quelle seiner planetaren Macht. Die Restitution des ursprünglichen universellen Wertes des Exemplars bildet durch die reale und erkannte Sache eine weitere epochale *Lichtung*, diesmal für den Neuplatonismus und den Humanismus der Renaissance mit dessen aktualisiertem Kennwort *restitutio ad integrum*. Der römische Rechtsanspruch von „*restitutio in integrum*“verschob sich in der Renaissance auf den rechtlichen und textlichen Wert der Archivquellen und der biblischen Handschriften, welche die Grundlage der Wahrheit als theologischer, philosophischer oder historischer Sicherheit bildeten. Auf diese Weise wurde die Falsifizierung der Vergangenheit im Stil der Donation des Konstantin (*Constitutum Constantini*) entdeckt. Das zuerst an die Renaissance-Archive und die gegenwärtigen Datenbanken anknüpfende restituierte Wissen bildet die verlängerte Welt des modernen Subjektes im Modus von Rufus‘ *coaequatio*. Der Terminus *locus specierum* oder *thesaurus specierum* wurde zum geschichtlichen Schicksal von Moderne und Postmoderne, welche in seiner epochalen *memoria* die aktuelle erste Substanz verdrängte und sie im Modus der objektiven Archivierung durch diese oder jene Form des Informations- oder Finanzkapitals ersetzte.

## 5.3 Entstehung der objektiven Metaphysik (Duns Scotus)

Die Hauptaufgabe der Hermeneutik, die sich mit Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie beschäftigt, besteht darin, eine Antwort auf die komplizierte Frage zu finden, die sich auf den *dativus incommodi* bezieht. Wie hat die neue Metaphysik der *Modernorum* die Streitigkeiten der vorangegangenen Generationen, die die Schulen des ersten und zweiten Averroismus gründeten, gelöst oder entschärft? Bonaventura, der zum ersten Mal aktiv das moderne Menschen- und Gottesbild gestaltete, brauchte sich nicht um die Unvollkommenheiten und Widersprüche der Moderne zu kümmern. Gandavus und Scotus begannen ihre Karriere nach der Verurteilung von 1277 und mussten das widersprüchliche Welt-, Gottes- und Menschenbild verteidigen, das die ersten Modernisten den nächsten Generationen überließen. Die Exegese von Gandavus′s System hat gezeigt, dass das anthropomorphe Gottesbild als exemplarischer Objektivist eine permanente Theodizee brauchte, um zu funktionieren. Dieses Simulakrum bildete die Grundlage einer neuen Metaphysik und musste daher intellektuell lebendig bleiben. Gott wohnt intim in sich selbst; er intendiert auf subjektive Weise sein Denken und damit begründet objektiv-exemplarisch den Sinn des Seienden; dann formt er dieses objektive Seiende durch seinenen Willen um und schickt es in die Welt. Gandavus schuf das erste System der kapitalistischen Metaphysik, das auf einer mythologischen Form der Ontotheologie beruht. Gott als erster Demiurg produziert eine exemplarische Form der Objektivität im Modus „*semel–semper*“. Die objektive demiurgische Technologie verläuft zunächst im Modus der göttlichen Intentionalität, die das Reich der exemplaria (*esse ad1*) hervorbringt. Sie bilden paradigmatische *rationes seminales* in der Schöpfung (*esse ad2*). Der Mensch als sekundärer Demiurg übernimmt diese *rationes*, verwandelt sie in seine eigenen Ideen (*regula agentis creati*) und betreibt seinen eigenen kapitalistischen Diakosmos, der zu einer neuen Art von Weltreich geworden ist. Die akademischen Illuminaten an den Universitäten in Oxford und Paris erfüllten Sibylles Prophezeiung dass der große Zyklus der Zeitalter neu geboren wird (*magnus ab integro saeclorum nascitur ordo*, *Eclogue* 4.5). Die Metaphysik der *Modernorum* ging von Henrys metaphysischer Ontotheologie zu Leibniz‘ mathematischer Theodizee und dann zu Spinozas spezifischem Pantheismus und schließlich zu Nietzsches kompletten Nihilismus. Dieser Modus der Seinsvergessenheit beantwortet eine andere Grundfrage, also „wie“ das von Olivi definierte kapitalistische Seiende zum Instrument der neuzeitlichen Wissenschaftstechnik wurde (*dativus instrumenti*). Die Imitation der göttlichen Objektivität in der Schöpfung betrifft die Ära des voluntaristischen und kapitalistischen Demiurgen, dessen epochale Wirkung bereits von Bonaventura und nach ihm von Olivi im Modus des kapitalistischen *dativus instrumenti* ins Leben gerufen wurde. Der moderne Gott genauso wie sein moderner Schöpfer namens Gandavus wird von der objektiven Intentionalität im *dativus auctoris* geleitet, welche nach dem freien und vernünftigen Willen (*secundum rationem productionis*) die modernen Objekte schafft. Nach dem Tod des modernen Gottes wurde die Objektivität zu einem rein menschlichen Kapital. Der Postmoderne genügen zur Schaffung der Einheit der Welt die Mathematik und die formale Logik, was in der nihilistischen Etappe der Metaphysik vom Neopositivismus vollendet wurde, welcher die Metaphysik als unnötige Spekulation abschaffte.

Scotus hat grundlegend und endgültig in die Gigantomachie der modernen Substanz und Objektivität eingegriffen. Daher ist es notwendig, seine Rolle bei der Gestaltung des Beginns der positiven Geschichte der objektiven Metaphysik (Beginn) zu identifizieren. Scotus stellte alle grundlegenden Mängel der Moderne fest, da er alle widersprüchlichen Versuche der Hauptvertreter des zweiten Averroismus studierte. Scotus überarbeitete die vom letzten großen Repräsentanten des zweiten Averroismus vollendete ontotheologische Konstruktion, welche Gandavus zusammen mit Aegidius aktiv die Pariser Verurteilung von 1277 vorbereitet hatte. Scotus war ein franziskanischer Tertiar und diente als *sententiarius* in Oxford von etwa 1290–1300; als *baccalarius formatus* ging er nach Paris, um während der turbulenten Universitätsjahre 1302–1307 dort zu studieren und zu lehren; er wurde um 1305 Magister der Theologie. Der Oxforder Logiker und Metaphysiker war der dortigen Schule des zweiten Averroismus tributpflichtig und den Thomismus der Pariser und Oxforder Avicennisten hoch respektierte. Duns Scotus vollzog eine Revision von Henrys Ontotheologie und überführt sie in eine neue Form der Metaphysik. Als erster moderner Metaphysiker lehnte Scotus augustinische Exemplaria und neuplatonische Emanationen ab, die Avicenna wieder eingeführt hatte. Er griff die objektive Metaphysik des Gandavus auf und formte sie zur ersten Philosophie um, die auf dem von Aegidius begründeten avicennistischen Thomismus basierte. Der zweite Averroismus fand keine volle Einheit des Seienden, Scotus dafür schon. Die Frage lautet, was für einen philosophischen Preis er dafür bezahlt hatte. Die neue Einheit des Seins des Seienden beginnt bei der logischen und essenziellen Abstraktion und nicht beim Erkennen der realen ersten Substanz. Scotus ging von Avicennas auf der Auffassung des Seienden im Modus *ens inquantum ens* basierenden Metaphysik aus und setzte sie in die neue Form der kategorialen Prädikation um. Diese Form der Einheit bezieht aus Prinzip nichts real Seiendes in die objektive Einheit mit ein, weil die Form der Abstraktion als avicennischer *denudatio* rein formal und essenziell ist. Die erste Wissenschaft über das Seiende verzichtete auf die Suche der wirklichen Einheit der ersten Substanzen, und es begann deren Niedergang, welcher in der Postmoderne seine Vollendung finden sollte. Scotus hob Gandavus‘ Form der ontotheologischen Analogie des Seienden auf, weil diese auf zwei fehlerhaften Voraussetzungen fußt. Erstens: Die Analogie des Seienden steht auf der kategorialen Prädikation von Beziehung und Habitus, welche Gandavus auf die neuplatonische Weise hypostasierte. Die akzidentelle Prädikation stellt aus der Sicht der aristotelischen kategorialen Prädikation eine unzureichende Form der Einheit des Seienden dar, weil sie nur im Modus *per posterius* gegeben ist und das Sein der zweiten Substanz benötigt. Scotus‘ erster Schritt hebt daher Gandavus‘ Ontotheologie auf, welche vom fehlerhaft aufgefassten Modus der Analogie auf dem Niveau der akzidentellen Bestimmungen des Seienden ausgeht. Zweitens: Die ontotheologische Form der Analogie setzte die kategorial angelegte Ähnlichkeit des Seienden direkt in der Sphäre der göttlichen Subjektivität und verband Gott und die Schöpfung univok miteinander, im Modus „Substanz–Akzidens“. Scotus sieht unter dem Einfluss des Oxforder und Pariser Thomismus, dass in Gandavus‘ ontotheologischer Konstruktion des Seienden unausweichlich eine Form der objektiven Komitation der Formen nach Avicenna entstanden war. Das ist inakzeptabel, weil der unendliche Gott nicht durch die Emanation seines Wesens in die Welt übergehen kann, und das auch nicht in der indirekten Form der intentionalen und exemplarischen Aktivität, wie es bei Gandavus der Fall war. Scotus‘ zweiter Schritt vollzieht daher die Deduktion der Grundbedeutungen des Seienden außerhalb der göttlichen Subjektivität. Die neue Form der objektiven Deduktion folgt der Linie von Avicennas Metaphysik, welcher eine strikte aristotelische Form bekam. Moderner Gott wird aber nicht im Modus *per prius* durch die Kausalität wie im ersten Averroismus definiert, sondern durch die objektiv bestimmte Potenz des Seienden. Der Errichtung der neuen Metaphysik kommt nicht von „*esse ad*“in der göttlichen Intentionalität. Die Grundbestimmung des Seienden ist *simpliciter* gegeben, als Avicennas *ens inquantum ens*. Dadurch verschwand die Spannung zwischen der objektiven göttlichen Reflexion und seiner essenziellen Immanenz. Gandavus‘ Begriff „*sincera* *veritas*“ der frommen Ontotheologie ging in die siegreiche *veritas* der objektiven Metaphysik über.

Den ersten Schritt auf dem Weg zur neuen Metaphysik zeigen die *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* und die Schriften des Korpus *Parva logicalia* (ca. 1295). Das Korpus der logischen Schriften wurde wahrscheinlich noch in Oxford in den Jahren 1298–99 redigiert, vor dem Abgang Scotus‘ nach Paris. Dort vollendete er den Schlüsselteil der neuen Deduktion der im Rahmen der *Lectura I–II* dargebrachten Metaphysik. Die Vorlesungen aus Oxford und Paris wurden in den Korpus der Disputationen *Collationes oxonienses et parisenses* aufgenommen (ca. 1307). Sie enthalten das System der neuen Metaphysik. Die gesamte Etappe der Errichtung der neuen Metaphysik wird durch die nicht zu Ende geführte Revision des Werks *Ordinatio I–IV* sowie die posthume Redaktion der Schriften *Additiones* und *Theoremata* abgeschlossen. In beiden zuletzt erwähnten Werken legen Scotus‘ Schüler die komplette Version der *scientia transcendens* vor, welche ihr Meister während seiner Vorlesungen in Paris skizziert hatte (*Reportata Parisiensia*). Das Denken auf der Grundlage von *Oxfordian Fallacy*trat in die letzte Phase ein. Die Objektivität ging durch Scotus′ Metaphysik in die volle *veritas* über und begründete den zweiten Anfang der Metaphysik. Die neu geschaffene objektive *veritas* machte alle früheren Versuche des zweiten Averroismus obsolet. Philosophisch gesehen war diese Schule so wie so ein Irrtum). Die Moderne schämte sich seiner, da sie die Gigantomachie um die Substanz gegen den ersten Averroismus verloren hatte. Der erste Averroismus hörte jedoch nach 1277 auf zu existieren, und die Modernisten konnten so tun (und tun es immer noch), als hätte es eine solche Schule nie gegeben. Die neue Schule der lateinischen Sophisten unter Aegidius, Gandavus und Scotus begann ihr Denken *ex nihilo*, wie es eine Tradition der *via Modernorum* ist. Nach der Etablierung der objektiv gegebenen ersten Wissenschaft ging der zweite Averroismus in die Lethe über. Um den historisch wirksamen Modernismus zu schützen, der nun unter dem Einfluss völlig positivistischer und objektiver Furien stand, wurde dem ersten Averroismus der Rue du Fouarre eine *damnatio memoriae* auferlegt. Die Mächte der akademischen Rache vollendeten ihr objektives Werk, indem sie die neue Phase der göttlichen Tragikomödie des Denkens einleiteten.

### 5.3.1 Nihilismus der ersten Substanz

Scotus spielte eine entscheidende Rolle beim Übergang von der Objektivität in der Geschichtlichkeit der verborgenen *alétheia* zur positiv historisch gegebenen Wahrheit als *veritas*. Die vorausgegangenen Matrices der Objektivität haben gezeigt, dass die aristotelischen Kategorien den ursprünglichen Sinn verloren haben. Dieser war an den Unterschied zwischen der einzigartigen Existenz der ersten Substanz und der zweiten Substanz gebunden, welche das Sein der ersten Substanz universell prädiziert. Im durch die Dualität von Seele und Körper determinierten zweiten Averroismus verwandelte sich die Theorie des zweifachen Erkennens in die Theorie der zweifachen Substanz, der neuplatonischen und der aristotelischen. Scotus schaffte beide Schulen ab, indem er eine neue Synthese der Substanz im Modus des avicennistischen Aristotelismus erschuf. Das Subjekt wurde zum ausschließlichen Ort, wo die ursprüngliche *Lichtung* des Sinns des Seienden entsteht. Die als Quasi-Substanz begriffene Essenz bewirkte, dass der eigentliche Sinn der an die verschiedenen Arten des Seins der zweiten Substanz gebundenen Prädikation seit der Spätantike unklar wurde (OBJ I, Kap. 1.3). Die Schlüsselverschiebung trat in der Interpretation der aristotelischen *Kategorien* besonders mit Rücksicht auf die hyparchische Beziehung zwischen der realen ersten Substanz und der kategorial prädizierten zweiten Substanz ein (*Cat*. 2a14–15). Der einführende Teil analysierte die Entwicklung von Porphyrios‘ in der *Isagoge* gegebener unteilbarer Substanz (ἄτομος οὐσία) und deren Verwandlung beim neuplatonischen Simplikios in eine Substanz der dritten Art (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die Verdrängung der ersten Substanz bewirkte in der Schule des zweiten Averroismus eine grundsätzliche Transformation der kategorialen Prädikation. Die Umwandlung der Auslegung der *Kategorien* begann in Oxford und Paris um das Jahr 1230 und bewirkte den Niedergang der Schulen der *logica Modernorum*. Diese Schulen nahmen die toletanische Version der Metaphysik *ad mentem Averrois* an und gingen im neu eingeführten Avicennismus zur Prädikation der amphibolischen Bedeutungen *ens inquantum ens* über. Aus den modernen Logikern wurden die heutigen modernen Metaphysiker, indem sie die metaphysische Abstraktion des Kommentators abschafften, welche die *raison d’être* der aristotelischen ersten Wissenschaft über das Seiende bildet. Die metaphysische Veränderung im Begreifen von Aristoteles‘ *Kategorien* wird in der im Terminus *sufficientia praedicamentorum* belegt (Pini 2002, 185–89). Damals wurde die Struktur der Kategorien geändert. Diese Debatte betrifft bereits Scotus und dessen Vorgänger. Die Deduktion der Kategorie als höchster Gattung ging von der modernen Substanz der dritten Art zur ersten Dreiergruppe der Beziehungen (Qualität, Quantität, Beziehung). Die Mittelposition hielt die Kategorie des Habitus, und am Ende der Tabelle war der Rest der zur Gruppe der *postpraedicamenta* zusammengefassten Akzidenzien gegeben. Die gesamte Zusammenfassung der problematischen Entwicklung der Kategorien nach dem Jahr 1277 bringt Olivi im zitierten Kommentar zum zweiten Buch der *Sentenzen* dar (Kap. 5.1.1). Die Diversität der verschiedenen Bestimmungen wird lediglich von der avicennistisch aufgefassten und als höchste Gattung des Seienden gegebenen Essenz vereinheitlicht (*essentia unius generis et maxime generis generalissimi*).[[415]](#footnote-415) Der Kommentar legt dar, dass die Kategorien in der Schule der Modernisten bereits ihren ursprünglichen aristotelischen und durch die universellen Bedeutungen der zweiten Substanz an die Prädikation der hyparchischen ersten Substanz gebundenen Sinn verloren hatten. Die im Rahmen der klassischen Tabelle der zehn Kategorien (*Cat*. 1b25) gegebene kategoriale Prädikation ist für Olivi schon verworren, unklar und widersprüchlich. Das Sein der realen Substanz (*modus essendi*) und die Arten und Weisen der Prädikation haben schon nichts mehr miteinander gemeinsam. Das Sein der ersten Kategorie ist in der zweiten Welle des Modernismus nach dem Jahr 1280 als Minimalportion der Seiendheit gegeben (*esse diminutum, indeterminatum, vagum*). Die minimale Seiendheit der Sache darf nicht unsinnig oder logisch kontradiktorisch sein. Die Kategorie des minimalen Seins erfüllt die von Gandavus festgelegte Grundbedingung der Identität, dass das Individuum nichts Anderes mehr sein kann (*tantum haec*, Kap. 5.2.1). Die objektive Substanz entstand im Prozess der doppelten Negation (*duplex negatio*) und erfüllte die moderne Grundbedingung der Seiendheit, weil sie eine eigene Identität besitzt, welche dem Gesetz über das ausgeschlossene Dritte nicht widerspricht. Die so aufgefasste Essenz als Minimalportion der Identität funktioniert anschließend als Substanz *sui generis*, deren übergreifenden Bestimmungen entweder parallel mit den kategorialen Modi des Seins der ersten Substanz oder außerhalb der Kategorien im Modus der transzendentalen Bestimmungen des Seienden existieren. Die Moderne integrierte die universellen Eigenschaften der Essenz in das System der augustinisch-avicennischen Ontotheologie zusammen mit der toledischen Auslegung von Aristoteles‘ Metaphysik *ad mentem Averrois*. Die hyparchisch in der realen ersten Substanz gegebenen Bedeutungen hatten nicht länger den Charakter einer Imposition und wurden aufgrund des Subjektes durch die Supposition der Bedeutungen ersetzt. Der Ort der Transformation der logischen Sophisten in moderne Metaphysiker des Typs *sophistae Latini* war in den Jahren 1230–40 die Schule um Philipp den Kanzler und die ersten franziskanischen Magister in Paris. In dieser Schule begann der im Werk *Summa Duacensis* gegebene zweite Averroismus (OBJ II, Kap. 2.2.2). Wir haben die Verschiebung der kategorialen Bedeutung von der Imposition zur reinen Supposition der immanenten Bedeutung an Hand des Beispiels von John Pagus (OBJ II, Kap. 3.1.1) kommentiert. Nach dem Jahr 1255 stehen die logische Schule in Oxford und Bonaventuras Schule in Paris gegen Bacon, Siger, Albert und Aquin. Die Versuche des ersten Averroismus um das Ausbremsen dieser wahnsinnigen (Bacon) oder des lächerlichen (Albert) Entwicklung des lateinischen Westens hatten lediglich aufschiebende Wirkung. Die erste moderne Interpretation der *Kategorien* wurde von Petrus Hispanus in den Werken *Summulae logicales* und *Syncategoreumata* in die analytische Philosophie überführt. Deren Repräsentanten in Oxford waren der oben zitierte William Sherwood (OBJ II, Kap. 3.4.3) und weiter Simon Faversham (†1306) und Radulphus Brito (†1320). Diese Schule der Modernisten stand gegen die Schule der Modisten aus dem ersten Averroismus, und der entscheidende Konflikt grassierte an der Pariser Universität in den Jahren 1270–77. Die Krise wurde von Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* verstärkt, welcher von William Moerbeke im Jahre 1266 ins lateinische übersetzt wurde. Die Interpretation dieses Kommentars ermöglichte die Einführung des objektiven Avicennismus in die Metaphysik der *via Modernorum*, was die Auslegung von Gandavus‘ augustinischer Ontotheologie zeigte. Seine Lehre legte die erste Version der objektiven Metaphysik vor.

Die Eintrübung der durch die reale erste Substanz determinierte hyparchischen Prädikation rief notwendigerweise eine weitere Krise in der Interpretation der *Kategorien* hervor. Die Attribute der Qualität, der Quantität bzw. der Beziehung und des Habitus begannen sogar auf dem Niveau der hyparchischen ersten Substanz prädiziert zu werden. Aus den akzidentellen Beziehungen wurden die universellen Bestimmungen des Seienden. Der Übergang vom metaphysischen Dativ zum objektiven bewirkte auch eine grundsätzliche Veränderung in der Position der universellen Spezies, welche bereits im Neuplatonismus die Funktion der atomaren Substanz übernommen hatten. Diese Substanz-Spezies wurde zu einem objektiven Seienden durch die hypostasierte Kausalität, was die sophistische Interpretation der *Zweiten Analytik* im Modus *Oxfordian Fallacy* seit dem Jahr 1230 einrichtete. Die analytische Philosophie wurde zur Metaphysik und vollzog die moderne *Aufhebung* der ehemaligen Schulen der Porretaner und der *Nominales*. Diese Schulen gingen in Oxford und Paris zu der neu gebildeten analytischen Metaphysik über, siehe die von Alvernus kritisierten *Grammatici* (OBJ II, Kap. 2.3.1). Rufus führte in die analytische Philosophie auch den universellen Hylemorphismus ein und machte aus der analytischen Interpretation der *Zweiten Analytik* eine neue erste Wissenschaft über das objektive Seiende. Aber sein Versuch um die Modernisierung des Aristoteles scheiterte damals, weil das kritische Denken die Pariser Universität bis zum Jahre 1250 fest beherrschte. Rufus trieb die – jedoch außerhalb von dessen Pantheismus gegebene – Version des objektiven Aristotelismus nach David von Dinant voran. Die die Metaphysik nach dem Kommentator interpretierende Gründungsgeneration der Pariser Universität konnte die häretische Lehre der *sequaces Aristotelis* nicht tolerieren. Die Leiter der Universität, wie Alvernus, ergriffen ähnliche Maßnahmen wie Averroes, der sich gegen den Neuplatonismus von Avicenna engagierte. Averroës verbesserte die philosophisch unzureichende Kritik der Modernisten, welche Al-Ghazālī ausgearbeitet hatte. Christliche Gelehrte an der Universität von Paris beurteilten die Kontroversen klug, wie Ibn Rushd und Al-Ghazālī in der Falsafa. Für sie alle waren der Zerfall der Person und der Tod Gottes im westlichen Denken ein zu hoher Preis für die Predigt moderner Sophismen. Der wichtigste Zeuge für die Umwandlung der kategorischen Prädikation in eine wesentliche Metaphysik war Heinrich von Gent. Er führte die Prädikation, die auf der Intentionalität des Subjekts beruht, als gleichwertigen Ersatz für die kategorische Prädikation ein. Die Hermeneutik beschrieb dessen Deduktion der Bedeutung der Substanz auf die Essenz durch den Terminus „*res dicta a reor reris*“ (Kap. 5.2.1). Aus der ursprünglich akzidentellen Bestimmung von Beziehung und Habitus entstand eine substanzielle Prädikation der Beziehung und der Minimalessenz aus Richtung von Gott und in Richtung hin zu Gott. Die Hermeneutik erforschte die auf der amphibolischen Deduktion des objektiven Sinns des Seienden (*esse ad*) basierende neue Auffassung der *relatio* und des *habitus* aus Richtung Gottes hin zum Exemplar (Kap. 5.2.3). Rufen wir uns die zwei Thesen von *Oxfordian Fallacy* in Erinnerung, welche ab dem Jahr 1280 die mythopoetische Produktion des modernen Seienden lenken. Rufus führte eine absolute Supposition des Sinns des Seienden vom Subjekt aus ein (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*; OBJ II, Kap. 3.3.1). Die im Modus der absoluten demiurgischen Intentionalität gegebene Supposition verdrängte die Imposition der univoken kategorialen Bedeutung, welche im Aristotelismus die Kausalität der ersten Substanz wissenschaftlich manifestiert. Der *Erfurter Anonyme* behauptet auf der Grundlage von Rufus‘ Innovation, dass das Sein des hypostasierten Sonnenintellektes die primäre Produktion des Sinns des Seienden außerhalb der ersten Substanz sichert (*quaestio quid est intellectus non supponit quaestionem si est res*; OBJ II, kap. 3.4.3). Neue Metaphysik der Chimäre brachte den objektiven Typus des Sonnenmythos hervor, der den Sinn des Kosmos nur vom erleuchteten Subjekt aus bestimmt. Die Bestimmung durch erste Substanzen wurde zum Sonderfall der kontingenten Bestimmung, die aus ewigen Essenzen abgeleitet werden kann. Sie sind im göttlichen Denken objektiv und exemplarisch gegeben. Dieses exemplarische Denken wird metaphysisch und psychologisch vom zuständigen Illuminaten im Modus der unfehlbaren logischen Deduktion erkannt. Dadurch entstanden zwei Bestimmungen des Seienden, nämlich die substanziell-kategoriale und die essenziell-objektive. Sie verliefen parallel nebeneinander, was der klassische Aristotelismus für wahnsinnig hielt. Der moderne Gott und das moderne Subjekt deduzieren in ihrem Denken dauerhaft die Kollektion der Simulakren auf der Grundlage der zweifachen kapitalistischen und heute virtuellen Produktion (*regula agentis in/creati*). Diese paranoide Deduktion des Sinns des Seienden aus dem schizophrenen, bei Olivi schon in drei Substanzen zerteilten Subjekt stellte das letzte Gedankenprodukt des zweiten Averroismus dar. Die Produktion des modernen Sinns des Seienden wird von zwei apokalyptischen Subjekten gelenkt, die den letzten Sinn der Dinge offenbaren. Glücklicherweise existierten diese mythologischen Wesen nur objektiv und beide sind heute bereits tot. In der heutigen nihilistischen Version der Moderne regieren nur noch Furien aus der Unterwelt die Welt durch ihre korporativ fähigen Agenten, die in der platonischen Höhle des objektiven Geistes hausen. Gandavus bemühte sich vergeblich um eine Schlichtung der Streitigkeiten aus der Position des Haupttheologen an der Pariser Universität. Durch die Vertreibung der kritischen Philosophen im Jahre 1277 erlosch deren Denken jedoch nicht augenblicklich, weil es um eine ganze Schule von an der hiesigen Alma Mater seit Blunds Interpretation von *De anima* (1200) wirkenden Magistern ging. Die von Rufus gegründete Oxforder *intelligentia spiritualis* gelangte beim frommen Illuminaten Henry an das Ende des siegreichen akademischen Weges, weil der *Doctor Solemnis* irgendwann nach dem Jahre 1277 zum Magister Regens der theologischen Fakultät erkürt wurde. Durch den kompletten Sieg der Moderne am Neubeginn der Metaphysik begann die reale Geschichte des Endes der Pariser Universität. Zum Niedergang der ersten christlichen Universität wurde sie vom metaphysischen Nihilismus gelenkt, welcher die Grundrichtung der *via Modernorum* in die frohe Wissenschaft der Aufklärung bestimmte.

Die Moderne verfügte um das Jahr 1290 über keine klare metaphysische Deduktion der Theologie als Wissenschaft. Sie schuf eine Kollekte mythopoetischer und biblischer Behauptungen, welche mit dem augustinischen Avicennismus verbunden sind. Das war für die vom Avicennismus der Oxforder *Summa theologiae* beeinflussten metaphysischen Logiker nicht tragbar (OBJ II, Kap. 3.1.3). Die Nachfolger der *Summa theologiae* schlossen sich dem Averroismus des Aquin an, der als offizieller Thomismus weitergegeben wurde. Scotus machte sich auf den Weg nach Paris mit der Überzeugung, dass der Streit beider oben zitierten Paradigmen im Rahmen der modernen Gigantomachie um die Substanz beendet werden müsse. Der Oxforder *Doctor Subtilis* setzte dem Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus gemäß dem klassischen sophistischen Muster ein Ende. Er begründete die siegreiche Metaphysik außerhalb der Schule des ersten und des zweiten Averroismus. Die Verschiebung zum metaphysischen Nihilismus ist in Scotus‘ frühem Kommentar zur *Isagoge* belegt. Die ursprüngliche Differenz zwischen der Realität und deren kategorialer Signifikation verschwand. Der metaphysische Dativ ist komplett zum *dativus obiectivus* geworden. Die Prädikation betrifft die atomare Substanz als *per se* existierend und im Hinblick auf die genauso reale Akzidenz gegeben (*hoc de accidente reali*).[[416]](#footnote-416) Die im Modus *impositio prima* gegebene Prädikation der metaphysischen Substanz als eines Seienden der dritten Art trennte sich vom logischen Statut der nominalen Substanz. Diese Substanz funktioniert als formales Subjekt der lediglich im logischen Modus gegebenen Prädikation (*impositio secunda*). Die Prädikation der zweiten Substanz teilte sich in die logische Abstraktion der analytischen Porretaner und in die metaphysische essenzielle Prädikation nach Avicenna. Die kategoriale Prädikation ging in die Logik über, und somit wurde die Verfinsterung der ersten Substanz vollendet. Im neuen Schema der ersten und zweiten Substanz bleibt kein Platz für die Imposition der Bedeutung aus der Realität. Scotus‘ Kommentar zu Aristoteles‘ *Kategorien,* welcher wohl zur selben Zeit geschrieben wurde wie der Kommentar zur *Isagoge*, nimmt das Statut der kategorialen Prädikation nach Avicenna. Das Sein des Seienden ist nicht mehr *per prius* auf die Substanz und *per posterius* auf deren kategoriale Bedeutung bezogen. Schauen wir uns die Grundhaltung in Scotus‘ Metaphysik zur kategorialen Prädikation an, welche bis zum Ende seiner denkerischen Karriere unverändert blieb.

„Zur Frage der zehn Kategorien gilt, dass sie auf zweierlei Art beurteilt werden können. Zunächst aus der Sicht dessen, inwieweit sie seiend sind. Weiter werden aus der Sicht ihrer Definitionen genommen, und das dergestalt, dass ihnen Eigenschaften zugestellt werden, deren Ursache im Intellekt gegeben ist. Der Metaphysiker behandelt die Kategorie lediglich im ersten Modus, weil deren primärer Träger das Seiende als Seiendes ist (*subiectum enim eius primum est ens in quantum ens*).“ [[417]](#footnote-417)

Der Sinn der kategorialen Bestimmung verschob sich aus dem Bereich des metaphysischen Dativs in den Bereich der logischen Abstraktion (*in quantum considerantur a ratione*). Aristoteles‘ Bestimmung der kategorialen Prädikation aus dem hyparchischen Sein der ersten Substanz verschwand vollends. Die neue Metaphysik übernahm als Grundlage der Prädikation lediglich das Sein des Seienden in Avicennas universellem Modus des Seienden als Seiendes (*ens inquantum ens*). Die Einführung der avicennistischen Metaphysik bedeutet, dass die Kausalität für die kategoriale Prädikation nicht von der erkannten ersten Substanz, sondern vom erkennenden Intellekt kommt (*proprietas causata ab intellectu*). Einzig in diesem Modus des Seins der Substanz als des ersten Prinzips des Erkennens ist das Seiende primär a *per se* gegeben, so dass eine andere Substanz keinen Anspruch auf das Primat hat. Die Zerstörung der klassischen Metaphysik und der kritischen Wissenschaft beruht auf der Tatsache, dass die Kausalität als Grundlage der Erkenntnis nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus dem erkennenden Intellekt stammt. Das war die ausdrückliche Aussage des *Erfurter Anonymen* (*quod est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Die kategoriale Prädikation erhielt lediglich das logische Statut der Attribution der Eigenschaften auf ein nominal bestimmtes Subjekt. Deshalb das Werk *Kategorien* verlor für Scotus die metaphysische Bedeutung. Die kategoriale Prädikation wird durch die Belichtung des Seienden von hinten aus Richtung der avicennischen Essenz bestimmt, was die moderne Metaphysik charakterisiert. Scotus folgt im Hinblick auf die Konstituierung der ersten Wissenschaft über das Seiende Alexanders Kommentar zu *Met*. 1004a2‒3 (καθ' αὑτὸ ὂν ἡ οὐσία; *Alexandri in Met. IV*, 250.23), welcher formal mit seiner Interpretation übereinstimmt. Es existieren so viele Arten der Philosophie, wie viele Arten von Substanzen es gibt. Das ist klassische Position von Aristoteles′ *Metaphysik* als Ausgangspunkt für die Untersuchung der ersten Wissenschaft. Aber der Oxforder Modernist verlässt Alexander und Aristoteles in der als *intentum* von Aristoteles‘ erster Wissenschaft gegebenen Schlüsselfrage, weil er das erste Sein nach Avicenna definiert.

Dann muss man die erste Substanz definieren, welche die Grundlage der neuen Metaphysik bilden soll. Die erste Wissenschaft muss den Begriff des Seienden als des ersten Prinzips des Denkens beinhalten. Scotus‘ Auffassung der Metaphysik nahm grundsätzlich einen anderen Weg als die Auffassung der ersten Wissenschaft über die real existierende erste Substanz nach Aristoteles und Averroës. Der *Doctor Subtilis* hält die durch die Imposition von der realen ersten Substanz gegebene kategoriale Prädikation für ein prinzipielles Defizit der vorausgegangenen Metaphysik. Der Sinn des Seins, der von der ersten hyparchischen Substanz auf die universell erklärte zweite Substanz übertragen wird, stellt nur eine akzidentelle Bestimmung des Seins dar. Es kann keine Metaphysik geben, die auf akzidentellen Bestimmungen beruht. Scotus′ Weg zu einer neuen Metaphysik beginnt mit der Skepsis gegenüber der kategorialen Einheit des Seins, die durch die zweite Substanz (*ens incomplexum* bei Scotus) prädiziert wird. Aristoteles′ Prädikation wird durch den metaphysischen Dativ bestimmt, der die Gabe des Sinnes im Hinblick auf die hyparchischen ersten Substanzen (*ens complexum* der klassischen Metaphysik) folgt. Auch hier ist die *Oxfordian Fallacy* im Spiel, als die erste Trias der Erkenntnisprinzipien durch die zweite Trias ersetzt wurde. Das Prinzip „*ex inmediatis*“ erhielt einen intellektualistischen Status, der alle Überlieferungen der früheren Metaphysik in Frage stellte. Die Vertreter des zweiten Averroismus in der Zeit von 1280–90 (Aquasparta, Gandavus) wagten es nicht, es in vollem Umfang zu bestreiten, wie es Scotus tat. Dieser logische Absolutist kann nun eine Metaphysik der Schimäre völlig *ex nihilo* aufbauen. Scotus sieht den grundlegenden Mangel des ersten Averroismus in der Aufspaltung der doppelten kategorialen Bedeutung des Seienden, die durch metaphysische Imposition und logische Supposition bestimmt wird. Seine Form der Sophisterei besteht darin, dass die hyparchische Substitution ein bloßes „*ens incomplexum*“ ist, das nur als Akzidenz in Bezug auf die absolute Supposition des Seienden im Modus *ens inquantum ens* gegeben ist. Der Kommentar nimmt die Kategorien im Rahmen der univoken logischen Prädikation, welche außerhalb der Realität und nur im Denken gegeben ist. Solech Einstellung völlig entspricht der Auslegung in der analytischen Schule der Logiker in Oxford. Die aristotelische zweite Substanz und die an sie anknüpfende kategoriale Prädikation kann die erforderte metaphysische Einheit des Seienden nicht erzeugen.

„Diese zehn Kategorien bilden die Grundlage der einen Wissenschaft über die Realität, also der Metaphysik, einzig in dem Maße, wie in ihr die primäre Einheit enthalten ist, zu welcher sich alles Andere prädiziert, wie es im vierten Buch der *Metaphysik* [*Met*. 1003b17‒19] gesagt wird. Wenn wir die Kategorien unter dem Gesichtspunkt ihrer Definition beurteilen, dann enthalten sie nichts, worauf sie sich beziehen (*nullum est ad quod attribuantur*). Wie können sie ein Subjekt der ersten Wissenschaft sein?“ [[418]](#footnote-418)

Der Nihilismus der Moderne ist offensichtlich, denn Scotus hat die kategorische Prädikation radikal zerstört. Dem Zitat zufolge bezieht sich die kategorische Prädikation auf den Primat der logischen Definition (*in quantum considerantur a ratione*). Daher können sie die ursprüngliche Einheit des Seins in ihrer aristotelischen Form nicht gewährleisten. Die aristotelischen Kategorien beziehen sich auf die Wirklichkeit, was ihr *peccatum originale* in der Perspektive der modernen Illuminaten ausmacht. Die aristotelischen Kategorien haben keine Beziehung zum ursprünglichen Sein des Seienden (*nullum est ad quod attribuantur*). Die kategoriale Attribution geht nicht zur letzten Ebene des im Modus der metaphysischen Einheit gegebenen Seins und sichert daher nicht das einheitliche Subjekt der metaphysischen Prädikation (*unum subiectum*). Avicennas Definition der Metaphysik dient im Modus des Seienden als Seiendes als grundlegender Referenzpunkt des Sinns des Seienden (*unum primum ad quod alia attribuantur*). Die Einführung von Avicennas Metaphysik antwortet auf Aristoteles‘ Definition der gesuchten Wissenschaft über die erste Substanz, wobei das Denken die ursprünglichen Prinzipien und die Ursachen des Seins des Seienden findet (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον, *Met*. 1003b18‒19). Die Devalvation der Kategorien in logische Entitäten hob den metaphysischen Unterschied zwischen Substanz und Akzidens auf. In einer logischen Eindeutigkeit, die nur nominell gegeben ist, ist diese Unterscheidung unnötig. Es ist möglich, absolut alles und logisch auf genau dieselbe Weise zu denken. Das nominale Akzidens im Denken und das kategoriale Akzidens auf der zweiten Substanz haben laut Scotus lediglich einen logischen Status. Die zweite Substanz und deren Akzidenzien werden gänzlich univok prädiziert, was das Beispiel der Weiße zeigt. Aus der Sicht des Logikers existiert nur der kontingent gegebene Unterschied zwischen „*album*“als selbstständigem Prädikat und „*album ut concernens*“, was das Prädikat ist, welches das reale Seins an der Substanz indiziert.[[419]](#footnote-419) Zwischen der Weiße der nicht existenten Chimäre und der Weiße des existenten weißen Autos besteht nur ein formaler Unterschied, welche durch unterschiedliche Auffassung der Prädikation gegeben ist (*modum oppositum*). Scotus betrachtet das Akzidens als eine Quasi-Substanz, die den Status einer Essenz erhalten hat und in einem mythologischen Modus *per se* zu existieren begonnen hat. Das Erkennen im Rahmen der auf die Logik reduzierten kategorialen Prädikation betrifft nicht die Realität, weil sie mit den hypostasierten Eigenschaften außerhalb von deren substanziellem Träger arbeitet, was von den Porretanern in die westliche Metaphysik eingeführt worden war (OBJ II, Kap. 1.4). Deshalb bewertet Scotus Gandavus‘ Vorgehensweise der Prädikation der minimalen Seiendheit kritisch (*esse diminutum*), die er in die Gruppe der rein logischen Aussagen einordnet. Der formale Ansatz der Logik erzeugt jede beliebige Bedeutung; dies schafft eine völlig kontingente Bedeutung jeder Essenz, zum Beispiel die Bedeutung einer Chimäre. Die Kategorien innerhalb der logischen Prädikation erfüllen nicht die primäre Aufgabe einer Bedeutung, die den realen Dingen entnommen ist. Nach Scotus hat die essentialistische Prädikation keine Bedeutung in sich selbst. Daher muss sie auf logische Sätze reduziert werden, die die Grundlage der kategorialen Prädikation bilden. Die ontotheologische Essenz von Gandavus ist nutzlos, weil sie nicht das metaphysische Subjekt der neuen Kategorienlehre ausmacht. Die Essenz hat keine eigene Existenz, die ohnehin durch mythologische Zumutung als „*esse ad*“ durch den modernen Gott konstituiert wurde. Das ursprüngliche Subjekt der Metaphysik ist die avicenistische Konzeption des reinen Seins als *esse diminutum*, das durch die transzendentale Logik, die zur neuen Metaphysik wurde, ausgesagt wird. Die Überführung der kategorialen Bedeutung in eine logische Äquivozität wurde um das Jahr 1290 in den Schulen der *Modernorum* zu einem allgemein anerkannten Faktum. Eine solche logische Abstraktion reicht nach Scotus nicht aus, weil sie nicht den Gegenstand der „aristotelischen“ Metaphysik ausmacht. Die logische Supposition ist nicht die metaphysische Imposition des Seins im Modus des „*inquantum ens*“. Scotus löste sich damit definitiv von der Schule des zweiten Averroismus.

Scotus′ *scientia transcendens* gab die Prädikation nach den *Kategorien* auf und schaffte damit die Grundlage der klassischen Metaphysik ab. Die Bindung der kategorialen Prädikation an die in den *Kategorien* verteidigte aristotelische erste Substanz wird aus zwei Gründen aufgehoben. Erstens: Der oben angeführte moderne Status der logischen kategorialen Prädikation garantiert nicht die volle Einheit des Seienden. In der logischen Prädikation gibt es als Subjekt nur der im Denken gegebene intentionale Gegenstand. Er kann keine metaphysische univoke Definition auf dem Niveau der Gattung erschaffen. Das ist ein fataler Fehler, welcher bei Gandavus zu einem fehlerhaften Aufbau der ersten Wissenschaft über das Seiende führte. Zweitens: Die logische Prädikation geht vom Intellekt zum Ding, was aus der Sicht der Metaphysik lediglich ein akzidentelles Erkennen der *ad hoc* gegebenen Realität erzeugt. Aristoteles sagt, dass in den Akzidenzien keine Wissenschaft möglich sei (*Met*. 1026b24). Beide Gründe betrachten das aristotelische Statut der kategorialen Prädikation als unzureichenden Weg zur Metaphysik. Beide Einwände gegen die kategorial aufgefasste Logik haben laut Scotus einen grundsätzlichen Charakter und verunmöglichen die Einordnung der aristotelischen Kategorien in den Aufbau der Metaphysik als erster Wissenschaft über das Seiende. Gegenstand der Metaphysik ist nicht die Übertragung von Bedeutung von der ersten Substanz auf die zweite im Modus des metaphysischen Dativs (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Scotus braucht die Wirklichkeit nicht als Grundlage der neuen Metaphysik. Das Sein in seiner reinen Form steht bei Avicenna permanent vor seinem erleuchteten Intellekt, weil es im Modus *ens inquantum ens* existiert. Die Schule der *Grammatici* und der *sophistae Latini* schaffte die Metaphysik ab, indem sie sie durch formale „Logik des Antichristen“ ersetzten. In diese analytische Abstraktion setzten die gelehrten Sophisten sowohl die kategoriale Prädikation. Die Ablehnung der metaphysischen Gültigkeit der modernen Logik bedeutete für Scotus nicht, dass die moderne Metaphysik ursprüngliche Grundlage der kategorialen Prädikation übernimmt, welche in der von Boethius und Abelard präsentierten *logica Vetus* gegeben war. Die Schrift *Kategorien* löste die metaphysische Einheit auf der Grundlage der hyparchischen Imposition von der ersten Substanz und die universelle Supposition von der zweiten Substanz (OBJ I, Kap. 1.3). Scotus lehnt ab, die kategorische Prädikation auf bloße logische Übung zu reduzieren, da sie nicht den von der Metaphysik angestrebten einheitlichen Sinn des Seins erreichen kann. Er zitiert den aristotelischen Boethius zur Untermauerung seiner Position (*logica est de secundis intentionibus applicatis primis*; ibid, q. 1, no. 6; OPh I, 250.2‒3). Die Berufung auf Boethius ist absolut sophistisch. Kein klassischer Aristoteliker hätte die Degradierung der kategorialen Prädikation zu einer bloßen logischen Übung zugelassen. Die metaphysische Prädikation würde die Übereinstimmung eines angemessenen Denkens und einer wirklichen ersten Substanz verlieren. Scotus kann nicht dem Weg der aristotelischen Metaphysik folgen, der durch Averroes′ Definition der „Substanz *qua* Substanz“ vorgegeben ist. In Einklang mit Avicennas Metaphysik betrachtet er die kategoriale Prädikation auf der Ebene der Substanz als eine unzureichende Form der univoken Einheit (*Avicenna dicit: qui dicit ens, non dicit substantiam nec accidens*).[[420]](#footnote-420) Die Determinierung der Metaphysik kann nach Scotus weder vom Intellekt allein noch von kontingenten ersten Substanzen ausgehen. Scotus musste eine neue Einheit des Seins des Seins jenseits der kategorialen Prädikation finden. Sie hatte die metaphysische Bedeutung verloren, die sie im ersten Averroismus hatte. Der neue Weg zur Definition der ersten Wissenschaft ist lediglich im Hinblick auf die avicennische erste Substanz als *scibile* gegeben, welche im reinen Einblick des Seienden als des Seienden gegeben ist. Scotus integrierte die aristotelische Metaphysik die amphibole Prädikation Avicennas und lehnte die von der Aktualität der ersten Substanz gegebene „Meta-Physik“ ab, welche vom ersten Averroismus verteidigt wurde.

Neue Interpretation der Schrift *Kategorien* kodifizierte eine neue Differenz zwischen der formalen Logik und der Metaphysik, welche auf das grundsätzlich veränderte Statut der Kategorien hinweist. Dieses ist in den vorigen Matrices angeführt worden. Die von Elias eingeführte amphibole kategoriale Prädikation (OBJ I, Kap. 2.1.2) ersetzte zum ersten Mal den ursprünglichen Sinn der aristotelischen Kategorien. Scotus geht mit dem Modernismus einen Schritt weiter zum Nihilismus der ersten Substanz. Er erklärte den Status der „logischen“ Kategorien als unzureichend für die Gründung der Metaphysik. Die neue Metaphysik musste die primäre metaphysische Abstraktion finden, aus der die erste und ursprüngliche Einheit des Seins hervorgeht. Die ursprüngliche Unterscheidung zwischen erster und zweiter Substanz ist zur modernen Dualität zwischen der modernen Logik des Antichristen und der essentiellen Metaphysik der Chimäre geworden. Auf der Seite des Aristotelismus stand die kategoriale Logik (*logica Vetus*), die der Metaphysik der „Substanz *qua* Substanz“ folgte. Die kategoriale Prädikation des Aristoteles verlor um 1290 alle ihre wesentlichen Eigenschaften.

* Sie verlor ihre Verbindung zur ersten Substanz als der letzten Quelle der „*ad unum*“ gesuchten Einheit.
* Die zweite Substanz verlor den Status mittels des Primats des Sinnes gegeben, den aufgrund des metaphysischen Dativs prädiziert wurde.
* Wegen *Oxfordian Fallacy* hörte die kategoriale Prädikation auf, sich auf kausal wirkende erste Substanzen zu beziehen; damit hörte sie auf, als Hauptbestandteil des demonstrativen Beweises gültig zu sein.
* Die neue "kategoriale" (d. h. objektiv bestimmte) Kausalität stammt in erster Linie aus dem Denken, nicht aus der Realität.
* Die zweite aristotelische Substanz bedeutet die Einheit des Seins nur im Bereich der logischen Äquivokation und nur in der subjektiv bestimmten Intentionalität.

Die zweite aristotelische Substanz beweist die Einheit des Seienden im Bereich der logischen Äquivokation und im Rahmen der subjektiv gegebenen Intentionalität. Die Tabelle der Kategorien garantiert nicht einmal die analogische Einheit des Seienden, sondern nur die Äquivozität der rein nominalen Bestimmung der grammatisch nach Priscianus gegebenen Bedeutung (OBJ II, kap. 1.1). Dadurch wird die Scheidung von der Realität der im Rahmen der Einheit der zehn Kategorien prädizierten ersten Substanz vollendet. Scotus‘ metaphysische Destruktion der Kategorien bestätigt den epochalen Sieg der analytischen, an die *Oxfordian Fallacy* anknüpfenden Philosophie. Die Aktualität der ersten realen Substanz wurde für das metaphysische Erkennen zu einem überflüssigen Ballast. Scotus vollendete erfolgreich die Verfinsterung der ersten Substanz, welche die Nachfolger Kilwardbys wie die analytischen Logiker Walcote und Bonkes zur selben Zeit vorantrieben (OBJ II, Kap. 3.4.3). Dieses Faktum wurde in Gilsons Studie über Scotus dadurch bestätigt, dass sie dessen Ablehnung von Averroës‘ Metaphysik und die Akzeptanz Avicennas analysierte (Gilson 1927, 97–99). Scotus schuf eine univokale Einheit des Seins, die über die kategoriale Prädikation hinausgeht. Die Imposition einer universellen Bedeutung kann nicht von der „logischen“ Äquivozität der kategorialen Substanz kommen, sondern nur von der univokalen Anschauung der Einheit. Die Deduktion *modo geometrico* auf die Minimalform des Seins nach Avicenna ermöglicht die Reduktion der Vielheit auf die ursprüngliche Einheit, die in der univokalen Auffassung des Seins gegeben ist (*omnis multitudo est reducibilis ad unitatem*).[[421]](#footnote-421) Die neue Anschauung bestimmt die ursprüngliche Einheit des Seins, die in einem objektiven metaphysischen Modus gegeben ist, und nicht in einer logischen Prädikation, die nach Scotus durch die Tabelle der zehn Kategorien gegeben ist. Die Einheit ist eine metaphysische Bestimmung des Seins, nicht nur ein als Akzidenz gegebener logischer Begriff.

Das Verschwinden der ersten Substanz und die Abwertung der als erste Kategorie gegebenen zweiten Substanz hatten grundlegende metaphysische Konsequenzen. Scotus befand sich in der paradoxen Situation. Er hat eine neue Metaphysik geschaffen, die aber kein kategorial gegebenes Subjekt hatte. Die neu geschaffene transzendentale Einheit des Seins konnte sich deswegen auf kein Fundament beziehen. Die Metaphysik der Chimäre entsteht immer *ex nihilo*; Scotus aber wollte sie als aristotelische kategoriale Pradikation verkaufen. Sie macht die einzige Forme der Aussage, die Ordnung des Seienden im Modus *per prius* und *per posterius* verwaltet. Ohne diese Anordnung gibt es keine *resolutio* and deswewge auch keine Metaphysik als erste Wissenschaft. Aristoteles hält die Definition der ersten Substanz für eine absolut grundlegende Handlung für das metaphysische Erkennen der Realität. Die Substanz muss im Modus *per se* gegeben sein und der erste Gegenstand des Erkennens sein. Dann wird die Philosophie auch die erste Wissenschaft über die Substanz *qua* Substanz sein. Scotus lehnte das Statut der aristotelischen Substanz als erster Kategorie für die Grundlage der modernen Metaphysik ab. Dadurch wurde im Moderne die Bindung des metaphysischen Dativs an die hyparchische Existenz der realen Sache hinfällig. Diese einzigartige Verbindung zu dem in der vergangenen Seinsordnung prädizierten Ding gewährleistet in der aristotelischen Metaphysik die eindeutige Einheit des in der Gattungsprädikation wiederhegestellen kategorialen Daseins. Scotus nahm das Modell der avicennistischen Parusie; das unmittelbar gegebene Sein des Seins in den Sachen manifestiert sich direkt und evident in der Erkenntnis der modernen Illuminaten. Er muss sich jedoch mit dem grundlegenden Einwand der *Metaphysik* auseinandersetzen, dass die Substanz in jedweder Hinsicht die erste ist (πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον); sowohl in der Ordnung der Definition als auch in der Ordnung des Erkennens sowie auch in der Ordnung des aktuellen Seins in der Zeit (πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, *Met*. 1028a32‒33). Das Grundproblem der Modernisten ist der zeitliche Vorrang der zweiten kategorialen Substanz, der durch die Imposition der Bedeutung auf der Grundlage der Kausalität der ersten Substanzen gegeben ist. Diese Reihenfolge bildet die Grundlage der Prädikation *per prius* sichert folgende Elemente: die wahre Ordnung der kategorialen Aussagen; die Aufbau der Metaphysik als erste Wissenschaft; die Wahrheit des deduktiven Beweises. Die hyparchische existenzielle Faktizität der ersten Substanz und die kategoriale Bedeutung der zweiten Substanz, die gemäß den *Kategorien* gegeben ist, bestimmen die Grundstruktur der *Metaphysik* und der *Zweiten Analytiken*. Die Existenz der Substanz ist *per prius* gegeben und aus ihr geht *per posterius* die Definition der Essenz hervor (OBJ I, Kap. 1.3). Die klassische Definition der *Zweiten Analytik* und damit der *Metaphysik* folgt den Wirkungen des metaphysischen Dativs. Danach geht die hyparchische Existenz eines realen Dings seiner prädizierten universellen Essenz voraus (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν, *Met*. 1028a34‒35). Diese Reihenfolge wurde zum ersten Mal von Porphyrios im Terminus der „verdoppelten Seins“ umgedreht, in welchem das prohyparchische Sein Aristoteles‘ hyparchische Substanz verdrängte (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die Existenz der realen ersten Substanz ist für die neue, dem Irrweg von *Oxfordian Fallacy* folgenden Metaphysik nicht wichtig. Scotus schaffte den kausalen Primat der ersten Substanz für das Erkennen ab. Er ist durch den metaphysichen Dativ gegeben. Scotus ersetzte die Realität durch reine Spekulation. Schauen wir uns an, wie der Oxforder Kommentar zu den *Kategorien* die angeführten Teile aus der *Metaphysik* VII.1 interpretiert, worin die zentrale Bedeutung der hyparchisch gegebenen und kategorial prädizierten Substanz begründet wird. Scotus erschaffte eine weitere Version von Porphyrios‘ verdoppeltem Sein und begründete damit die objektive Version der ersten Philosophie.

„Aristoteles sagt am Anfang des siebten Buches der *Metaphysik*, dass ‚die Substanz für das Erkennen die erste unter allen Seienden ist‘, was nicht in der Ordnung der zeitlichen Vorläufigkeit, sondern der Natur begriffen werden muss (*non intelligitur de prioritate temporis sed naturae*), weil Erkennen der Substanz am besten vollendet ist (*cognitio eius est perfectissima*). Diese Wahrheit wird auch von Avicenna bestätigt, indem er das ‚Seiende‘ als eine im Hinblick darauf gegebene Signifikation definiert, was primär ist, also bezüglich der Substanz.“[[422]](#footnote-422)

Das Zitat schloss das kausale Primat der aktuellen Essenz in der Zeit (*non intelligitur de prioritate temporis*) zugunsten der die Fülle des Erkennens ausdrückenden ewigen Essenz aus (*naturae, quod cognitio eius est perfectissima*). Der Kommentar reduziert die oben angeführte Aussage aus der *Metaphysik* Z.1 über das allseitige Primat der ersten Substanz lediglich auf die Substanz als erstes Prinzip des Erkennens (*substantia est primum omnium entium cognitione*). Scotus setzt die Linie von *Oxfordian Fallacy* fort und reduziert die reale Substanz auf eine universelle Essenz. Das Primat bezieht sich in der Definition nicht mehr auf Aristoteles‘ Substanz als erste Kategorie, welche im Hinblick auf die reale erste Substanz prädiziert wird, sondern auf Avicennas im Modus *per prius* erkannte Essenz (*quod est primum, scilicet substantia*). Diese Vertauschung von Aristoteles‘ und Averroes‘ Substanz gegen Avicennas Essenz hat den Charakter eines epochalen Irrtums, welcher die zweite Metaphysik begründete. Das ideale Sein der Essenz verdrängte das kontingente Sein der aktuellen ersten Substanz, und somit entstand ein neues kategoriales Statut der „Substanz–Essenz“, welches sich von Aristoteles unterschied. Nach dem sophistischen Austausch der abstrakten Essenz gegen die reale Substanz gewinnt Alexanders These volle moderne und ganz objektive Gültigkeit. Es gibt so viele Arten der Philosophie, wie es Arten der „Substanzen“ als *tertium ens* gibt. Dann muss man die erste Bestimmung der Substanz in der Ordnung der ersten Prinzipien des Erkennens finden, weil das der Bereich der Metaphysik als erster Wissenschaft über das Seiende ist. Das Seiende wird in seiner reinen Erkennbarkeit und nicht als reale Substanz betrachtet. Das metaphysische Erkennen der Realität hat nicht mehr den verworfenen kategorialen Charakter, sondern einen objektiven, weil es auf das Primat der erkannten Essenz bezogen ist. Für die metaphysische Prädikation der Essenz ist die hyparchische Prädikation nach Aristoteles nur für die *simpliciter* im Denken gegebene logische Abstraktion sichergestellt (OBJ II, kap. 3.1.1). Aus der Sicht des Erkennens der realen Welt hat die Prädikation gemäß der *Zweiten Analytik* durch die essenzielle Definition die Gültigkeit eines hypothetischen wissenschaftlichen Beweises, weil sie nicht die reale Kausalität prädiziert. Scotus reihte Avicennas Essenz in die Definition der ersten Wissenschaft gemäß *Metaphysik* Z.1 ein, wo sie den Status der neuplatonischen im porretanischen Modus „*semel–semper*“gegebenen atomaren Substanz erhielt. Dadurch fiel die Grundbestimmung der hyparchisch im Modus „*ex inmediatis*“ gegebenen ersten Substanz aus der Metaphysik heraus, was Averroës Avicenna und Alexander vorwarf (OBJ I, Kap. 2.4.1). Der komplette wissenschaftliche Beweis ist nach der *Zweiten Analytik* durch die Prädikation aus Realität gegeben, weil erste Substanzen zuerst kausal wirken (siehe *Anal. Post.* 84a13–14). Diesem zeitlichen Primat der realen Existenz vor der universellen Essenz entspricht genau die Definition der ersten Wissenschaft über die Substanz im Modus des metaphysischen Dativs gemäß der oben zitierten *Metaphysik* Z.1. Die angeführte Definition der ersten Wissenschaft fasst alle Arten des Erkennens der Substanz aus der Sicht des dreifachen Primates der Substanz zusammen. Sie umfasst die zeitlich vorläufige hyparchische Existenz der ersten Substanz in der Realität (λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, *Met*. 1028a32‒33). Die wissenschaftliche Erkenntnis, die auf der hyparchischen Kausalität basiert, wird allgemein und kategorisch als eine wesentliche Definition angegeben, die durch die zweite Substanz versichert wird. Dann ist die Metaphysik tatsächlich die erste Wissenschaft über die Substanz *qua* Substanz, weil es das Primat der ersten Substanz in allen Gestalten beinhaltet. Lassen Sie uns diese Reihenfolge umdrehen. Der zitierte Satz aus der *Metaphysik* Z.1 begreift das Erkennen der Substanz also aus der Sicht der bereits vollendeten metaphysischen Abstraktion und daher mit der essenziellen Definition der Substanz beginnt. Aber das reale, zur ersten Wissenschaft über die Substanz führende Erkennen der Welt (Biologie, Physik usw.) verläuft genau umgekehrt. Es gibt den metaphysischen Dativ, welcher mit Parmenides der Bahn der realen Sonne am Himmel folgt (*dativus principalis*). Die Dinge sind zuerst aktuell-physikalisch und können deshalb kausal auf sich selbst wirken (*Physik*). Diese ersten Substanzen können wir adäquat erkennen (*De anima*), logisch ihre abstrakten Beziehungen definieren (*De interpretatione*), die Eigenschaften der Substanzen richtig prädizieren (*Kategorien*) und sie auch wahrheitsgemäß durch die Beobachtung der realen Kausalität wissenschaftlich beurteilen (*Zweite Analytik*). Schließlich können wie in der so ausgestellten metaphysischen Abstraktion gegebene Substanz auch essenziell-universell in der richtig errichteten ersten Wissenschaft über das Seiende definieren (*Metaphysik* Γ a Ζ). Scotus schaffte diesen grundlegenden architektonischen Aufbau der ersten Wissenschaft des Philosophen und des Kommentators ab.

Sophistische Transformation der universellen Essenz in eine kategorial prädizierte zweite Substanz entwarf ein neues Seiendes der dritten Art. Es ersetzte die hyparchische erste Substanz und die an sie anknüpfende univoke kategoriale Prädikation. Scotus fasste Aristoteles‘ Metaphysik aus der Position des Neuplatonismus auf, weil die Prädikation *ad unum* jenseits der Realität der ersten Substanzen entsteht. Deduktion beginnt mit der von der metaphysischen und *per prius* gegebenen Essenz und geht zum realen, *per posterius* gegebenen Ding. Der kritische Philosoph Aristoteles endete hingegen bei der resultierenden abstrahierten Substanz als der Grundlage der ersten Wissenschaft, indem er deren wahres wissenschaftliches Erkennen aus der Realität nach der metaphysischen Abstraktion garantieren konnte. Den gleichen metaphysischen Fehler machte laut Siger auch der Avicennist Aquin bei der Erforschung der Seele (Kap. 4.5.4). Scotus fand gleich am Anfang seiner denkerischen Laufbahn einen neuen Einblick in die Einheit des Seienden außerhalb der klassischen Kategorie. Er ging ebenso dogmatisch vor wie Aquin. Der Sinn der Substanz ist durch die Belichtung von hinten, von der Parusie des Seienden als Seienden gegeben. Die unzweifelhafte Offenbarung der Ganzheit des Seienden geht Hand in Hand mit der objektiven Parusie des modernen Gottes. Scotus verkündigt nicht den in der Schule des zweiten Averroismus gelehrten augustinischen Avicennismus. Er ist ein moderner Aristoteliker, beeinflusst vom Oxforder Thomismus aus Grossetestes Schule und vom Pariser Thomismus aus Aegidius‘ Schule. Die neue Metaphysik lehnt ein autonomes Sein der bloßen Form oder der porretanischen Hypostase ab, weil das die Rückkehr zur Emanationsauffassung des Neuplatonismus bedeutet hätte. Das erste Erkennen ist im Hinblick auf die „Substanz“ gegeben, was Aristoteles und auch Avicenna behaupten. Scotus folgte dem avicennistischen Thomismus und stellte die neue Seinsordnung (*resolutio*) auf. Scotus baute seine Metaphysik auf Gandavus Metaphysik der Chimäre auf, verwendete aber nicht das gleiche Verfahren im Rahmen der *resolutio*. Die Intentionalität des modernen Gottes im Modus des „*esse ad*“ kann keine neue Metaphysik im Sinne des modernisierten Aristotelismus begründen. Die Imposition des reinen Seins (*esse diminutum*) erfolgt nach Avicennas Metaphysik im Modus *per prius*, der innerhalb einer neuen Form der kategorialen (genauer: transzendentalen) Prädikation gegeben ist. Scotus hat die ursprüngliche amphibolische Prädikation (*ens, unum, verum*) auf ein einziges Element reduziert, das als „*ens inquantum ens*“ bezeichnet wird. Das aktualisierte Sein des Seienden (*actus essendi*) wird nun im Hinblick auf Avicennas Vision der reinen Seiendheit begriffen. Die Geburt der neuen Metaphysik in den Jahren 1295–97 wird durch das folgende Zitat belegt, das die objektive kategoriale Prädikation im Zusammenhang mit der neuen Art der Essenz zusammenfasst.

„Grundsätzlich gilt, dass die Imposition des Begriffs ‚Substanz‘ auf zweifache Weise gegeben ist: als das, war aus sich selbst heraus existiert (*subsistendi*), und als das, was als Substrat gegeben ist (*substandi*). Es scheint, dass die aktuelle Existenz aus der Sicht der Definition einfacher ist als das Sein der Essenz (*actus essendi videtur ratio simplicior quam actus substandi*). Daher manifestiert sich das ‚Seiende zuerst im Intellekt als Grund, von wo es zu einer Einführung des Begriffs kommt (*rationem a qua est nominis impositio*), weil das Seienden am einfachsten ist (*est simplicissima*). Im Hinblick auf die so signifizierte Essenz gilt, dass die ‚Substanz‘ nur dann gegeben ist, wenn das ‚Seiende‘ eine primäre Wahrnehmung des Intellektes ist.“ [[423]](#footnote-423)

Die neue Deduktion der Metaphysik geht vom Akt der avicennistischen reinen Subsistenz jeder denkbaren Substanz als einer primär gegebenen Entität aus. Die Sophisterei der neuen Form von *Oxfordian Fallacy* besteht darin, dass der aristotelische „*actus essendi*“ auf eine *simpliciter* gegebene Essenz reduziert wird. Formal macht es nämlich keinen Unterschied, ob die Kategorie „*simpliciter*“ in der Realität oder im Intellekt gegeben ist. Die zweite Triade der als universelle Essenzen gegebenen Erkenntnisprinzipien bestimmt wiederum das Prinzip „*ex inmediatis*“, das Aristoteles nur auf die erste Substanz bezieht. Im zweiten Schritt wird aus dieser Substanz die objektive „aristotelische“ Substanz. Sie war ursprünglich als metaphysisches Substrat der Akzidentien (*esse substans*) bestimmt, aber nun wird aus der reinen Essenz (*esse subsistens*) abgeleitet. Die kategoriale Prädikation erhält so eine neue „erste Substanz“, aus der die essentielle Prädikation der neuen „zweiten Substanz“ abgeleitet wird. Da diese reine Substanz ihren eigenen objektiven *actus essendi* hat, „exsistiert“ diese objektive Substanz in moderner Weise auch in ihrem ersten, als Subsistenz (*esse subsistens*) gegebenen Sein. Im Gegensatz dazu bildet die aristotelische Substanz nur die Grundlage für die realen Bestimmungen des Seins (*esse substans*). Deren Existenz ist sekundär, weil die aristotelischen zweiten Substanzen im Sinne der Deduktion des Scotus bereits ein primäres avicennisches reines (d.h. subsistentes) Sein haben. Scotus′ originelle Deduktion der Kategorien (*resolutio*) wird in einer modernen Weise *ex nihilo* gegeben. Die erste Substanz wird durch das Konstrukt des reinen Seins repräsentiert, das zur Essenz wird; diese objektiv gegebene Essenz im Modus *per prius* ist dann in jeder aristotelischen zweiten Substanz enthalten, die im Modus *per posterius* gegeben ist. Das Primat der absolut abgetrennten minimalen Seiendheit jeder Sache (*ratio subsistendi*) determiniert die sekundäre Signifikation des spezifischen Trägers dieser Seiendheit (*ratio substandi*). Scotus hält als Metaphysiker am Primat der Subsistenz fest; aber deren Modus ist außerhalb der hyparchischen ersten Substanz gegeben. Die Subsistenz gehört der objektiven Seienden als Essenz im Modus der reinen Simplizität an (*actus essendi videtur ratio simplicior*). Diese Art der kategorischen Prädikation begründete eine neue Metaphysik, die nicht auf dem Primat der aktuellen Wirklichkeit beruht, die auf das Denken übertragen wird. Sie ist auf dem Ideal der logischen und reflexiven Klarheit aufgebaut. Der Intellekt erkennt nicht die Substanz, sondern die Essenz in deren reinem Sein des Seienden. Die erste Bestimmung der kategorial prädizierten Substanz (*quoad essentiam significatam*) ist dadurch begründet, dass die zweite Substanz zum Monopolträger von Avicennas reiner Seiendheit wurde (*quando ‚ens‘ primo intelligitur*). Die erste Imposition der Bedeutung beginnt bei der Wahrnehmung des Seienden in dessen reiner Gestalt des Seienden, was die erste Manifestation des Seienden im Intellekt ist (*‚ens‘ primo occurit intellectui*). Diese nur im Denken gegebene Intuition begründet den Akt der ersten, absolut reinen Imposition des Seienden als Seiendes aus Richtung des ersten intuitiven Einblicks ins Seiende. Die Imposition der Bedeutung ist im Modus der reinen Seiendheit gegeben (*‚ens‘ imponitur*). Dieser Einblick der reinen Seiendheit bestimmt die grundlegende Imposition der metaphysischen Bedeutung (*rationem a qua est nominis impositio*). Die Bestimmungsrichtung der Imposition von der ersten Wahrnehmung der ersten identifizierbaren Seiendheit (*quia est simplicissima*) ist sehr wichtig. Sie prägt die fundamentale auf das Seiende gerichteteVor‑blickbahn der neuen Metaphysik. Die zweifache Richtung des Einblicks (*ab … quoad*) indiziert die zweifache, im Rahmen des zweifachen Einblicks der Substanz realisierte Imposition des Sinns des Seienden (*duplex est ratio a qua hoc nomen ‚substantia‘ imponitur*). Der Akt der einen objektiven „Exsistenz“ (*ratio subsistendi*) der Essenz steht höher, weil er vom modernen Subjekt kommt. Das Subjekt schafft die Imposition der metaphysischen Bedeutung aus Richtung des einfachen Seins des Seienden (Ge-Stell).

Scotus, als patentierter Modernist, stört sich nicht mehr daran, dass sein reines Sein, das als Grundlage der kategorischen Prädikation genommen wird, in der Realität gar nicht existiert. Die von den objektiv denkenden Furien geleitete moderne Metaphysik wird sich nicht mit der kontingenten Realität der Welt und der aktuellen Substanzen beschäftigen. Der erleuchtete Intellekt des Illuminaten betrachtet in der Parusie der avicennistischen Objektivität die direkte Verbindung zwischen der eidetischen objektiven Seiendheit (*esse subsistens*) und deren Träger als kategorial gegebener zweiten Substanz (*esse substans*). Der nicht erleuchtete Intellekt des klassischen Metaphysikers geht zum Erkennen der ersten Wissenschaft empirisch über die aristotelische Metaphysik vor, was gewiss nicht schlecht ist. Aber die analytische *intelligentia spiritualis*, welche um das Jahr 1290 in Oxford herrscht, schreitet bereits auf der von Grosseteste eröffneten direkten und breiten *via Modernorum* und benötigt deshalb nicht den Gang auf dem klassischen Weg des aristotelischen schwachen Intellektes (*intellectus debilis*; OBJ II, kap. 3.1.1). Die Hauptfrage der Signifikation und der Prädikation ist schließlich nicht das Erkennen der kontingenten ersten Substanz. Der als Substanz der dritten Art gegebene hypostasierte Intellekt bedarf zur Produktion des Erkennens nicht der Existenz der realen Sache (*quod est intellectus non supponit quaestionem si est res, sed si est intellectus*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Scotus benutzt die univoke Auffassung des Terminus *simplex* für die neue erste Substanz und auch für deren Erkennen. Die erste Substanz der neuen Metaphysik existiert als objektives Seiendes im Modus *simpliciter* und verfügt über eine *simpliciter* durch die kategoriale Prädikation gegebene Essenz. Diese zweite Substanz erkennen wir sowohl im metaphysischen Modus *simpliciter*. Scotus‘ sophistische Auslegung der *Kategorien* begründete eine neue Metaphysik. Die objektive Substanz wird im reinen Einblick der Seienden als Essenz gemäß der amphibolen Prädikation der Falsafa, der Schule Philipps des Kanzlers und der Metaphysik Gandavus’ definiert. Dieser univoke Avicennismus stellt ein typisches Zeichen der porretanischen Schulen dar, welche nach dem Sieg von *Oxfordian Fallacy* in Oxford und in Paris herrschten. Die auf die neue erste Kategorie der Metaphysik gerichtete Vor-blickbahn ist von Avicennas *ens* *inquantum ens* gegeben. Dieses gattungsmäßige univoke Seiende lenkt die Richtung der Imposition vom Akt der objektiven Subsistenz der Essenz (*esse subsistendi*) im Modus der reinen Seiendheit (*ab actu essendi*). Da die Seiendheit als erste Wahrnehmung des Illuminaten auch im Hinblick auf den spezifischen Träger dieser Seiendheit betrachtet wird, ist dieser Einblick dann auch eine kategoriale zweite Substanz (*esse substandi*).

Scotus kehrte zu Avicennas Seiendem der dritten Art zurück und machte aus ihm die Grundlage einer neuen metaphysischen Prädikation. Gandavus‘ Metaphysik der Chimäre erhielt eine konsistente deduktive Grundlage, weil die neue Definition des Seienden der Chimäre den Status einer nicht unterschiedenen ersten und zweiten Substanz liefert. Der modifizierte *actus essendi* wird nach Avicenna nun auf Aristoteles‘ hyparchische, hin zur zweiten Substanz gegebenen Signifikation angewendet (*quoad essentiam significatam*). Abermals gilt die hermeneutische Grundthese, welche den zweiten Averroismus von Rufus definiert, weil die Supposition der universellen Bedeutung die Imposition von der realen Substanz verdrängt hatte. Der erste Averroismus lehnte die Deduktion der Metaphysik aus den Essenzen strikt ab. Die Logik ist keine Metaphysik. Die erste Wissenschaft betrifft die endgültigen Bestimmungen der realen Welt, da sie überhaupt keine erste Wissenschaft wäre. Averroës hielt die Begründung der Metaphysik von der Essenz für einen fundamentalen Fehler in Avicennas Metaphysik, welche das ursprüngliche Projekt des Zweiten Meisters abgeschafft hatte. Avicenna setzte die Deduktion beim eigenen Intellekt anstatt bei der Realität an (*incepit quasi a se*; OBJ I, Kap. 2.5). Die Hauptargumente von Averroës‘ Kritik an Avicenna haben wir in den vorigen Matrices angeführt; sie sind in CMDA 470.42–48 zusammengefasst. Siger betrachtete essenzielle metaphysische Definition „*ad unum*“ als Avicennas grundlegendes Versagen (*causa deceptionis Avicennae fuit, quia non distinxit inter unum quod convertitur cum ente*, Kap. 4.4.1). Denkerische Position Sigers wird nach sieben Jahrhunderten im Jahre 1920–21 von Heidegger im Hinblick auf den Avicennisten Husserl wieder aufgegriffen. Scotus ist ein Modernist und daher ein aristotelischer Avicennist. Die Imposition beginnt bei dem generisch reinen Seienden und sie geht in Richtung zur metaphysisch bestimmten Substanz. Scotus nahm die Einheit des Seienden bei der eigenen Spekulation an und ging durch die Denudation des Seienden auf die letzte in der reinen Essenz gegebene Einheit. Dadurch verwandelte die Schrift *Kategorien* in eine dialektische Übung und in eine logische Prädikation. Das war genau der Punkt der Kritik, die Averroës an Avicenna übte. Scotus‘ Interpretation der *Kategorien* ging von der neuplatonischen Bestimmung der Essenz aus. Er bewahrte formell Aristoteles‘ originale Vorgehensweise in den *Kategorien*, d. h. die Prädikation der Bedeutungen aus Richtung der Substanz als des ersten Prinzips des Erkennens. Nur ist der Akt der Subsistenz nicht länger hyparchisch, sondern neuplatonisch gemeint. Die Substanz wird in Form der atomaren Substanz der dritten Art hypostasiert. Die erste Imposition der Bedeutung beginnt beim Avicennas Sein des *simpliciter* im Modus *ens inquantum ens* gegebenen Seienden. Die Deduktion endet bei der zweiten aristotelischen Imposition aus der realen Substanz. Die logische Bedeutung kann nur im Denken gegeben sein, wie z. B. die Tabelle der zehn im Rahmen der logischen Abstraktion aufgefassten Kategorien. Diese Bahn der Belichtung des Sinns des Seienden vollendete definitiv die Verfinsterung der ersten Substanz.

Die kategoriale Prädikation des gattungsmäßig gegebenen *ens inquantum ens* begründete die neue Metaphysik. Scotus hob *Oxfordian Fallacy* auf, indem er das Prinzip „*ex inmediatis*“ gemäß der *Zweiten Analytik* verwarf und vollzog eine sophistizierte Subversion von Aristoteles Kategorien. Averroës′ Kritik an Avicenna (*maxime erravit*) ist im Fall von Scotus′ Metaphysik grundsätzlich gültig. Indem Scotus die erste Substanz als Grundlage der kategorialen Prädikation aufhob, verfehlte er das Ziel der Metaphysik als erste Wissenschaft der realen Substanz grundlegend. Er hob den Vorrang der kategorisch ausgesagten Substanz bei Aristoteles und Averroes auf und ersetzte die zweite Substanz durch Avicennas reine, objektiv betrachtete und im metaphysischen Modus *per prius* bestimmten Essenz. Die Zuteilung der modernen hypostasierten Seiendheit nach Avicenna vollzieht sich im Modus der primären Imposition der absolut einfachen Bedeutung „seiend sein“ (*est simplicissima*). Scotus hält formal das Vorgehen der *Metaphysik* Z.1 ein und betrachtet diese *absolute* und *simpliciter* gegebene Substanz für die Grundlage der metaphysischen Prädikation. Das Denken ging der Realität voraus und setzte wie Avicenna die Spekulation in Gang, d. h. von sich selbst. Aus der Sicht des *intentum* der gesuchten ersten Wissenschaft, welche die Einheit der realen Welt kontempliert, ging es um einen epochalen Irrtum, an welchen Ockham als historisch letzter Repräsentant des ersten Averroismus die Schule der Scotisten in Oxford erinnerte. Die Konstituierung der zweiten Substanz geht vom objektiven Dativ, welcher durch die Donation des avicennischen reinen *ens* gegeben ist, in Richtung zur zweiten Substanz als dem Träger dieser minimalen Seiendheit. Scotus nimmt ohne Probleme die Schlüsselthese der Schrift *Kategorien* über das Primat der ersten Substanz an (*destructio primis*; OBJ I, Kap. 1.3). Aus der zitierten Passage *Cat*. 2b5‒6 geht hervor, dass die Abschaffung der im Modus *ens inquantum ens* gegebenen ersten Substanz jedwede auch für die zweite Substanz gegebene Möglichkeit der kategorialen Prädikation vernichtet.[[424]](#footnote-424) Die Destruktion der Realität vernichtet bei Aristoteles das Erkennen, weil es durch den metaphysischen Dativ bestimmt wird. Scotus denkt sich, dass seine Deutung der *destructio primis* gleich wie bei Aristoteles sei.

Durch die neue Metaphysik entstand ein neuer Einblick in das Seiende im Modus des *dativus obiectivus*, weil sich die kategoriale Form der Prädikation im Modus des *dativus possessivus* verändert hat. Die Imposition der Seiendheit kommt nicht vom durch die erste Substanz gegebenen metaphysischen Dativ, sondern von der minimalen Seiendheit, welche irgendein Träger auf sich nimmt (*subiectum*). Die objektive Aneignung des Seienden verläuft lediglich im Denken des erleuchteten Subjektes, welches im Akt der Schöpfung der Bedeutung *ex nihilo* die reine essenzielle Seiendheit auf alles überträgt, was sie zuerst im göttlichen Modus der *rectitudo* und der anschließenden menschlichen *certitudo* tragen kann. Das moderne göttliche Subjekt führen das Seiende und die Wahrheit aus sich durch unbegrenzte Deduktion heraus, und das menschliche Subjekt rektifizierte sie ebenfalls durch Deduktion, allerdings durch eine menschliche begrenzte. Der metaphysische Dativ wurde durch die zeitliche Abfolge des Wissens bestimmt, die sich aus der Realität ergibt. Da das Ding wirklich existiert, ist es universell erkennbar. Scotus ersetzte diese Ordnung der Gegebenheit als aristotelischen *modus ponens* durch eine als Deduktion bestimmte logische Priorität. Das, was sich das Subjekt als reines Sein aneignet, wird als Grund der Wirklichkeit genommen. Dann wird der possessive Dativ durch das erkennende Subjekt bestimmt und begründet eine neue Metaphysik in der Ordnung von primärer Erkenntnis und Deduktion. Ohne das Wissen um die objektive Substanz als höchste Gattung des Gegebenen kann nichts nach unten prädiziert werden, denn das würde die Metaphysik abschaffen. Scotus‘ *modus tollens* bezieht sich nicht auf die wirkliche erste Substanz, sondern auf die im modus *simpliciter* gegebene Essenz. Dieses *tertium ens* verschwindet natürlich, wenn das Subjekt, das es hervorbringt, nicht gegeben ist. Der objektive Dativ (*dativus obiectivus*) begründet die Gabe der minimalen Essenz allein aus dem Subjekt. Die Existenz der Illuminaten ist damit zu einer apriorischen Bedingung der objektiven Deduktion geworden. Das Sein des Seienden als „*ens inquantum ens*“ begründet die objektive „Exsistenz“ der ersten Bestimmung des Seienden (*quo est*). Der Akt der ersten Imposition des Sinns ermöglicht die nachfolgende Prädikation der weiteren Eigenschaften der Substanz, z. B. am realen Substrat (*quod est*). Ein Beispiel ist die porretanische Prädikation der Weiße oder der Humanität, wie wir sie in den vorausgegangenen Matrices angeführt haben.

Scotus wandelte analytische Logik im universellen Hylemorphismus in eine neue Form der aristotelischen Metaphysik ohne Hylemorphismus um. Dadurch verschwand die kategoriale Prädikation von der Substanz als Seiendem der dritten Art in Form des pseudo-physikalischen Körpers aus der modernen Metaphysik. Die neue Anpassung des Aristoteles übertraf grundsätzlich jene von Rufus, welcher in der Schule des zweiten Averroismus den objektiven Charakter im Terminus „*species obiecti exsistentis*“bestimmt hat (OBJ II, Kap. 3.3.4). Die Determinierung der aristotelischen Kategorie liegt in der Ordnung der Logik; aber die primäre Imposition der Bedeutung der Substanz als Essenz kommt aus Avicennas Metaphysik. Scotus′ Konzeption der objektiven Substanz entspricht dem Primat der neuplatonischen atomaren Substanz (*quando ens primo intelligitur ...substantia intelligitur*), doch sie ist in aristotelische Kategorie umgewandelt. Dadurch schaffte Scotus des Mystizismus von Augustinus‘ neuplatonischer Ontotheologie ab, welcher in Paris von der modernistischen Schule Bonaventuras geprägt worden war. Scotus erstellte eine neue Version der Prädikation *per prius* im Sinne einer neu konzipierten Universalität nach Simplikios Substanz als Essenz (τὸ καθόλου καθ' ἑαυτὸ, *In Simpl. Cat*. 85.10). Die Existenz dieser atomaren Substanz wurde als höchste Gattung des neuplatonischen Seins angegeben (τὴν κυριωτάτην οὐσίαν ἔχον, ibid 85.11). Diese atomare Substanz ist nun im Modus des reinen *scibile* nach Avicenna gegeben. Die neu definierte Substanz ist von der zweiten Substanz des Aristoteles getrennt, weil sie als reines, atomar bestimmtes *individuum* mit einem minimalen Grad an Existenz definiert ist. Scotus hob in der Verkleidung des ersten Averroisten das ontotheologische Grundschema des zweiten Averroismus auf. Gandavus‘ objektive Imposition ging im Modus *esse ad* von der göttlichen Intentionalität durch das Exemplar hin zur Schöpfung, was nach dem *Liber de causis* das typische Szenarium der neuplatonischen Deduktion ist. Scotus verwandelte diese Ontotheologie in eine Metaphysik der transzendental aufgefassten Substanz. Die neue Ganzheit der kategorialen Bestimmungen des Seienden entstand im Rahmen von Avicennas essenzieller Metaphysik des reinen Seins. Die kategoriale Bestimmung der objektiv gegebenen Substanz gelangte dank der Imposition der hypostasierten und *simpliciter* gegebenen Seiendheit auf das Niveau der ehemaligen ersten Substanz. Von ihr aus geht die zweite Imposition der Bedeutung in Richtung zur bereits aristotelisch gegebenen zweiten Substanz. Scotus trennte sich definitiv von den ehemaligen *Nominales* in Oxford und Paris. Diese nunmehr veralteten Modernisten begriffen nach Bonaventuras und Pechams Vorbild die angeborenen Spezies, die Exemplaria, die spirituelle Materie usw. als Seiende der dritten Art. Die neue Metaphysik lässt kein Seiendes der dritten Art zu, weil sie nur mit Avicennas Essenz oder mit Aristoteles‘ kategorialer Substanz arbeitet. Den franziskanischen Vorstehern in Oxford war klar, dass sie diesen sich den Magisterstudien widmenden Bakkalaureus in Paris zu schicken, damit er das Licht der neuen Metaphysik weiterverbreitet.

Neue Predikation schaffte die Seienden der dritten Art ab, die im Rahmen der Teilung der Universalien im Baum des Porphyrios enstanden. Scotus entwarf neue Trennung der minimal sicheren Portion der Seiendheit von allen akzidentellen und intentionalen Variationen. Die Aufhebung aller Formen des *tertium ens* vernichtete sowohl die Ontotheologie, welche Henry von Gent im Jahre 1285 im zitierten *Quodlibet IX* vollendete (Kap. 5.2.3). Die neue Substanz trägt als Substrat die ewig definierte Portion der avicennischen reinen Seiendheit. Diese atomare Substanz bildet die Grundlage der Metaphysik, wie es Aristoteles und Averroës angeblich haben wollen. Alle übrigen akzidentellen Bestimmungen des Seienden verblieben notwendigerweise im Modus *per posterius*, inklusive des intentional gegebenen Seienden, welche entweder im göttlichen oder im menschlichen Denken existieren. Die neue Form der *Kategorien* degradierte alle übrigen Formen des *tertium ens*, welche im Rahmen des zweiten Averroismus für die bloßen intentionalen Abstraktionen geerbt worden waren. Im Rahmen der neuen Prädikation bekamen die porretanischen Hypostasen, Transzendentalia, Amphibolia usw. lediglich den Status der Abstraktionen. Scotus stimmte voll und ganz mit dem Thomismus überein, dass solche Begriffe nur im Geist des Wissenden vorhanden sind. Der Scotismus aber ist im Gegensatz zum Thomismus im Stande, den metaphysischen und essenziellen Modus des Seins in Avicennas reiner Seiendheit direkt zu betrachten. Scotus nahm den modernen Thomismus auf, welcher den Kern von Avicennas Metaphysik vor allem in der Frage des Erkennens beinhaltet. Die Belichtung des Sinns des Seienden verläuft vom hypostasierten Intellekt, und die Manifestation der Essenz kann in unserem Denken auch direkt sein. Die Modernisten der zweiten Welle konnten bereits ganz konsequent das Erkennen im Modus des eidetischen Einblicks für den objektiv aufgefassten Intellekt als hypostasierter thomistischer Form verteidigen. Scotus führte in die Scholastik direkte Betrachtung des objektiven Seienden im Modus der metaphysischen Spekulation ein. Damit endete die erste Periode der Modernisten in der Verkleidung der *sophistae Latini*, deren Metaphysik auf mythologischen Sammlungen der Hypostasen stand. Die Porretaner als Rufus machten aus diesem Wirrwarr eine analytische Philosophie und Wissenschaft. Die produktiven Pariser Illuminaten verliehen dieser „Metaphysik“ eine mystische und biblische Umleidung. Die Kenner der klassischen Metaphysik hielten derartige Ideen bereits am Ende des 12. Jahrhunderts für wahnsinnig (*hoc crediderunt solus mentis alienus*; OBJ II, Kap. 1.6). Bonaventuras Schule sicherte eine neue Form der Kulturhegemonie der Moderne an der Pariser Universität um das Jahr 1255. Diese erste Phase endete in einem gedanklichen Chaos der Theorien des einen Intellekts für alle Menschen, welche im Jahr 1277 von manchen Pariser Studenten der modernen Philosophie verkündet wurden (*nonnulli parisius studentus in artibus*). Gandavus trug dazu bei, die aristotelischen Kritiker dieses sophistischen Unsinns aus der Rue du Fouarre zu vertreiben; unter dem mächtigen Schutz des Bischofs Tempierre schuf er die erste Form einer ontotheologischen Metaphysik. In der nächsten Dekade nach dem Jahr 1300 erfüllte sich das Schicksal des zweiten Averroismus im Rahmen von Scotus‘ Bearbeitung von Avicennas Metaphysik. Der sophistizierte Aristotelismus der neuen Metaphysik kam ohne die erste Substanz aus, welche durch die universelle Essenz ersetzt wurde. Die kategoriale Bestimmung der zweiten Substanz, welche für die kausal gegebene *demonstratio* vonnöten ist, hörte auf, als metaphysische Definition der Wissenschaft zu existieren. Die Bindung der metaphysischen Prädikation an die erste Substanz ging verloren. Die durch stufenweise Form der aristotelischen Abstraktion von der Physik über die Logik bis in die Metaphysik gegebene Bedeutung der ersten Substanz ging in die epochale *léthe* über. Scotus verwandelte die primitive Sophistik der gelehrten Lateiner in einen sophistizierten Aristotelismus. Die kategoriale Prädikation des Seins des Seienden von der realen ersten Substanz wurde durch die Deduktion von der universell möglichen Substanz ersetzt. Das Wissen des möglichen Seienden steht höher als die reale Welt. Aus der Sicht des ersten Averroismus geht es um einen paranoiden Blick auf die Realität, weil das Denken mit der metaphysischen Deduktion von den eigenen Vorstellungen anstelle der Realität geht. Das erkennende Denken endet bei der ersten Substanz, anstatt bei ihr zu beginnen. Wegen der Kritik an dieser modernen Paranoia wurden der Oxforder Aristoteliker Bacon und nach ihm Ockham lebenslang verfolgt. In der neuen Gestalt der Verfinsterung der ersten Substanz verabschiedete sich auch der erste Averroismus udn damit auch die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit als Averroës‘ *proportio* a *adaequatio*.

### 5.3.2 Metaphysische Deduktion der Objektivität

Das vorige Kapitel hat die Imposition des Sinns des seienden von der neu geschaffenen Substanz der dritten Art untersucht, welche in Scotus‘ frühem Kommentar zu den *Kategorien* und zur *Isagoge* geschaffen wurde. Scotus fand den neuen Ort der Produktion des Sinns des Seienden, welcher außerhalb der aristotelischen Imposition des Sinns aus Richtung der ersten Substanz kommt. Die Oxforder Schule der lateinischen Sophisten erhielt am Ende des 13. Jahrhunderts einen wirklichen Meister, welcher auf neue Weise an den Aristotelismus Grossetestes und an Aegidius‘ avicennistischen Thomismus, der sich im *Oxforder Manuskript* vorfindet (Kap. 4.3.2). Die Einordnung der avicennischen Supposition des *ens inquantum ens* ins Schema der aristotelischen Metaphysik bewirkte, dass diese Auslegung keiner Schule des zweiten Averroismus und auch nicht der ersten Welle des Thomismus passte. Scotus wiederholte an der Seite der Oxforder Modernisten den Weg des Avicennisten Thomas von Aquin. Sein erster Aufenthalt in Paris brachte eine Metaphysik hervor, durch die Verbindung von Averroës und Avicenna (Kap. 4.5.1). Scotus lehnte nach Aquins Vorbild die Hypostasierung der einen Essenz auf die Art des Neuplatonismus, weil Avicenna aufgehört hätte, ein Aristoteliker zu sein, und Neuplatoniker geworden wäre. Die erste Form der Deduktion der Kategorien nach Avicennas „*hoc esse tantum*“sicherte eine Minimaldosis der Seiendheit. Diese neue Substanz ermöglichte die Prädikation der Einheit des Seienden gemäß dem formal aufgefassten Aristotelismus. Scotts Abreise zum Studium nach Paris war der letzte Schritt, der für die Herausbildung der Objektivität notwendig war. Um 1300 verschmolzen die verschiedenen Strömungen des Modernismus zu einer neuen Form des Aristotelismus, der den früheren Neuplatonismus der *Nominales* und der Porretanischen Schulen überwand. Die Vereinigung des Thomismus und Scotismus basierte auf einer gemeinsamen Form von *Oxfordian Fallacy* nach dem Vorbild der Metaphysik von Avicenna. Diese Einheit vom Thomismus und Scotismus sah zum letzten Mal Suárez, weil er der letzte integrale Kenner der scholastischen Metaphysik im lateinischen Westen war. Seine erste postmoderne Synthese verband beide Metaphysiken zu einer univoken *metaphysica generalis*, welche die alten und bereits gänzlich unmodernen Bestimmungen des Seins des Seienden der dritten Art ablehnte (*haec conclusio est peripatetica, quam proinde recipiunt unanimiter Thomistae, et Scotistae contra Nominales*).[[425]](#footnote-425) Die von Suárez gegründete Postmoderne „sieht“ die ontologische Gestalt der amphibolen kategorialen Prädikation ebenso wie Scotus objektiv direkt in der Realität (*naturas reperiri ipsas experientia docet*). Scotus vollzog eine neue Form der modernen Metaphysik, deren Deduktion auf den modernen Gott gegründet war. Die Schrift *Lectura I*, welche wohl noch in Oxford entstanden ist, entfaltet die metaphysische Grundlage der Schriften *Parva logicalia*, welche ca. 1295 verfasst wurden. Die Schrift *Lectura I* bietet die erste komplette Deduktion des neu konzipierten Seienden im Hinblick auf Gott und den Menschen. Der im Erkennen Gottes und des Menschen gegebene zweifache Einblick der Substanz muss in irgendeiner Form der univoken Prädikation existieren, weil man sonst das Seienden nicht von Gott in die Schöpfung hinausführen könnte.

Scotus schuf eine neue Deduktion, welche die anthropozentrische Struktur der vorangegangenen Ontotheologie der Modernisten aufhob. Er brachte eine reine, logisch und spekulativ angelegte Metaphysik hervor. Simplikios‘ und Gandavus‘ Deduktion des objektiven Seienden des Typs„*esse ad*“ geht bei Scotus in die subsistente Kategorie „*esse in*“ über. Sie stellt eine selbstständige Substanz dar, außerhalb des abgeteilten göttlichen Seins. Dieser Wandel erzeugte eine einheitliche Metaphysik und schaffte die verschiedenartigen Systeme von Prädikation und Signifikation ab, welche *ad hoc* in den einzelnen Schulen des zweiten Averroismus vorherrschten. Scotus vollzog während seines Aufenthaltes in Paris eine abgerundete Synthese der neuen Metaphysik, was in der Oxforder *Lectura I* begonnen, aber nicht vollendet wurde. Dieses Werk zeigt die neue Art und Weise der objektiven metaphysischen Deduktion auf, welche auf der univoken Ausführung des objektiv aufgefassten Seienden von Gott zum Menschen basiert. Die erste Wissenschaft trennte sich vom göttlichen Wesen. Die Metaphysik wird voll aus dem Akt des natürlichen menschlichen Erkennens deduziert, und keineswegs aus dem Akt der übernatürlichen Illumination. Damit es im Verlauf der Deduktion zu keiner Verdoppelung der einfachen göttlichen Substanz kommt, muss die Kategorie des Seienden im Modus *per prius* auf neue Art und Weise definiert werden. Der Ausgangspunkt zur neuen Metaphysik lehnt die Aporien beider Schulen ab: die Analogie des zweiten Averroismus und den Beweis aus der Kausalität in der Schule der Modisten des ersten Averroismus. Das Werk *Lectura I* lehnt beide Wege zu Gott als wissenschaftlich unzureichende Beweise ab. Das Erkennen Gottes kann weder über die attributive Analogie noch über den dreifachen neuplatonischen Weg der Affirmation, Negation und Eminenz gehen, weil dieser Beweis auf der übernatürlichen Illumination des Intellektes steht. Die Lösung des ersten Averroismus über die Kausalität à la Averroës‘ Beweis und Aquins fünf Wege zu Gott ist ebenfalls unzureichend. Das natürliche Erkennen der Kausalität ist durch die Sinne beschränkt, und Gott wird im ersten Averroismus lediglich durch die negative Art und Weise durch die Kausalität der erschaffenen Substanzen determiniert. Die Ablehnung der durch die Illumination und der kausalen Prädikation der ersten Causa aus Richtung der Schöpfung gegebenen mystischen Analogie bedeutet, dass man einen neuen Weg zu Gott suchen muss. Der Schlüssel zum sicheren Erkennen Gottes ist für Scotus lediglich ein univokes Konzept Gottes und der Schöpfung. Hier auf Erden erkennen wir das Seienden und das Gute mit ausreichender Sicherheit, welche ihre sichere Grundlage in Gott hat.

Scotus ordnete die Theologie der Metaphysik unter und erschuf die erste Version der *metaphysica generalis*. Der Übergang zur neuen Metaphysik scheint in der *Lectura I* im Traktat *De cognoscibilitate Dei* auf, welches wohl noch in Oxford geschrieben wurde. Die spätere Pariser Schrift *Ordinatio I* legt in den Traktaten *De vestigio* und *De imagine* die erste vollgebrachte Konzeption der neuen Metaphysik vor. Die bekannte *via Modernorum* beginnt historisch in der Schrift *Lectura I* bei der Sicherstellung des Erkennens Gottes außerhalb seines Denkens und seiner Essenz, durch die indirekte, in der metaphysischen Ordnung der Welt gegebenen Manifestation seiner Rationalität. Die Anordnung der Wissenschaft über die Substanz, welche *per prius* in der axiomatischen Form des ersten Prinzips des Erkennens dargereicht wird (*ratio cognoscendi*), funktioniert wie die Regel des intellektuellen Erkennens Gottes selbst, welcher in seinem Wesen sich nicht von seiner extern manifestierten Rationalität trennen kann. Das Seiende erkennen wir durch die Partizipation an der im göttlichen Intellekt gegebenen exemplarischen Definition; aber diesen können wir nicht direkt in seinem Akt erkennen. Gott erkennt sich selbst und sein Denken; aber dieser unbegrenzte Modus des göttlichen Seins und Intellektes ist für uns unzugänglich. Das nach dem Abbild Gottes erschaffene Wesen erkennt den unbegrenzten Modus des göttlichen Seins und Intellektes durch die Spur der in der Schöpfung gegebenen göttlichen Rationalität (*vestigium*). Dadurch besteht die grundlegende Vorgehensweise von Scotus‘ durch die Prädikation der essenziell aufgefassten Kausalität gegebenen Deduktion. Gott ist für den natürlichen Verstand in die rational gegebene Weltordnung inkarniert, welche durch die Struktur der avicennistischen Metaphysik repräsentiert wird. Das Erkennen Gottes ist deshalb primär intelligibel angelegt und geht nicht wie beim Aristotelismus vom sinnlichen Erkennen aus. Rufen wir uns aus den vorigen Kapiteln in Erinnerung, dass die neue Bestimmung der Substanz (*quoad essentiam significatam*) in der Intuition von Avicennas reinem Seiendem beginnt (*quando ‚ens‘ primo intelligitur*) und mit der Bestimmung der Substanz-Essenz weitermacht (‚*substantia‘ intelligitur*). Die Deduktion geht von der in Form der wirksamen Spur übertragenen göttlichen Rationalität in die Schöpfung, was das notwendige und sichere Erkennen Gottes begründet. Der als *imago Dei* definierte Mensch kann die in der Schöpfung (*vestigium*)gegebene ursprüngliche göttliche Rationalität verlässlich erkennen. Das Mittelglied der Deduktion ist nicht die göttliche Intentionalität wie bei Gandavus, sondern die rationale Struktur des erschaffenen und endlichen Seienden. Die Prädikation *per prius* verband das Erkennen des Menschen und den objektiv erkannten Sinn des Seienden hinsichtlich göttlichen Rationalität. Die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen wird durch die metaphysische Deduktion der univok gegebenen formalen (aber nicht aktuellen) Art und Weise gebildet, wie Gott und Mensch denken. Scotus fasst die Ausgangsposition der neuen Metaphysik folgendermaßen zusammen.

„Der zweite Artikel steht im Widerspruch zur Behauptung, dass man Gott nicht durch das allgemeine Konzept der Analogie zwischen ihm und der Schöpfung denken kann. Es ist möglich im allgemeinen univoken Konzept Gottes und auch der Schöpfung ist (*in conceptu communi univoco sibi et creaturae*). Das Seiende, das Gute und die Weisheit werden univok über Gott und die Schöpfung prädiziert (*dicta de Deo et creatura univoce dicuntur*) und betreffen deshalb nicht die zwei verschiedenen Konzepte.“ [[426]](#footnote-426)

Die Grundeigenschaften Gottes und der Schöpfung sind univok gegeben (*univoce dicuntur*). Die Konzepte müssen in der metaphysischen Form der Univozität gegeben sein, weil die durch die Analogie gegebene Analogie keine wissenschaftlich deduktive Art und Weise des Erkennens ist (*non concipitur Deus in conceptu communi analogo sibi et creaturae*). Scotus wies die Lösung der Modisten aus der Schule des ersten Averroismus zurück. Die Modisten lehnten sowohl die analogische als auch die univoke Prädikation für das Erkennen Gottes und der Schöpfung ab. Aquin formuliert in der Einführung zur *Theologischen Summe* das Erkennen Gottes in zwei Modi (*secundum se et quoad nos*). Die Art und Weise des Erkennens Gottes ist, wie es in sich selbst wohnt, für das natürliche Erkennen unerreichbar. Deshalb wird das wissenschaftliche Erkennen Gottes als *causa prima* durch die effektive Kausalität Gottes gewährleistet, welche in der Schöpfung und somit im Hinblick auf uns gegeben ist (ST I, q. 2, a. 1, resp.; ed. Leonina 4, 27). Scotus ist nicht mit der Argumentation der Modisten einverstanden. Die Summierung des sinnlich und durch die Rezeptivität auf dem Niveau des *intellectus possibilis* gegebenen akzidentellen Erkennens würde nur die äußerlichen Eigenschaften Gottes mit Hilfe der aus den kausalen Auswirkungen Gottes und der Schöpfung gegebenen Attribuierung zusammenzählen. Das auf diese Weise begrenzte Erkennen würde das notwendige und gänzlich sichere Erkennen Gottes im Modus *secundum se* aufheben. Wir erkennen Gott *univoce*, also in seinem rationalen Modus des Denkens (doch nicht der Existenz) als „*secundum se*“. Der weitere Teil von Scotus‘ Zitat verwirft auch die neuplatonische Lösung der Schule der *Nominales*, welche von der univoken Deduktion des Seienden von Gott ausging. Das auf der Grundlage der porretanischen Hypostasen gegebene primitive Konzept der Univozität erzeugte ein weiteres System der neuplatonischen Emanationen und respektierte nicht den grundlegenden Unterschied zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung. Die Modernisten wie Gandavus wandelten die Emanation in Avicennas Komitation des Seienden der dritten Art um und begannen diese Seienden kategorial im Hinblick auf Gott zu prädizieren. Dadurch aber hoben sie das einzigartige Statut der ersten Substanz auf, welche sie mit der Speziesder dritten Art verbanden, was ihnen die Thomisten, die ersten Averroisten, Scotus und der oben erwähnte Suárez vorwarfen. Das Ergebnis war eine verworrene Univozität, welche die Imposition der Bedeutung von der atomaren Substanz aufhob. Scotus sieht klar, dass der zweite Averroismus weder eine Univozität des Seienden in Gott noch eine Einzigartigkeit auf dem Niveau der hylemorphischen Substanz hat (*impossibile esset probare aliquid esse univocum, ut hominem respectu Socratis et Platonis*; *Vat*. XVI, no. 24, 233.18‒19). Die neue Lösung der Univozität des Seienden überwand die Widersprüche des zweiten Averroismus, welcher sowohl in der Oxforder Schule der *Nominales* als auch in der Ontotheologie von Bonaventuras Schule gegeben ist. In Gott und im Menschen kann man kein höchstes Konzept der minimalen Seiendheit finden und von ihr hinunter zu den niederen Konzepten durch die univok aufgefassten Universalien hinabsteigen. Aristoteles‘ kategoriale Prädikation gestattet nicht die neuplatonische Teilung der Gattungen gemäß der *Arbor Porphyriana*, weil sie die Bedeutungen über die Substanzen prädiziert. Das Sein des Seienden ist nicht die höchste Gattung, weil das Seiende überhaupt nicht geteilt, sondern nur in der Ordnung der Sprache prädiziert werden kann. Die Kausalität stellt nach dem ersten Averroismus auch eine unzureichende Form der Einheit Gottes und der Schöpfung dar. Scotus wendet gegenüber der Schule des ersten Averroismus ein, dass man die Kausalität nicht für das Erkennen nur auf der Grundlage des sinnlich determinierten Konzeptes und der anschließenden Abstraktion nehmen kann, weil ein solches Erkennen Gottes nur äußerlich und kontingent wäre. Die kategoriale Prädikation ist entweder eine unverbindliche logische Übung; oder eine unwissenschaftliche Demonstration der kontingenten Akzidenzien. Der neue *resolutio* der Metaphysik muss auf der univok gegebenen wissenschaftlichen Deduktion stehen; sonst ist er keine Metaphysik.

Die Schrift *Lectura I* kehrte zum von Avicenna inspirierten zweiten Averroismus zurück und passte das Schema der Belichtung des Intellektes von hinten dem neuen Beweis der göttlichen Existenz an. Das Erkennen Gottes muss durch die Deduktion von der unendlichen Substanz zur endlichen gegeben sein. Ansonsten ginge der Beweis nur zur Analogie, welche über Gott nichts univok aussagt, sondern lediglich im unendlichen Modus *ad hoc* der hinzugefügten Attribution. Die durch zufälliges rezeptives Erkennen gegebene äußerliche Ursache kann ebenfalls kein univokes Erkennen Gottes generieren. Der aktuelle Gott wirkt kausal im Modus der *causa prima*, was die Doktrin des ersten Averroismus behauptet, welche von Scotus bestätigt wurde. Nur gilt für das sinnliche Erkennen, dass niemand mehr aufnehmen kann, als er aus der Sicht seiner Potenz auffassen kann. Dann wäre die göttliche Kausalität nur auf dem durch sinnliche Erfahrung gegebenen kontingenten Niveau erkennbar, und das wäre im Hinblick auf das Erkennen Gottes im modernen Modus der Wahrheit als *certitudo* und *rectitudo* wenig. Den Aufbau einer neuen Deduktion können die sinnlichen Spezies nicht garantieren, weil sie im Intellekt zwar universelles, aber lediglich kontingentes Erkennen produzieren. Eine Lösung der Aporie brachte die Anpassung von Aristoteles‘ Modus der Kausalität. Wegen des von der dogmatischen Theologie und der einen Wahrheit der Wissenschaft geforderten unzweifelhaften Beweises der Existenz Gottes war es vonnöten, eine neue Version von *Oxfordian Fallacy* zu finden. Das rational *ad extra* wirkende essenzielle Sein Gottes bildet eine wirksame Ursache, welche das Erkennen unseres Intellektes begründet. Nur die essenziell gegebene Notwendigkeit garantiert laut dem Beweis der *Zweiten Analytik* das univoke wissenschaftliche Erkennen. Gott ist das angeborene Prinzip des natürlichen Erkennens, und dieses Erkennen bewirkt in uns aus seinem Willen und kausal. Von Neuem wiederholt sich dadurch der Grundsatzstreit zwischen Siger und Thomas um den Wert des wissenschaftlichen Beweises, wo das Mittelglied der *demonstratio* entweder durch die Essenz oder durch Prädikation der hyparchischen Kausalität aus der Realität definiert wird (*Anal. Post*. 84a11‒14). Scotus ist ein Thomist in Sachen dogmatisch konzipierter Philosophie, die in der Theorie der einen Wahrheit gegeben ist. Sein Gottesbeweis beruht auf der Essenz und entspricht voll und ganz dieser Auffassung. Allerdings hält der Thomismus an der Essenz zum Beweis der Existenz Gottes nur in der Ordnung der letzten Kausalität fest, die den Beweis des vierten und fünften Weges begründet. Scotus weigerte sich daher, den Thomismus als Fundament der metaphysischen *resolutio* zu nehmen. Aquinatus als Vertreter des ersten Averroismus griff die reale Kausalität der ersten Substanzen als Grundlage der metaphysischen *resolutio* auf. Thomismus brauchte aber grundsätzlich die Deduktion aus der Essenz, um den deduktiven Beweis für die unsterbliche Seele zu erbringen. Die Unsterblichkeit der Seele ist durch die Hypostasierung des Intellektes als einer autonomen Form gegeben. Die gegen Aporien des zweiten Averroismus und gegen das Konzept des Erkennens des ersten Averroismus gegebene neue Konstruktion der Metaphysik errichtete das neue Erkennen Gottes im Modus der direkten, von Gott selbst verursachten Kausalität. Der Thomismus hatte eine Definition der Seele als ewige Form, und Scotus machte von ihr vollen Gebrauch. Er war der einzige Modernist seiner Zeit, der den fundamentalen Wert der direkten essentiellen Kausalität anerkannte, die der Thomismus mit dem hypostatischen Intellekt in Verbindung brachte. Thomas lehnte die essentielle Kausalität für den Prozess der natürlichen Erkenntnis ab, weil sein gnoseologisches Schema ein Teil des ersten Averroismus war. Scotus akzeptierte die „richtige“ (d.h. mythologische) Schlussfolgerung der thomistischen Position in Bezug auf den Intellekt. Er schlug ein neues Schema der essentiellen Kausalität vor, das die metaphysische Erkenntnis jenseits der Wirklichkeit begründete. Die Realität der ersten Substanzen ist durch modernen Gott ersetzt worden. Die neue Form der Deduktion, die sich auf die mythologische Kausalität stützt, führte ein neues Wissen über Gott im Modus der direkten Kausalität ein, die von Gott selbst verursacht wird. Dies schuf eine neue Form der Metaphysik, die die rationale Suche der Grundlagen der Wirklichkeit ablehnte, ohne das Illuminationsszenario des Neuplatonismus zu haben. Die neue Form der Ontotheologie erhielt somit einen völlig objektiven Charakter, der auf einer doppelten Form des metaphysischen Irrtums beruht. Die Grundlage der neuen Metaphysik stellt die direkte Einsicht in die göttliche Kausalität dar. Dies ist eine falsche philosophische Position, die sich aus der Instrumentalisierung der Theologie für philosophische Zwecke ergibt. Sie wurde in der Form des von Scotus definierten *dativus possessivus* geschaffen. Die Aneignung der Theologie innerhalb einer falsch identifizierten Philosophie als erste Wissenschaft bedeutete dann notwendigerweise, dass die direkte Erleuchtung des Intellekts durch die essentielle Kausalität die verborgene Grundlage einer neuen Metaphysik bildet. Die natürliche Vernunft hörte auf, natürlich zu sein, und wurde zum objektiven Unsinn. Dies ist eine weitere und dauerhafte Auswirkung der von Scotus definierten Form des *dativus possessivus*. Die archaische Hermeneutik definiert diese Wirkungsgeschichte als objektive Verwirrung der modernen Vernunft, die im metaphysischen Wahnsinn gelöst wird (Irre).

Die Einführung der essentiellen Kausalität in den deduktiven Syllogismus gewährleistet die wissenschaftliche Notwendigkeit im mittleren Glied des wissenschaftlichen Beweises (*medium*). Es wird deutlich, dass Scotus die im ersten Averroismus gegebene Imposition aus der Wirklichkeit abschaffen musste; er ersetzte sie durch die im zweiten Averroismus gegebene logische Supposition. Vom Standpunkt der *Zweiten Analytik* aus gesehen, bedeutet dies, dass die Notwendigkeit von Scotus nicht hyparchischer Natur ist, da sie nur im Geist entsteht. So ist das neue Projekt des Daseins als sinnvoll, wissbar, manipulierbar usw. (Ge-Stell) durch die Tatsache gegeben, dass die wesentliche Kausalität des modernen Gottes direkt vom menschlichen Subjekt erzeugt wird. Die Modernisten nehmen die göttliche Kausalität direkt im Denken wahr, ebenso wie die Kausalität des Dreiecks. Beide Essenzen wirken in der Ordnung der ewigen, *simpliciter* *gegebenen* und immateriellen Substanzen. Dadurch entstand ein neues Konzept der Gott und Mensch verbindenden Univozität. Die mystische Illumination des Intellektes direkt von Gott ist unnötig, weil es nötig ist, die allgemeine Kausalität zu suchen, welche das sichere und notwendige Erkennen auf dem Niveau der Substanz garantiert. In unserem Intellekt wirkt anstelle der Illumination direkt die auf der Grundlage seines Willens gegebene göttliche Kausalität. Scotus schloss den Einfluss der mystischen Analogie und der Illumination für das intellektuelle Erkennen Gottes aus. Die Moderne muss von der rationalen Philosophie und nicht von der Mystik beherrscht werden. Das Erkennen Gottes ist nicht im Modus der neuplatonischen, durch den abgeteilten kosmischen *intellectus agens* gegebenen Illumination gegeben, sondern durch den aristotelischen Prozess der Abstraktion. Die intellektuelle Arbeit am Konzept ist unsere eigene; äußerlich ist lediglich die Kausalität, welche den Prozess des Erkennens auslöst. Die Seele ist laut *De anima* eine rein passive *tabula rasa*. Wir wissen jedoch, dass Gott und seine schöpferische Kausalität existieren, wobei Letztere außerhalb unserer selbst und zugleich auch in uns gegeben ist. Die schöpferische effektive Kausalität ist direkt von Gott gegeben und wir erfahren sie direkt. Die von Gott gegebene Kausalität stellt ein univokes Konzept dar, welches durch seine Aktualität den Prozess der aristotelisch aufgefassten Abstraktion. Dieses Konzept der Kausalität wird dogmatisch nach der Theorie der im Jahre 1277 autoritär bestätigten einen Wahrheit definiert. Die Einführung der dogmatischen essenziellen Kausalität hob die analogische Prädikation der göttlichen Eigenschaften in der Schöpfung auf. Der leere Intellekt kann in sich kein Konzept von etwas Anderem erschaffen, da die Seele im Hinblick auf die ersten Konzepte leer und passiv ist. Der Sprung des Denkens zum abgeteilten Gott findet sich bei dem Theologen Aquin im dogmatischen Postulat der ewigen intellektuellen Seele. Das Traktat lehnt das auf der mystischen Illumination basierende Erkennen nach dem Vorbild von Bonaventuras Schule ab, weil jedes Erkennen ist natürlich und kausal gegeben, wie in der Schrift *De anima* beschrieben wird. Scotus bearbeitete die Kausalität des Erkennens nach dem Schema der *Zweiten Analytik* und verwarf die die Illumination durch den autonomen *intellectus agens,* zu welchem der postmoderne Illuminat Descartes zurückkehrte. Scotus braucht keine Bonaventuras angeborene Spezies (*species innata*), welche Descartes durch die angeborene Idee Gottes in uns wieder einführte. Die neue, im Modus der aristotelischen Kausalität gegebene philosophische Beziehung zu Gott wird im folgenden Zitat dargelegt.

„Und nach dem Philosophen im dritten Buch von *De anima* gilt, dass ‚die Seele and und für sich eine leere Tabelle‘ usw. ist; daher behaupte ich, dass der leere Intellekt aus sich selbst heraus kein Konzept der äußerlichen Sache erzeugen kann (*nullum conceptum ‚de alio‘*), wenngleich einige behaupten, dass er dieses Konzept des anderen Seienden erzeugen kann, weil unser Intellekt in sich selbst stets aktuell gegenwärtig ist (*sibi semper praesens est*). Wenn das Konzept Gottes im Denken analogisch und vom [univok] über die Schöpfung ausgesagten Konzept unterschiedlich wäre, dann wäre es vonnöten, dass in unserem Intellekt eine andere Ursache [des Erkennens Gottes] existierte als der Intellekt selbst. Aber diese Causa kann nicht im natürlichen Zustand unseres Intellektes gegeben sein, wie oben bewiesen wird. Diese Ursache des Erkennens Gottes könnte nicht existieren, und wir könnten auch nichts von Gott wissen (*nihil intelligimus de Deo*), wenn Gott selbst diese Ursache nicht nach seinem Ermessen in unser Denken gäbe (*nisi Deus velit imprimere*).“ [[427]](#footnote-427)

Das Zitat sagt laut *De anima* klar, dass der mögliche Intellekt eine *tabula rasa* sei und keine angeborenen Ideen beinhalten könne. Gott wirkt direkt in unserer Seele auf die Art der ersten Ursache (*Deus velit imprimere sicut sibi placet*). Der Aristoteliker Scotus lehnte die hypostasierte Auffassung des modernen Intellektes grundsätzlich ab, welcher eine aktuelle Substanz ist und aus sich selbst heraus die erkannten Bedeutungen produziert (*nullum conceptum ‚de alio‘ potest intellectus nudus facere in se*). Die Illumination, die Emanation und die Komitation sind keine philosophischen Konzepte, sondern mystische Visionen und können deshalb nicht in das Projekt der neuen modernen Metaphysik eingebunden werden. Aber im Unterschied zu den Modisten aus der Schule des ersten Averroismus behauptet Scotus, dass unser Intellekt das Wirken der *causa prima* direkt in sich ohne die Mediation der Sinne betrachtet. Abermals ist die Auffassung der essenziellen Kausalität von *Oxfordian Fallacy* nach Rufus und Kilwardby im Spiel. Diese Auffassung nimmt die Kausalität auf dem Niveau der mathematischen Essenzen univok auch für die Wirkung der realen ersten Substanzen. Scotus machte aus Gott eine mathematische Entität und vollzog dadurch eine grundsätzliche Verfinsterung Gottes als erster Substanz. Gott manifestiert sich nun im Denken des Illuminaten im Modus der *simpliciter* gegebenen anthropomorphen Parusie im Rahmen des hypothetischen wissenschaftlichen Beweises. Dadurch wurde der moderne Gott in Scotus‘ Metaphysik zu einer mathematischen Abstraktion, was mittels Leibniz und Nietzsche seinen Tod verursachte. Der Illuminat kann die objektive göttliche Kausalität in der Seele direkt wie im Falle des mathematischen oder geometrischen Dreiecks betrachten. Das Konzept Gottes und auch der Schöpfung ist univok durch Avicennas formales Konzept des Seienden als Seienden gegeben. Die Einführung der Kausalität in den Intellekt durch den externen Willen Gottes verwandelte den Verlauf der Abstraktion und überführte sie aus der neuplatonischen *denudatio* in die aristotelische *abstractio*. Sie ist nach der *Zweiten Analytik* im Rahmen des logisch-aristotelischen Beweises und der Notwendigkeit gegeben. Wir erkennen die schöpferische Kausalität essenziell in unserem rezeptiven intellektuellen Erkennen; daher sind das Denken und das Erkennen unsere eigenen. Das Zitat lehnt das Konzept des analogischen und mystischen Erkennens Gottes und auch den Weg des ersten Averroismus und des Thomismus über die sinnliche wahrgenommenen Auswirkungen Gottes in der Schöpfung als *causa prima* ab. Scotus schuf eine philosophische Form der Illumination, welche als Essenz der Kausalität gegeben ist, und fügte sie ins Schema der aristotelischen wissenschaftlichen Deduktion ein. Die im natürlichen menschlichen Erkennen gegebene Analogie (*pro statu isto*) genügt auf der Grundlage der Kausalität von den erschaffenen Seienden nicht zur Etablierung des univoken Erkennens Gottes (*causa non potest esse aliquid quod est motivum intellectus nostri*). Man muss von Gott als aktiver Ursache unseres Erkennens ausgehen, welche von außen, rein intellektuell und direkt auf die Seele einwirkt. Die aristotelische Belichtung des Intellektes aus Richtung der hylemorphischen Substanz genügt nur für das natürliche Erkennen der göttlichen Auswirkungen in der Schöpfung. Dadurch aber ist das an den Begriff des unendlichen Seienden gebundene Erkennen ausgeschlossen. Die Analogie wiederum liefert nicht das univoke Konzept Gottes und knüpft darüber hinaus an die Theorie der Illumination und der Emanation an; daher kann sie keine wissenschaftliche aristotelische Deduktion begründen. Das Erkennen Gottes muss univok sein, und die Analogie hat für die Univozität eine unzureichende Kausalität. Daher müsste nach dem analogischen Beweis (*conceptus dictus de Deo analogus*) sowieso der wissenschaftliche Beweis aus der Kausalität irgendeiner immateriellen Substanz folgen, weil die Analogie nur im Intellekt gegeben ist (*oportet ponere aliquam causam aliam ab intellectu*). Scotus‘ aristotelische Position schließt das sinnliche Erkennen aus dem Gottesbeweis nicht aus, sondern betrachtet ihn nur als unzureichend.

Scotus hält im Unterschied zu neoplatonischem Descartes an der Definition des Intellektes als *tabula rasa*. Darüber hinaus, er schließt die externe Kausalität von den Sinnen nicht aus, um das Erkennen nach der wissenschaftlichen *demonstratio* der *Zweiten Analytik* zu sichern. Die Oxforder Periode interpretierte das Erkennen über die Phantasmen im Modus des ersten Averroismus und valorisierte dadurch das Konzept des *intellectus possibilis* für die Moderne. Scotus‘ teilweiser Realismus knüpft an das Werk des oben zitierten Matteo d’Aquasparta an (Kap. 5.2). Dieser den ersten Thomismus rezipierende semiaverroistische Philosoph wies die Illuminaten der Schule des zweiten Averroismus darauf hin, dass die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit nach der Schrift *De anima* vom sinnlichen Erkennen ausgehe. Die thomistische Moderne und Scotus bestehen im Gegensatz zum ersten Averroismus auf der grundsätzlichen Unähnlichkeit der Sinne und des Intellektes. Die Sinne erkennen individuelle und materielle; das intellektuelle Erkennen vollzieht sich durch die allgemeinen Begriffe. Deshalb kann man in der Moderne die Sinne nicht mit dem Intellekt bzw. das Denken nicht mit dem Körper verbinden. Diese dualistische Linie in Bezug auf das Erkennen wurde von Aegidius Romanus aus der thomistischen Schule des ersten Averroismus geprägt. Den Dualismus verkündigten alle lateinischen Sophisten, welche ihren eigenen Irrtum dem nach Avicenna gedeuteten Averroës zuschrieben. Scotus‘ Dualismus findet seine Fortsetzung in der Linie des Semiaverroismus, welcher durch den sophistischen Synkretismus von Aegidius‘ Thomismus und der franziskanischen Modernisten nach dem Jahr 1277 entstanden war. Die Abstraktion aus den Sinnen ist notwendig, weil die Seele ein unbeschriebenes Blatt ist. Aber die aristotelische Abstraktion reicht nicht dazu aus, das univoke Konzept des Erkennens sicherzustellen. Daher brauchen wir den direkten Einblick in die essenziell aufgefasste Kausalität. Diese ist leider nach dem ersten Averroismus nicht in der externen Realität zu finden, weil sie lediglich eine logische Abstraktion im Denken ist. Im Gegensatz zur Moderne gilt, dass das Denken der klassischen Metaphysik in der Realität der ersten Substanz ihren Ausgangspunkt hat. Die Philosophie des Scotismus basiert nicht auf der Abstraktion aus den Sinnen, sondern auf der univoken Prädikation des direkten Erkennens Gottes, welcher Kausal in uns und auch in der Schöpfung wirkt. Scotus bekennt sich zum univoken Konzept der einen Wahrheit im Modus „*secundum se*“, weil wir auf diese Weise Gott direkt durch natürliche Vernunft erkennen. Deshalb muss Scotus gegen die Modisten aus der Schule des ersten Averroismus in gemischtes Konzept der Wahrheit gemäß Aristoteles‘ Übereinstimmung und der essenziellen Kausalität im Modus *Oxfordian Fallacy* etablieren. Scotus und nach ihm Descartes deduzieren univok das metaphysische Erkennen aus der dogmatischen Voraussetzung der Existenz Gottes auch an der kausalen Wirkung Gottes in der Welt. Beide Modernisten suchen eine unzweifelhafte Grundlage für die Deduktion. Sie müssen irgendeine Insel der Aktualität in der Seele finden, welches moderner Gott aus eigenem Willen in uns hineingelegt hat. Gott ist die aristotelische *causa prima*, und begründet daher die Kausalität in der Schöpfung und somit auch in unserem Erkennen. Aber diese Illuminaten gehen vom modernen Gott zur realen Welt über, was ein fataler metaphysischer Fehler ist. Scotus fragt sich, wo die effektive Ursache des externen Seienden gegeben ist, welches wir formal in unserem Intellekt erkennen. Der Intellekt reflektiert die rein rationale Evidenz, welche im erleuchteten Intellekt (Avicennas *intellectus adeptus*) durch die Wirkung der göttlichen Essenz als wirksamer Ursache gegeben ist. Scotus‘ spekulative Metaphysik hatte kein Problem mit dem Anlauf der kausal außerhalb des menschlichen Intellektes gegebenen göttlichen Essenz. In seiner Zeit war der Gott der *Modernorum* noch nicht tot. Nach dem autoritären Eingreifen der Modernisten kohabitierten die Philosophie und die Theologie im Modell der einen univoken Wahrheit, welche von den siegreichen Illuminaten in Oxford und auch in Paris direkt betrachtet wurde. Die in unserem Denken durch die Wirkung Gottes in uns ausgewiesene Aktualität ist laut Scotus notwendigerweise gegeben. Gott will es so im Hinblick auf seine in der Theologie und durch die Heilsgeschichte gegebenen *rectitudo* und *certitudo*. Die dogmatischen Voraussetzungen sind ebenso unzweifelhaft wie die logisch notwendige Ankunft des Antichristen oder die metaphysisch gegebene Ewigkeit der Seele im Thomismus. Moderne Ontotheologie und heutige nihilistische Ideologien kennen keine Trennung der generisch unterschiedlichen Wissenschaften. Unter der Führung der dogmatischen Furien beginnt die mythologische Moderne beim objektiv betrachteten Gott, und zur realen Welt kommt erst in der zweiten Runde. Für die klassischen Metaphysiker wie Bacon stellte eine solche Lehre einen reinen Wahnsinn und Unsinn dar (*insaniunt contra veritatem*; OBJ II, Kap. 3.4.2). Der erste Averroismus brauchte für die Entstehung des natürlichen Erkennens nicht das direkte Erkennen Gottes als essenziell betrachteter wirksamer Ursache. Aus der Sicht der Modisten ist das univoke Erkennen Gottes im Modus der essenziellen und kausalen Abstraktion ein blanker Unsinn. Gott existiert als eminente erste Substanz im Modus der *aseitas*, welche sich nicht auf eine mathematische Essenz reduzieren lässt. Gemäß der *Zweiten Analytik* sind die univoke Kausalität und die Notwendigkeit einzig auf dem Niveau der mathematisch logischen Abstraktion zugelassen. Die Aristoteliker begnügen sich für das Erkennen Gottes mit der aktuellen ersten Substanz treten an Gott als die *causa prima* erst völlig zuletzt heran.

Dank den spekulativen Voraussetzungen sammelte Scotus alles dazu Notwendige, um die Deduktion des Seienden vom modernen Gott zum objektiven Seienden zu eröffnen. Er sicherte sich Archimedes‘ spekulativen Punkt in der essentiellen Kausalität, außerhalb des erkennenden Intellektes und auch außerhalb der Kausalität der hylemorphischen Substanzen gegeben. Jetzt kann er den Prozess des Erkennens gemäß der *Zweiten Analytik* lediglich im Intellekt starten. Die erste Gestalt der neuen Metaphysik wird im Werk *Lectura I* im zitierten Traktat *De cognoscibilitate Dei* skizziert. Der erste Schritt umgeht das sinnliche Erkennen, indem er anstelle der ersten Substanz das rein potenziell gegebene Seiende der dritten Art einführt. Das Traktat legt gegenüber Aquin dar, dass die Unmöglichkeit des Erkennens Gottes „*sicuti est*“ nur scheinbar ist (*Vat*. XVI, no. 43, p. 241). Erinnern wir uns an die von Bischof Alvernus verkündete grundlegende theologische Lehre, dass wir das göttliche Wesen direkt sehen können. Der zweite Averroismus verstand sie im ganzheitlichen Sinne (OBJ II, Kap. 3.4.3). Der erste Averroismus weigerte sich, die These des Alvernus für die natürliche Erkenntnis zu übernehmen, weil wir das göttliche Wesen nur durch die menschliche Erkenntnisweise betrachten (*eius essentiam videre non possumus*).[[428]](#footnote-428) Scotus kannte Thomas‘ Kritik am direkten Sehens Gottes bereits aus Oxford durch Aegidius‘ Thomismus. Die neue Form der Illumination fand das Mittelglied des Beweises in der auf essenzielle Weise definierten göttlichen Kausalität. Die essenzielle Kausalität lehnte der erste Averroismus grundsätzlich ab, weil es sich um ein typisches Anschauungsmodell des metaphysischen Irrtums des Typs „*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid*“(OBJ II, Kap. 3.1.1). Der wissenschaftliche Beweis hat die Kausalität nur von der sinnlich erkannten Wirkungen der ersten Substanzen (*secundum quid*) und kann daher nicht im Modus unseres Erkennens direkt zur göttlichen Kausalität gehen. Der menschliche Verstand hat keinen göttlichen Charakter, auch nicht den Charakter der kosmischen Intelligenzen, dass er durch Denken die Welt erschüfe oder durch die Bewegung der intelligiblen Form reale Veränderungen in der Welt verursachte. Das ist reine Paranoia, welche durch die mythopoetische Prädikation *in artificialibus* gegeben ist. Der menschliche Verstand existiert nur im Körper und erkennt und wirkt durch den Körper und die Sinne. Die moderne metaphysische Deduktion fand eine univoke Prädikation im Hinblick auf Gott und auch den Menschen, was der erste Averroismus grundsätzlich als verborgene Form der notwendigerweise und ewig gegebenen Emanation ablehnte. Gott wird dadurch zur wirksamen Ursache unseres Erkennens, dass seine Kausalität direkt in unseren immateriellen Intellekt gelegt wird. Scotus hebt in diesem Schlüsselpunkt das Erkennen der Modisten im Modus *quoad nos* auf, weil die Aristoteliker das direkte intelligible Erkennen der göttlichen Qualität in der Ordnung des natürlichen Erkennens ablehnten. Unser Intellekt enthielte dann irgendwelche aktuellen Formen und wäre eine immaterielle kosmische Substanz, welche den kosmischen Intelligenzen ähnelt, an welche Gott bereits direkt im Modus des kausal gegebenen Erkennens wirkt. Unser Erkennen ist nur im Körper und durch die Sinne gegeben, und ebenso muss der Beweis der göttlichen Wirkung und des göttlichen Erkennens erstellt werden. Scotus‘ Version von *Oxfordian Fallacy* ist dadurch gegeben, dass die göttliche Essenz als individuelle reale Causa im Mittelglied des Urteils nach Rufus‘ analytischer Interpretation der *Zweiten Analytik* prädiziert wird (OBJ II, Kap. 3.3.1). Das ist für den ersten Averroismus absolut ausgeschlossen, weil wir Gott und seinen Willen nicht im direkten univoken Einblick seiner Kausalität erkennen können. Scotus‘ Begründung der Metaphysik eröffnete den Weg der *Modernorum*, indem sie alle vorangegangenen Wege zu Gott als unzureichend kritisiert hatte. Die Rationalität und die Notwendigkeit, welche im unendlichen göttlichen Intellekt und im endlichen menschlichen Intellekt gegeben sind, müssen einander univok entsprechen. Das Erkennen aus den Sinnen ist nicht voll wahr, weil die lediglich äquivok gegebene Abstraktion nur die äußerliche Ähnlichkeit zwischen Gott und unserem Intellekt garantiert. Die Abstraktion aus den Phantasmen genügt nur für die Übereinstimmung im Modus der Analogie; aber wir erkennen Gott jetzt sicher und aktuell. Das Erkennen Gottes im Modus von Augustinus‘ neuplatonischer Analogie des Guten ist mit Hinweis auf Aristoteles‘ Kritik am platonischen Begriff des Guten ausgeschlossen. Diese Kritik gilt lediglich analogisch, nicht univok. Die Univozität ist im Aristotelismus lediglich durch die real gegebene kausale Wirkung gegeben, was Scotus grundsätzlich akzeptiert, allerdings nach der eigenen Version von *Oxfordian Fallacy*.

Nach der Ablehnung des in der Schule des ersten Averroismus im Modus „*quoad nos*“gegebenen indirekten Erkennens der göttlichen Essenz ist es nötig, das sichere und notwendige Erkennen Gottes mit Hilfe der univoken Deduktion aus der essenziell gegebenen Kausalität zu finden. Solches Vorgehen überschreitet den durch die Phantasmen determinierten Begriff Gottes. Alle Menschen müssen über die Potenz zu diesem wirksamen Erkennen Gottes als der Ursache des menschlichen Erkennens verfügen. Sonst würde die erste Wissenschaft in der Äquivozität oder in der Analogie enden. Die im analytischen Modus gegebene Deduktion dreht das im Modus *per prius* gegebene Schema des Erkennens der *Zweiten Analytik* von der aktuellen ersten Substanz hin zum universellen Essenz. Scotus behilft sich mit Bonaventuras zweistufigem Bau (Kap. 4.1.2) und führt den Begriff des objektiv-natürlichen Erkennens ein. Das vorige Kapitel hat dargelegt, dass Scotus eine kategoriale Prädikation im universellen Einblick des *ens inquantum ens* vollzieht. Nun appliziert er diese Universalität im Modus *per prius* auch für das Erkennen der essenziellen Kausalität Gottes, welche nach dem Determinismus von *Oxfordian Fallacy* läuft. Den Weg des ersten Averroismus von der Kausalität in der Schöpfung zu Gott als erster Ursache lehnte dieser Modernist als unzureichend ab. Das Erkennen Gottes aus den Auswirkungen in der Schöpfung sichert lediglich das äquivoke Erkennen der göttlichen Essenz im Modus der *per prius* aus Richtung der Sinne erkannten *causa prima*. Scotus behauptet, dass wir Gott primär im Allgemeinding und dann erst im Einzelding erfahren. Das Schema des Erkennens wird laut der *Zweiten Analytik* nach der Deutung der Kausalität im Modus *Oxfordian Fallacy* gegen Aristoteles appliziert. Der Theologe Scotus weiß dogmatisch, dass wir die göttliche Kausalität direkt und universell erkennen. Der direkte Einblick in die universelle göttliche Kausalität im Widerstreit mit dem sinnlichen Erkennen der Auswirkung der realen Substanz gemäß dem philosophischen Prinzip *ex inmediatis* steht. Die neue Metaphysik hob daher das Grundprinzip des Erkennens der Realität gemäß der *Zweiten Analytik* auf.

„Mit Aristoteles bin ich nicht einer Meinung, wenn der die Prädikation auf die oben angeführte Weise begreift. Wir erfahren nämlich selbst, dass, wenn wir die Ursache universell erkennen (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*), sie auf natürliche Weise auch in den Einzeldingen erkennen wollen. Ebenso kennen wir die Auswirkung; wir wollen auch deren Ursache erkennen. Daher sehnt sich der Intellekt, welcher Gott universell erkennt, natürlich danach, ihn auch in individuellen Sachen kennen zu lernen (*intellectus cognoscens Deum in universali, naturaliter desiderat scire in particulari*).“ [[429]](#footnote-429)

Das Erkennen der modernen Metaphysik läuft im Modus *Oxfordian Fallacy*. Den Ausgangspunkt stellt die universell und außerhalb der Sinne gegebene göttliche Kausalität dar, welche im logischen Modus *per prius* erkannt wird. Die göttliche Kausalität ist in der Form der universellen Essenz gegeben. Auf diese Art und Weise begründete Scotus ein neues Mittelglied des deduktiven wissenschaftlichen Urteils. Wir erkennen Gott evident, notwendigerweise und im Modus der vollen Sicherheit, weil er in uns objektiv-kausal wirkt. Die objektive Kausalität wird voluntaristisch begründet, weil Gott will, dass wir ihn im Modus der modernen Univozität und Sicherheit erkennen. Deshalb haben wir im Modus *per prius* ein natürlich gegebenen universelles Erkennen Gottes (*cognoscens Deum in universali*). Durch die Deduktion gilt das Erkennen der göttlichen universellen Kausalität auch im Modus *per posterius*, weil wir natürlich sein Wirken auch in den Einzeldingen erkennen wollen (*naturaliter desideramus scire in particulari*). Aus der Sicht des aristotelischen Erkennens gilt die Deduktion genau umgekehrt. Der Beweis der *Zweiten Analytik* geht von der singulären Folge in der Realität zur universell prädizierten Ursache im Denken. Der objektive Scotus vertritt nicht die gleiche Meinung wie Aristoteles und somit auch den des Kommentators und des Thomismus. Scotus betrachtet die universelle göttliche Kausalität direkt, weil Gott nicht als sinnlich erkennbare Essenz existiert.

Die Einleitung vom Werk *De cognoscibilitate Dei* hat dargelegt, dass Gott sich universell und effektiv im Modus der vollen außerhalb des sinnlichen Erkennens und außerhalb der Analogie gegebenen wissenschaftlichen Sicherheit erkennen lässt. Da wir aber von Gott lediglich seine Kausalität und nicht seinen Intellekt sowie seine Gedankenformen erkennen, geht das primär-universelle Erkennen Gottes durch das natürliche intellektuelle Erkennen. Jeder will die Ursache irgendeiner Folge erkennen (*quando cognoscimus effectum, desideramus scire causam*). Scotus nahm die göttliche Kausalität als effektiv wirkende universelle Essenz und ließ sie kausal in der direkten Erfahrung des natürlichen Verstandes erfahren. Dadurch entstand die Erfahrung der Welt als eine neue Form des *tertium ens*, das durch objektive Erfahrung und intellektuelle Anschauung gegeben ist. Die neue Art der *resolutio* begründete die ontologische Vor-blickbahn, die alles Seiende in dieser objektiv gegegeben metaphysischen Deduktion hält. Die neue Art und Weise des universellen Erkennens der kausal und universell wirkenden göttlichen Rationalität unterschied sich grundsätzlich von der porretanischen Mathematisierung der Welt im Modus „*discrete videamus*“ und auch von Gandavus‘ Komitation der exemplarischen Seienden der dritten Art von Gott in die Schöpfung. Das objektive Seiende ist kein universelles mathematisches Maß alles Seienden, sondern ein essenzielles metaphysisches Maß der objektiv gegebenen Erfahrung der Welt. Das Erkennen Gottes beginnt im Modus *per prius* auf dem Niveau des direkten Erkennens der universell gegebenen Ursache (*experimus quod quando cognoscimus causam in universali*). Die Schlussfolgerung geht zunächst von der universalen Gotteserkenntnis im Modus *per prius* aus; danach geht es um die natürliche Erkenntnis, die auf der Gotteserkenntnis in den sinnlich gegebenen und abstrahierten Einzeldingen beruht. Ein solches Vorgehen steht in direktem Widerspruch sowohl zu Aristoteles als auch zum ersten Averroismus. Scotus schafft einen objektiven Aristotelismus, welcher gegen Aristoteles geht (*contra Philosophum arguo*). Das natürliche Erkennen Gottes in der Ordnung der essenziel gegebenen Kausalität ist wissenschaftlich und immer möglich, auch wenn die reale sinnlich wahrgenommene Welt überhaupt nicht existierte. Die augustinische Theorie der Illumination widerspricht dem rein verstandesmäßig gegebenen philosophischen Erkennen, weil es einen mystischen und keinen philosophischen Weg zu Gott darstellt. Die Deduktion des Erkennens aus der göttlichen Essenz-Causa zeigt, dass Scotus mit dem Schlüsselprinzip des Erkennens im Modus *inmediate* gemäß der Oxforder analytischen Schule arbeitet. An der ersten Stelle steht das durch die universelle Essenz gegebene Erkennen (*cognoscimus causam in universali*). Da sich die göttliche essenzielle Kausalität direkt durch die objektive Version von *Oxfordian Fallacy* erkennen lässt, ist es kein Problem mehr, dieses Erkennen der ersten Ursache bis in die Schöpfung zu Ende zu führen, wo wir die gleiche Ursache im Modus der Folgen erkennen. Schließlich kehrte Scotus zur Ausgangsposition des ersten Averroismus zurück, jedoch aus der Position der neuen Deduktion der göttlichen Kausalität, welche primär im Intellekt gegeben ist. Das ist Grossetestes typische Position des zweistufigen Einblicks der Wissenschaft im Modus des direkten Einblicks (*intellectus*) und der empirischen Abstraktion (*scientia*; OBJ II, Kap. 3.1.1). Durch die metaphysische Deduktion von den universellen Begriffen zu den individuellen Dingen wurde das neue Wesen des hermeneutischen „Wie“ etabliert, das die Grundlage der metaphysischen objektiven Erfahrung bildet (*experimur quod*). Laut Scotus erfahren wir direkt und evident etwas, was real nicht existiert und niemals existieren kann, also eine universelle objektive Kausalität. Abermals ist die tragische Vertauschung in der Wirkung des metaphysischen Dativs im Modus *Oxfordian Fallacy* zu sehen (OBJ II, Kap. 3.1.1). Die Modernisten halten das Sein in seiner objektiven Parusie für eine reale Grundlage der Metaphysik. Ockhams Rasiermesser versuchte diese Paranoia aus der Metaphysik zu beseitigen (Kap. 5.4.2), doch ohne Erfolg. Scotus schuf eine neue Form der Erkenntnis Gottes und der Welt, die die Gabe des objektiven Seins in der Vollform des objektiven Dativs (*dativus obiectivus*) hervorbrachte. Dieser Metaphysiker fand einen neuen Weg für die Modernisten, den von ihren geschaffenen Gott objektiv zu erkennen (*dativus modi*). Die Musen waren sicherlich erfreut über diesen Fortschritt der göttlichen Komödie namens „Objektivität“. Die logisch abgeleitete Objektivität wurde zu einem direkt erlebten Geisteszustand, der als universelle Ursache im modernen Gott und in der Schöpfung wirkt (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*). Diese neue Art und Weise des paranoiden Wahrnehmens der Welt veränderte Simplikios‘ vorangegangene Innovation (OBJ I, Kap. 1.3.3). Die siegesreichen *sophistae Latini* nahmen *via Modernorum* auf und sie begannen neue und völlig objektive Kleider zu tragen als der musich wahrhafte Kaiser im bekannten Märchen.

Nun kann die Moderne die vollständige Ableitung einer objektiven Metaphysik erarbeiten, die auf Gott als der ersten Ursache beruht, die wesentliche Wirkungen hat und im menschlichen Geist erkannt werden kann. Die spekulative Einheit beginnt mit dem Attribut der Unendlichkeit, welches alle anderen Bestimmungen des Seienden in sich zusammenfasst. Der Begriff des Unendlichen ist von der endlichen Schöpfung getrennt. Das Werk *Lectura I* enthält die Abhandlung *De conceptus Deus infiniti*, die eine neue Version der metaphysischen Deduktion im Modus der modernen *resolutio* begründete. Die objektive Deduktion der Metaphysik beginnt mit der Darlegung des Grundproblems, das die begriffliche Erkenntnis Gottes und der Ganzheit des Seienden betrifft.

„Wenn der Begriff des unendlichen Seienden das vollkommenste Konzept ist, um Gott zu erfassen, wie gelangen wir zum Erkennen dieses Konzeptes?“ [[430]](#footnote-430)

Die Lösungen der vorigen Aporien hinsichtlich des göttlichen Erkennens in der Schule des ersten und des zweiten Averroismus brachte Avicennas bearbeiteter Begriff „*species accidentis tantum*“, welcher als neue Form des Seienden der dritten Art gegeben war. Scotus definiert die neue Form derSpezies, welche als dauerhafte Idee im Intellekt gegeben ist. Der Beweis des Erkennens der göttlichen Unendlichkeit basiert auf der Existenz der objektiven Spezies, die außerhalb der Phantasmen gestellt sind. Der neue Einblick der Objektivität hob das an den aktiv erkennenden *intellectus agens* anknüpfende augustinische Gedächtnis als *locus specierum* auf. Die in der Realität gegebene erste Substanz kann aufhören zu existieren; aber ihre Spezies überdauert im Gedächtnis und im Intellekt. Der Intellekt funktioniert jedoch lediglich im Modus der aristotelischen Abstraktion außerhalb jedweder Form der Illumination aus der augustinischen *memoria*. Die Deduktion der universellen Rationalität von Gott auf die Schöpfung ermöglicht die Auffindung eines neuen *locus specierum*, welche absolut sicher und von den Sinnen getrennt gegeben ist. Die essenzielle Permanenz der modernen Spezies wird dadurch sichergestellt, dass sie objektiv im göttlichen Denken noch vor dem aktuellen Schöpfungsakt „exsistieren“. Die Art und Weise dieser objektiven Existenz des Seienden in Gott liefert Gandavus durch die Intentionalität seines Willens und Intellektes (Kap. 5.2.2). Scotus legt aufs Neues die Art und Weise dar, wie sich die Spezies manifestiert. Sie ist keineswegs direkt in Gott gegeben wie bei den vorangegangenen modernen Illuminaten, sondern stellt die Art seiner rationalen Erwägung und Deduktion dar. Der Beweis geht *per absurdum* voraus. Die Deduktion kommt nicht von der neuplatonischen Analogie der Belichtung der Seele aus Richtung des Sonnenintellektes, wie es im zweiten Averroismus seit Avicenna der Fall war (OBJ I, Kap. 2.3.1). Das Seiende existiert als Speziesim göttlichen Denken weiter, wenngleich die in der Realität gegebene erste Substanz nicht mehr oder noch nicht existiert. Die objektiven Spezies stellen für Gott ewige rationale Bedeutungen dar, welche aus der Art und Weise seines Denkens abgeleitet sind. Die von Gott konzipierte und in seiner Rationalität gegebene Substanz hat die objektive Form der Seiendheit und gehört folglich ins natürliche Erkennen. Der Charakter dieser Spezies ist intentional und nur in der Möglichkeit gegeben, was die Univozität für das Erkennen Gottes und auch des Menschen garantiert. Sie erkennen dieselbe Objektivität, doch im gleichen Modus, da das eine Erkennen endlich und das andere unendlich ist. Nach dem objektiven Aristoteliker Scotus steht dieses Projekt der Spezies gänzlich im Einklang mit seiner Exegesis der *Zweiten Analytik* nach *Oxfordian Fallacy*. Wir erkennen Gott primär durch das universelle Konzept, welches wir direkt als Mittelglied des kausalen deduktiven Urteils erfahren. Gott ist das unendliche universelle und intellektuelle Wesen, das als Essenz gegeben ist. Diese Essenz offenbart sich durch die objektive Kausalität, die wir direkt in unserer von Gott erleuchteten Seele erfahren. Daher kann objektive Kausalität nicht vom faktischen Zustand der Welt abhängen, wo die Kausalität bereits effektiv durch die Wirkung der ersten Substanzen gegeben ist. Das Konzept der erkennbaren Substanz (der unendlichen und der endlichen) verbindet beide Pole der Metaphysik zum univoken Erkennen Gottes und auch der objektiv gegebenen, von der realen göttlichen *creatio* getrennten Welt. Werfen wir einen Blick auf den Beweis *per absurdum*. Er begründet den radikalen kartesianischen Zweifel, der den modernen Gott endgültig zu Grabe getragen hat. Das folgende Argument stellt die erste Version der metaphysischen *epoché* dar, die das Konzept des betrügerischen Gottes von Descartes (*deus malignus*) beinhaltet.

„Lassen wir zu, dass Gott die Substanz der Sonne aufhöbe und dabei das Sonnenlicht bewahrte. Dann entstünden auf die gleiche Weise Spezies der Sonnenstrahlen im Hinblick auf den erkennenden Intellekt und das Licht wäre im Intellekt auf die Art der auf diese Weise gegebenen Substanz aktiv. Ebenso hielte unser Intellekt an der Spezies dieser auf diese Weise gegebenen Substanz fest. Aber diese Art und Weise der Substitution kann die Spezies der realen Substanz nicht ersetzen. Wird die reale Substanz vernichtet, kann die Spezies sie nicht vertretungsweise ersetzen. Dann kann man auch weder die Spezies der realen Substanz noch deren Akzidenzien im Modus der Imposition ersetzen, welche an der realen Substanz gegeben sind und nur durch sie existieren.“ [[431]](#footnote-431)

Lassen wir die hypothetische und absurde Möglichkeit zu, dass Gott die Sonne als Substanz abschaffte und nur noch den Sonnenstrahl bestehen ließe (*si* *Deus destrueret solis substantiam et conservaret eius lumen*). Dann gilt aus der Natur des paradox gegebenen Lichts, dass wir die Spezies des Lichts im erkennenden Intellekt wahrnehmen, als ginge es von der nun suspendierten Sonne als Substanz aus (*species luminis ...esset activum in intellectu sicut si esset in substantia*). Wenn auch die Sonne verschwindet, sieht der moderne Intellekt das objektiv erkannte Licht. Das paranoide oder dogmatische Erkennen des Lichtes kommt nun primär von Gott als dem Geber der objektivenSpezies. Die erkannten Spezies vertraten im Modus des deduktiven Erkennens die reale erste Substanz, was die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit gemäß dem ersten Averroismus aufhob. Dank dem Gedankenexperiment ist es möglich, beide Glieder der Prädikation zu vertauschen, und im Modell *Oxfordian Fallacy* gilt diese Vertauschung auch für die auf diese Weise im deduktiven wissenschaftlichen Beweis gegebene prädizierte Kausalität. Diese wörtliche *epoché*, d. h. das Verschwinden der Welt bei völliger Sonnenfinsternis, begründet eine neue Version der Metaphysik. Das Licht verschwindet bei einer Sonnenfinsternis, nicht aber die erkannte Spezies der Welt. Deren objektive „Exsistenz“ stellt Gott selbst sicher, indem er das Prinzip des Erkennens der Sonne wirken ließ, also die objektive Form des Sonnenstrahls anstelle der Sonnensubstanz selbst. Die Sonnenfinsternis kann aus der Sicht von Scotus‘ Metaphysik nicht objektiv eintreten, weil wir die Kausalität der realen Sonne in unserem Intellekt durch das essenziell gegebene Mittelglied des Erkennungssyllogismus simulieren können. Die Einklammerung der Sonne als erster Substanz begründet aus dem deduktiven Syllogismus der *Zweiten Analytik* die Entstehung der objektiv sehenden, aber real blinden modernen Metaphysik und der Wissenschaft. Scotus‘ Konzept der Verlöschung der Sonne und des objektiven Sehens des nicht existenten Lichtes wird in der heutigen Epoche der Computermatrix und der medialen Simulakren eine große Zukunft haben. Der durch die logische Argumentation *per absurdum* gegebene wissenschaftliche Beweis hat behauptet, dass die Existenz der ersten Substanz zur wissenschaftlichen Deduktion nicht erforderlich sei, weil die göttliche Rationalität sie ersetze. Die Einklammerung der Sonne als den Sinn des Seienden gebender erster Substanz konstituiert eine objektive Version der Spezies, welche auch außerhalb der „realen“ Spezies von Scotus existieren.

Die bekannte Art ist im Modus der deduktiven Erkenntnis mit der realen ersten Substanz verbunden und die universelle zweite Substanz wirkt als reales Ding. Ihnen gegenüber steht eine andere universelle Substanz als objektives Sein. Diese Auffassung hob die adduktive Theorie der Wahrheit nach dem ersten Averroismus auf. Dann muss der auf *destructio primis* gegründete Beweis geändert werden. Die „reale“ Spezies vergehen nämlich beim Verschwinden der Sonne als erster Substanz (*hoc posito non posset suffodere ad speciem substantiae*). Aber die objektive Gestalt der Spezies im göttlichen Denken kann nicht vergehen, weil sie dort im Modus „*semel–semper*“gegeben ist. Wenn die objektive Ratio der Sonne im göttlichen Denken liegt, dann hat diese Definition durch das Faktum der so gegebenen exemplarischen Objektivität ebenfalls eine kausale, auf der Grundlage dieser Deduktion gegebene Auswirkung für das menschliche Erkennen. Deren Notwendigkeit ist logischer Natur. Sie wird mit einer metaphysisch and essenziell im Modus *simpliciter* gegebenen Notwendigkeit ausgestattet. Daher wurde die von Scotus‘ *epoché* der Welt vorgeschlagene objektive Notwendigkeit so anziehend für postmoderne Illuminaten wie Descartes, Leibniz, Hegel, Husserl und für heutige Repräsentanten der analytischen Philosophie. Die analytische Philosophie in Oxford zurzeit von Scotus wurde durch *Erfurter Anonymus* vertreten. Dann ist es nicht wichtig, ob es ein reales Wesen gibt, sondern ob es einen Intellekt gibt. Dies ist heute in der nihilistischen Form des „*Brain in a Vat*“ genannten Experiments gegeben. Rufen wir uns das ursprüngliche Modell von Scotus’ *epoché* bei Porphyrios in Erinnerung, welche auf ähnliche Weise die Autonomie der Spezies in der kategorialen Prädikation des Seienden verteidigte, welche durch den *modus ponens* und den *modus tollens* gegeben ist (OBJ I, Kap. 1.3). Es gibt objektive Benutzung des *modus tollens* (die reale Sonne gibt es nicht) und *modus* *ponens* (aber ihre objektive Spezies wird von Gott gedacht). Diese Sophisterei begründet die primäre Imposition der objektiven Bedeutung des Seins. Gandavus hatte diese Imposition sie im Modus von „*esse ad*“, der die Existenz eines göttlichen Exemplars voraussetzte. Scotus‘ metaphysische *epoché* hob den an die Sphäre des göttlichen Seins gebundenen Schlüsselteil von Gandavus‘ Konzept *esse ad* auf (Kap. 5.2.3). Scotus‘ Sappeurkunst ist zu bewundern, mit welcher er sich sowohl unter Aristoteles als auch unter Avicenna gegraben hat (siehe zitiertes *suffodere*). Vom göttlichen oder menschlichen Sonnenintellekt kann die Moderne das objektive Erkennen der Sonnen-Spezies begründen; aber das kann laut Scotus nicht die reale physikalische Kausalität der Sonne als erster Substanz ersetzen. Das Zitat im nächsten Satz betont augenblicklich, dass in der Realität diese objektive *epoché* nicht möglich ist, weil die reale erste Substanz die Existenz der akzidentellen Eigenschaften des Seienden bedingt. Wenn die reale Substanz vergeht, gibt es auch keine Akzidenzien. Ohne die reale Sonne gibt es auch kein reales Licht. Aber für Gott gilt etwas anderes. Er kann die Sonne abschaffen und es gibt immer noch eine kausal-objektive „Exsistenz“ von Sonnenstrahlen, da sie ein Erkenntnisprinzip darstellen, durch das wir zur Erkenntnis des Lichts gelangen. Die Verfinsterung der ersten Substanz legt dar, dass die objektive Moderne zum Erkennen auch keine augustinische Illumination braucht.

Scotus‘ *epoché v*erlöschte das mystische Licht des neuplatonischen Sonnenintellektes und ließ die Kraft des deduktiven Intellektes strahlen. Scotus eröffnete eine neue Epoche, indem er ebenso wie Grosseteste und Rufus die Sonne erlöschen ließ. Laut Heraklit gilt, dass die Sonne nicht von sich selbst die Bahn ihres Laufes verändern darf, weil die Erinnyen als Helferinnen der Göttin der Gerechtigkeit Díké sie dafür bestrafen würden (DK 22, B 94). Die neue Metaphysik eröffnet die *via Modernorum*, indem sie die Sonne völlig verlöscht und sie durch ein eigenes, objektiv gegebenes Gebilde ersetzte. Die Moderne erhielt in den nachfolgenden Perioden eine entsprechende Strafe für chaotisches Denken, welches die Grundordnung der Weisheit aufhob. Die Prädikation der objektiven Spezies basiert auf dem Sein des Seienden im Modus *ens inquantum ens*. Gott garantiert dessen Einfachheit, Erkennbarkeit und kausale Wirksamkeit auf unser Erkennen. Die Sonne existiert real; aber auch wenn sie zufälligerweise erlösche und verschwände, wird ihre Spezies noch immer in Gott existieren, und wir können mit diesem Seienden im Modus seiner exemplarischen „Exsistenz“ objektiv arbeiten. Derridas Version der logozentrisch orientierten Metaphysik als *héliotrope* gilt nicht für Scotus‘ objektive Metaphysik. Sie wird auf viel raffiniertere Weise dargebracht, als es beim metaphorischen Derrida in der Kritik am Logozentrismus der Fall ist. Wenn Gott entscheidet, das Ding aktuell nicht zu erschaffen, existiert dessen ewig in seinem Denken gegebene objektive Seiendheit noch immer, und diese Rationalität ist effektiv-objektiv in der Schöpfung erkennbar, als objektives *vestigium*. Gottes Denken bestimmt das reale Sein der Schöpfung und somit auch unser Denken. Aber das objektive Seiende ist im Modus der potenziellen unendlichen göttlichen Potenz (*esse cognitum*) noch nicht das „*esse verum*“, weil ihm aktuell nichts Reales entspricht. Der kritische Scotus betont in nächsten Satz des Zitates die Begrenzung der objektiven Spezies. Die Existenz der objektiv gegebenen Spezies reicht nicht aus, um die Existenz der Sonne als kausal wirkende Substanz zu etablieren, weil sie ihr gegenüber nicht als positiv bestimmtes Akzidens gegeben ist (*non est ibi, cum substantia destruatur*). Diese positive (*per positum*), d. h., aktuell existente, auf die existierende Sonne bezogene Version der Spezies muss klar von der objektiven Definition des Sonnenstrahls als eigenständiger Spezies im göttlichen Denken unterschieden werden. Diese objektive „*species accidentis tantum*“ besitzt nur eine minimale Seiendheit; siehe Avicennas „*hoc esse tantum*“und Gandavus‘ Konzept der „*ratitudo*“ (Kap. 5.2.2). Aber dank der durch die göttliche objektiv-effektive Rationalität gegebenen minimalen Seiendheit „exsistiert“ die einfache Speziesdes Lichts auch nach dem Erlöschen der aktuellen Substanz der Sonne. Scotus entwickelt das Argument des Einklammerns der Realität in der Schrift *Lectura I* an zwei weiteren Stellen, welche für die Entstehung der Metaphysik wichtig sind. Zunächst betrifft die metaphysische *epoché* explizit die Existenz Gottes (*Vat*. XVII, no. 33, p. 472.20‒26). Scotus muss die auf der reinen Möglichkeit basierende Philosophie verteidigen, wobei die Möglichkeit sich an die primäre Identität der Bedeutung hält. Dabei ist die Identität *per se*, d. h. außerhalb der realen Existenz des Seienden gegeben. Auch wenn Gott aus der Sicht der Metaphysik nicht aktuell belegt wäre (d. h., wenn er aktuell nicht in der Schöpfung wirkte, nicht, dass er überhaupt nicht existierte), wäre die Möglichkeit des objektiv angelegten Wissens durch sein Denken gegeben. Die zweite Version von Scotus‘ *epoché* verwendet im Stil Descartes‘ dieses Argument für das Verschwinden der realen Essenzen, welche über deren objektive Spezies erkennbar wären (*Vat.* VI, no. 24, p. 254.14‒20). Die Sache hätte in ihrer minimalen Seiendheit einen ausreichenden Grund zur Identität, weil sie objektiv lediglich in der gedachten, im göttlichen Intellekt garantierten Identität subsistieren würde. Scotus vollzieht eine epochale Wendung zur objektiven Form der Erfahrung Gottes auf dem logischen Weg der *reductio ad absurdum*. Die objektive Erfahrung des real nichtexistierenden Absurdum zeigt nach Avicennas „fliegendem Mann“ ein weiteres schlüsselhaftes *Thought Experiment* der Moderne. Scotus klammerte die Wirklichkeit aus, was nach ihm Descartes tat. Dann fand er logisch und notwendig die Insel der Wirklichkeit durch objektive Spezies gegeben, deren Objektivität durch das formal gleiche Denken eines kausal wirkenden und rational denkenden modernen Gottes gewährleistet war. Descartes nahm diesen Schritt in der zweiten Meditation und Hussels *epoché* wiederholte dieses Szenario. Transzendenter Sinn taucht als *eidos* in der Immanenz des reinen Bewusstseins auf. Husserls Kunst des Sapeurs im Modus des nihilistischen „*suffodere*“ zeigt der Begriff des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen“ in den *Kartesianischen Meditationen*.[[432]](#footnote-432) Husserls Illumination etabliert ein minimales Sein, das für die Gründung der ersten Philosophie ausreicht. Aristotelisch geprägter Heidegger verwarf gleich zu Beginn seines eigenen Weges zur Philosophie diesen mythologischen Sinn des Seins. Er ersetzte ihn durch dreifachen Vollzug des Sinnes, der als existenzieller Modus Dasein konzipiert wurde (Kap. 4.4.4). Der Nihilismus der ersten Substanz bewirkte, dass das Denken der *Modernorum* in sich geht und die Sicherheit durch den kausal wirkenden und direkt in unserem Erkennen gegebenen Gott sucht.

In der Epoche nach der Beseitigung der kritischen aristotelischen Wissenschaft durch Scotus vervollständigten die trügerischen Musen das metaphysische Werk, das in Form der objektiven göttlichen Komödie präsentiert wurde. Die Rolle Gottes als eines metaphysischen Surrogates für die Realität der ersten Substanz nimmt die Postmoderne in der Epoche des metaphysischen Nihilismus in die eigene Hand. Die Furien führten die Moderne durch Scotus auf die *via Modernorum*. Im Zusammenhang mit den Ideen von Descartes führte Arnauld eine postmoderne Erlöschung der ersten Substanz für wissenschaftliche Erkenntnis durch. Er machte das unmittelbare Sehen von postmodernen Ideen, d. h. von modernen Exemplars, zur hinreichenden Bedingung der Erkenntnis (OBJ I, Kap. 2.4.4). Nach der Verfinsterung der ersten Substanz stellt der Gott der Moderne den *locus specierum* für alle *scibilia* dar, welche die fleißige Moderne dauerhaft produziert. Nach dem Tod des höchsten Wächters der modernen Schätze des objektiven Wissens wurde die Stelle des Gott-Schatzmeisters von den Cloud-Datenbänken und schließlich von der bloßen DNA eingenommen. Diese wundersame und mystische Substanz stellt den postmodernen Stein der Weisen in der Epoche des vollen Sieges der absurden Erfahrung der nicht existenten dritten Welt dar. Der objektiv-memisch gegebene Stein der Weisen berührte das Molekül der DNA und machte aus dieser realen ersten Substanz ein neues nihilistisches, *humanitas* genanntes *scibile*. Diese objektiv gegebene Substanz der dritten Art erhält die Grundlagen der Menschheit für die objektiven Illuminaten, welche ihre Menschheit ausschließlich im Spiegel der objektiv gegebenen Natur kontemplieren. Durch die Verlöschung der Sonne und die Erschaffung der metaphysischen Finsternis sicherte Scotus sich die erste Differenz zwischen dem objektiven und realen Sein des Seienden. In der nach der Verlöschung der ersten Substanz eingetretenen Dunkelheit trat der erste Tag der objektiven Erschaffung der Spezies ein, und die Moderne machte sich auf die siegreiche Pilgerfahrt durch die Welt. Der mystische Mathematiker Descartes kehrte in der Begründung der Metaphysik zu Bonaventura zurück, wohingegen der kritische Metaphysiker Scotus den Weg des ersten Averroismus aufnahm. Im ersten Schritt seiner *Meditationes* schloss Descartes die sinnliche Erkenntnis aus und kehrte mit Hilfe der angeborenen Spezies zur Gottes Idee zurück. Das univoke Erkennen Gottes durch die Kausalität beinhaltet den dritten Schritt der *Meditationen*, wobei er sich im vorangegangenen zweiten Schritt die *per se* durch den Akt des eigenen *cogito* gegebene aktuelle Substanz sicherte (*res cogitans*). Aus Scotus′ direktem kausalem Wirken Gottes in uns machte Descartes die angeborene Idee von Gott in uns. Der cartesianische Intellekt betrachtet als die objektive Realität der Ideen in deren minimaler Seiendheit (*idea realitatem objectivam*) und sucht deren externe Ursache.[[433]](#footnote-433) Diese Ursache muss auf der formalen Seite dieselbe Objektivität beinhalten, welche jedoch im Modus der ursprünglichen effektiven schöpferischen Kausalität gegeben ist. Dann gelangt der „fliegende Mann“ aus seinem *cogito* in die äußerliche Welt. Aus der platonischen Höhle hinauszugehen ist für die Moderne und die Postmoderne eine übermenschliche Aufgabe, welche lediglich Rahmen der neuen Mythologie erfüllbar ist. Deren Eckstein war der Rabe des Elias (OBJ II, Kap. 3.3.3), und nun ist es der neu konzipierte Gott der *Modernorum*. Die Deduktion Gottes aus dem essenziell bestimmten Denken hat einen großen Vorteil. Auch wenn Gott nicht aus der Schöpfung metaphysisch beweisbar wäre und wenn keine Realität der ersten Substanzen existierte, würde dennoch die objektiv gegebene Kausalität zum Erkennen Gottes und der Welt im Modus der deduktiven *demonstratio* genügen. Dem Modernisten genügt es, dass Gott denkt, und nicht, dass die Welt existiert. Das Verschwinden der Realität im Modus der *reductio ad absurdum* ist logisch richtig. Das paranoide Denken der Moderne wird durch logische Notwendigkeit determiniert und nicht von der durch die reale Kausalität der ersten Substanzen gegebenen metaphysischen Abstraktion. Aus der Sicht der aristotelischen Metaphysik handelt es sich um blanken Unsinn im Modus des zitierten Irrtums„*fallacia secundum quid*“. Das menschliche Denken prädiziert in der kritischen Philosophie die Wahrheit nach der *simpliciter* und *actualiter* gegebenen Realität der ersten Substanz und nicht umgekehrt. Die Mystik der ontotheologischen Jakobsleiter wurde im Hinblick auf die objektiv erkannte, durch den logischen Beweis der Abschaffung der Sonne im Modus *reductio ad absurdum* bewiesene Realität überflüssig. Der objektive Scholastiker hob logischerweise den realen Sinn der Welt auf, was tatsächlich absurd und somit auch modern gänzlich evident ist. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz. die Modernisten wie Scotus und die Postmodernisten wie Descartes glauben fest daran, dass der barmherzige Gott der *Modernorum* sie nicht in der Finsternis des Unverstandes belassen will. Das gnoseologische Drama der Postmoderne begann in dem Moment, da Nietzsche die göttliche Schattenwelt der modernen Metaphysik komplett abschaffte. Dann bliebt den Nihilisten der letzten Zeiten des Denkens nur der Spiegel des selbstreflexiven Bewusstseins des Individuums, der göttlichen Natur, der mystischen Evolution von DNA und des virtuellen Bankkontos.

Kehren wir zu Scotus‘ *epoché* zurück, welche die erste Version der modernen Metaphysik im Modus *Oxfordian Fallacy* ins Leben rief. Die objektive Sphäre des Seienden ist nicht im Modus der aktuellen Substanz gegeben, was bei Gandavus im Modus *esse ad* der Fall war. Scotus erzeugte eine neue, von Gott getrennte Spezies der dritten Art, welche über eine eigene den wahren Verlauf des Erkennens sichernde Kausalität verfügt. Die Sonne ist irgendwann erloschen; aber die objektiv gegebene göttliche Rationalität kann niemals verschwinden, denn sie ergibt sich unmittelbar aus der göttlichen Essenz. Dadurch entstand eine neue Version des Sonnenmythos für die objektiv erleuchtete, aber real blinde Moderne. Ein völlig intelligibler moderner Gott wirkt direkt in unserem Bewusstsein, was totaler Unsinn, aber objektiv notwendiger Unsinn ist. Die Moderne und die nachfolgenden Epochen beochachten eine scheibare Welt im objektiven Modus „*credo quia absurdum*“. Das evidente Wissen der paranoischen Illuminaten braucht die Existenz der realen Welt nicht. Sie können das reale Licht durch die hypostasierten Spezies objektiv wahr erkennen, was erstmals durch Rufus' analytische Interpretation der *Zweiten Analytik* in Oxford eingeführt wurde. Die objektive Gestalt der Speziesist nicht im sinnlichen Gedächtnis gegebenen, wie es der erste Averroismus im Begriff der *species sensibilis* vorausgesetzt hatte. Die moderne Spezies muss als Seiendes der dritten Art aus der sinnlichen Abstraktion herausgebunden werden, weil sie einen von der sinnlichen Erfahrung der aktuellen Sache getrennten objektiven Charakter besitzt. Die durch „die Kraft des Absurden“ (S. Kierkegaard) gegebene Deduktion umging die Aktualität der ersten Substanz. Klassische Philosophie erkannte sie zuerst sinnlich und dann prädizierte kategorial im Modus der aristotelischen Imposition. Die neue Realität wird *per absurdum* auf der Grundlage der hypothetischen, aber gänzlich logischen Beschreibung des göttlichen Denkens deduziert. Der Modernist kann die hypothetischen Spezies des Lichts direkt in seinem Denken erkennen. Der objektive und universelle Modus der so deduzierten Essenz bringt einen univoce gegebenen Sinn mit sich. Er ergibt sich aus der unmittelbar erfahrenen göttlichen Kausalität, die einen universellen Charakter behält. Dann ist einer solchen paranoischen Metaphysik völlig egal, ob das Licht real existiert oder nicht. Es genügt, wenn Gott die Sonne denkt und wir mit der gleichen Sicherheit um sein Denken wissen und es erkennen. Die objektiv gedachte Sonne ersetzt nicht die physikalische Wirkung der Sonne, sichert aber deren objektiv gegebene primäre erkennbare Substanz. Scotus thematisierte das objektive Erkennen Gottes und der Welt, welche der sinnlichen Speziesnicht bedürfen. Auf dem Niveau des univoken Konzeptes des Seienden wird die dritte Welt gänzlich objektiv erkannt.

Die neue Theorie des Erkennens tritt gegen die Auffassung der Intentionalität an, welche wir im ersten Averroismus John Blunds finden (OBJ II, Kap. 2.1). Die neue Form der *species intelligibilis* löste die frühere *species sensibilis* ab, indem sie die erste Intention des objektiv gegebenen minimalen Daseins als „*species tantum*“ etablierte. Diese objektive species schuf eine neue Form der Gabe des Seins im Modus des *dativus obiectivus*, die ausschließlich vom paranoiden modernen Subjekt ausgeht. Im zweiten Schritt hat die neue Schule der *sophistae Latini* unter der Führung von Scotus eine neue Aneignung des Seins im *modus dativus* *possessivus* vorgenommen. Die bereits erwähnte objektive Intentionalität des minimalen Seins als objektive „zweite Substanz“ (*species intelligibilis1*) eignete sich die zweite aristotelische Intentionalität (*species intelligibilis2*) an. Der Aristotelismus erzeugt die *species intelligibilis* durch eine sinnliche Abstraktion, die als doppelte *diaphanum* zunächst in die Imagination und dann im *intellectus possibilis* beginnt. Das Schema der Erkenntnis nach dem ersten Averroismus ist nun überflüssig. Scotus weiß trotzdem, dass die Kausalität der Welt außerhalb des menschlichen Intellekts liegt; andernfalls hätte unsere Erkenntnis nur einen chimärischen Charakter. Die unmittelbare Erkenntnis der universalen göttlichen Kausalität bringt im ersten Schritt sofort die *species intelligibilis1* hervor. Diese eidetische Intuition der „zweiten Substanz“ begründet dann eine kategoriale Prädikation, die sich die aristotelische *species intelligibilis2* aneignet. Scotus wiederholt Grossestes Fortschreiten des wissenschaftlichen Beweises von der Intuition der ersten Prinzipien (*intellectus*) mittels avicennischen hypostatischen Intellekts zur aristotelischen Wissenschaft (*scientia*), die auf der Grundlage der sinnlichen Abstraktion begründet wird. Der Unterschied zwischen *per absurdum* deduzierten objektiven Speziesin Scotus‘ Metaphysik und der aristotelischen Spezies entstandenen durch die Abstraktion aus der Realität behält eine grundsätzliche Bedeutung für die Hermeneutik. In der objektiven Spezies des Steins, die von Gott im porretanischen Modus „*semel‒semper*“vorgesehen ist, sind alle objektiv gegebenen Eigenschaften enthalten, die unabhängig vom real existierenden Stein „exsistieren“. Die in Form der kategorialen Quasi-Substanz nach Avicennas „*equinitas tantum*“gegebene objektive Speziesgehen dann in die kategoriale Pradikation ein. Sie begründen eine moderne, *ex nihilo* gegebe Wissenschaft. Deduktive Verbindung zwischen dem Denken der Iluminaten und dem modernen Gott sichert den dogmatischen Beweis der Welt, *per absurdum* entworfen. Nach dem Erlöschen der ersten Substanz würde nichts mehr ohne den modernen Gott existieren. Es sei daran erinnert, dass der Intellekt bei Scotus in der Seele als aristotelische *tabula rasa* gegeben ist und direkt durch die essentielle göttliche Kausalität aktiviert wird. Nach Scotus‘ *epoché* wurde der moderne Gott für die objektive Metaphysik notwendig. Sein beispielhaftes demiurgisches Denken bildet die erste Quelle von *dativus auctoris*, der die effektive Kausalität der objektiven Erkenntnis begründet. Der Mathematiker Descartes geht vom metaphysischen Scotus aus; aber er macht einen Schritt zurück und führt das Exemplar von Bonaventuras in Form einer angeborenen Idee in den hypostasierten avicennischen Intellekt wieder ein. Die primäre Reflexion ist mit der ursprünglichen *causa prima* verbunden, da der menschliche Geist als *cogito* das Denken und die Kausalität des modernen Gottes widerspiegelt. Diese Art des gemeisamen *dativus auctoris* bildet die Grundquelle der nihilistischen metaphysischen Reflexion. In einem zweiten Schritt vollzieht sie den menschlich möglichen *dativus possessivus*, der für die Aneignung eines solchen imaginär abgeleiteten Diakosmos objektiv notwendig ist. Die Analogie dieser imaginären und dämonischen „*possessio*“ wird von den subjektiv geformten Furien geleitet. Die Analogie zwischen den beiden Projekten der demiurgischen Kolonisierung des Seienden beruht auf der mythologisch bestimmten und daher gemeinsamen Rationalität des modernen Gottes und der modernen Illuminaten. Dieser paranoide und dämonische *dativus modi* begründet die wissenschaftliche Interpretation der postmodernen Welt auf der Grundlage der deduktiven Methode (*modus procedendi*) von Descartes. Das göttliche Erkennen des unendlichen Seienden (*ens infinitum*) ermöglicht eine anschließende Deduktion des endlichen Seienden. Aristoteles schließt jedwede univoke oder kausale Partizipation am göttlichen Ersten Intellekt aus. Wir lieben den göttlichen Intellekt und versuchen daher, ihm in Bewegung der menschlichen Existenz zu ähneln (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, *Met*. 1072b3). Der unbewegliche Beweger zieht alle vernunftbegabten Wesen auf natürliche Weise an und bringt sie somit indirekt in die zuerst auf dem Niveau der kosmischen Intelligenzen der ersten Sphäre gegebene Bewegung.

Scotus wählte eine andere Position als der Aristotelismus. Die Theologie und die Philosophie haben nur eine gemeisame Wahrheit. Gott tritt in der christlichen Auffassung als Schöpfer der Welt auf. Scotus nahm Alvernus‘ christliche These über direkte Betrachtung Gottes an (OBJ II, Kap. 3.4.3). Aber ebenso wie der erste Averroismus der Modisten bearbeitete Scotus die essenzielle Kausalität dergestalt, dass sie an der Grundthese des natürlichen Erkennens Gottes lediglich im Modus *quoad nos* festhielt. Der objektiv erleuchtete Illuminat fand eine neue, durch den Einblick des Seienden als des objektiv Seienden gegebene *Vor-blickbahn*. Das Erkennen Gottes verwandelt er im Modus *quoad nos* vom aristotelischen in ein modern-objektives.

„Auf diese Weise erkennt unser Intellekt das göttliche Sein als unendliches Seiendes (*Deum esse ens infinitum*), das höchstes Gutes u. Ä. Der universelle Begriff des Seienden ist im Konzept der Schöpfung zusammengefasst (*conceptus entis includitur in conceptu creaturae*). Wenn der Intellekt dieses Dasein als Weiße oder Stein erfasst, dann kann er durch Deduktion und Abstraktion das Seiende selbst intendieren (*potest cognoscere intentionem entis*), das die Grundlage dieser Intention bildet (*ibi sistendo*).“ [[434]](#footnote-434)

Die Deduktion beginnt mit dem dem Menschen bekannten Begriff der Unendlichkeit, der auf derselben Ebene wie der Begriff des geschaffenen Seienden *univoce* definiert ist (*conceptus entis includitur in conceptu creaturae*). Das Erkennen erfasst im universalen Modus das Seiende als objektiv seiende Weiße oder als objektiv seienden Stein (*ut album aut lapidem*). Die real nicht existente Weiße und der wirkliche Stein werden deduktiv in die Prädikation *ad unum* einbezogen. Die gemeinsame „zweite Substanz“ ist die minimale Seiendheit, die sich im göttlichen und menschlichen Intellekt befindet (*ibi sistendo*). Das Zitat konzipiert das univoke Seiende im Hinblick auf die ursprüngliche Einheit des Seienden als Seiendes (*in concipiendo hoc ens*), welche die hyparchische Rolle der ersten Substanz ersetzt hat (*ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis*). Die Intentionalität, die durch die Imposition von ersten Substanzen gegeben ist, geht nicht in Scotus′ Deduktion der Universalien ein. Ihre Essenzialität ist durch die ontotheologische Definition festgelegt. Das Beispiel des univok aufgefassten hypostasierten Weißen legt dar, dass die objektive Supposition sich gänzlich von der ursprünglichen, an die hyparchische Prädikation von der ersten Substanz gebundenen aristotelischen Prädikation getrennt hat. Im ersten Averroismus gibt es keine kategorische Aussage (und noch als *univoce* gefasst!) für das Weiß, weil diese Art von Bedeutung nur im Denken als reine Abstraktion der zweiten Ebene existiert. Die Einheit des Seienden muss zuerst aktuell und real in der ersten Substanz gegeben sein und kann dann universell in der zweiten Substanz prädiziert werden. Die objektive Intention von Scotus geht zur logischen Supposition im Geiste und nicht zur metaphysischen Imposition von ersten Substanzen.

Doch, es gibt die Unterscheidung der Objektivität von der Realität bei Scotus. Die objektiven Spezies existieren nur potenziell (*potentia immaterialis, potentia tantum*), weil sie über eine minimale Seiendheit verfügen. Das neue Konzept entspricht moderner Definition des *ens ratum* als minimaler Portion der Seiendheit (*ens diminutum*). Diese in der Potenz gegebene minimale Portion des Seienden ist nur mit dem reinen Einblick des Intellektes erkennbar. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Intention und beiden Arten der Spezies (objektive, reale) liegt darin, dass der objektiven Spezies in der Form „goldenes Berg“ die reale Speziesauf dem Niveau „Gold“ und „Berg“ entsprechen, nicht aber ihre Verbindung (*tantum extrema sunt in re et non ipsum coniunctum*; *Vat.* XVI, no. 56, p. 246.23). Die neue Form der Prädikation macht aus den objektiven Spezies eine abstrakte Klasse der Akzidenzien, die auf dem Niveau des reinen Intellektes ablaufen. Was für Albert und Bacon lächerlich oder wahnsinnig war, das machte den Grund der neuen Metaphysik. Aber zuerst war es notwendig, objektiv die Sonne zu verlöschen und das Sein des Seienden zur epochalen Finsternis zu verhüllen. Durch die Einführung der objektiv aufgefassten Übereinstimmung des Unendlichen und des Endlichen entstand eine neue, von Gandavus‘ und Bonaventuras anthropozentrischer Ontotheologie getrennte Form der Metaphysik. Scotus besteht nach dem Vorbild der Modisten darauf, dass direkte Überführung göttliche Reflexivität im Modus „*esse ad*“in die Schöpfung ist nicht möglich, wie es Gandavus tat. Die Analogie sichert nicht das wissenschaftliche Erkennen; daher ist es vonnöten, eine neue Form der kategorialen Prädikation nach Simplikios im Modus „*esse in*“ zu vollziehen. Die Unterscheidung zwischen Gott und der Schöpfung vollzieht sich keineswegs über den univoken als „*esse ad*“gegebenen Begriff von Gandavus‘ Intentionalität. Scotus erforscht die Natur des Intellekts, der in seinem hypostatischen Habitus unendlich und endlich ist.

„Der Habitus hängt von Objekt und Intellekt ab. Der göttliche Intellekt verfügt nicht über die gleiche Bestimmung wie unser Intellekt und kann folglich auch nicht den gleichen Habitus haben. Sein Habitus ist unendlich, unserer ist endlich.“ [[435]](#footnote-435)

Die Unähnlichkeit zwischen unserem und dem göttlichen Erkennen beruht im Faktum, dass wir die göttliche Objektivität nur mit dem beschränkten Blick aus der Endlichkeit wahrnehmen, im thomistischen Modus des Erkennens Gottes „*quoad nos*“. Die ursprüngliche mystische Regel des göttlichen Wirkens in der Welt (*regula agentis in/creati*, Kap. 4.1.2) wurde zum objektiven Erkennens Gottes und der Welt, welches jede voluntaristische Produktion ausschließt. Bonaventuras und Olivis demiurgische Regeln werden durch die rationale Ableitung der objektiven Eigenschaften des Seienden durch die metaphysische Deduktion ersetzt. Diese Tatsache trennte das göttliche Wesen von seiner sekundär erzeugten Rationalität, die wir untersuchen können. Scotus verwarf Aristoteles′ negativen Begriff des Unendlichen und definierte Gott als das tatsächlich gegebene unendliche Wesen. Dieses Wesen ist objektiv erkennbar, weil es wirklich will, dass wir es erkennen, und es tut dies wirklich, indem es unseren Verstand durch das Wirken der natürlichen wesentlichen Kausalität erleuchtet. Dieses positiv und objektiv gegebene faktische Unendliche (*infinitum in actu*) wird durch das univoke und objektive Konzept der göttlichen Unendlichkeit gegeben, welche als spezifische Form der Substanz gegeben ist. Aus ihr werden alle Eigenschaften des Seienden objektiv und kategorial abgeleitet. Im Rahmen der zweifachen Auffassung der Speziesdefiniert Scotus die zweifache Auffassung der Unendlichkeit (*infinitum in actu et infinitum in potentia*).[[436]](#footnote-436) Das rein potenzielle Unendliche ist nicht erkennbar. Man kann das Unendliche auch nicht in dessen unendlicher, in Gott gegebener Aktualität auffassen (*sub ratione infiniti*), sondern lediglich in dessen objektiv-endlichen Modus für uns. Gott wird zum ersten Mal zum Gegenstand unseres objektiven Erkennens (*obiectum scientiae nostrae*) durch Konzept des effektiven und objektiven Unendlichen, welches für die westliche Wissenschaft sehr wichtig wurde.

Scotus′ Version des modernen Gottes ist zum metaphysischen Kapital der westlichen Wissenschaft geworden, indem er frühere Konzeptionen innerhalb des *dativus auctoris* (Bonaventura, Olivi) und die objektive Version des *dativus modi* (Scotus) kombiniert. Der kapitalistische Demiurg der vorangegangenen Generation der Modernisten hat nun eine göttliche Rationalität erhalten; das gesamte Universum steht ihm in einer praktisch wirksamen Unendlichkeit zur Verfügung. Die Übertragung des Unendlichen auf den objektiv-virtuellen Gott schließt das deduktive Verfahren der Infinitesimalrechnung ab. Die ursprüngliche Form der Integration und Derivation wurde in Bezug auf ein nicht mehr teilbares Individuum bestimmt, das die porretanische Vision der Welt im Modus des „*discrete videamus*“ entdeckte (OBJ II, Kap. 1.4). Dieses infinitesimale atomare *individuum* wurde zum modernen Menschen. Diesem menschlichen Individuum fügte Scotus sein unendlich großes göttliches Gegenstück hinzu. Scotus säkularisierte und vervollständigte Bonaventuras Theorie der objektiven Unendlichkeit. Diese Vorstellung schuf das erste Konzept einer objektiven westlichen Wissenschaft in Verbindung mit theologischer Spekulation (Kap. 4.1.1). Das Auftauchen der metaphysischen Unendlichkeit vervollständigte den Weg zur Totalität des Universums, die in der Moderne mathematisch konzipiert wurde.

Die Entstehung der neuen Objektivität im porretanischen Modus „*discrete videamus*“ wird im Werk *Lectura I* im folgenden Traktat *De conceptu entis infiniti* (ed. *Vaticana* XVI, pp. 244f.) konzipiert. Der zweite Schritt der metaphysischen Deduktion unterscheidet das Erkennen der hylemorphischen Zusammensetzungen (*esse confusum*) vom Erkennen der objektiven Formen (*species tantum*). Dadurch gelangte das Erkennen der Realität von der kategorialen Prädikation auf das Niveau der objektiven Kategorisierung des Seienden. Das objektive Erkennen darf laut Scotus nicht auf die Ebene des akzidentellen sinnlichen Erkennens des Typs „*homo albus*“ gehen, weil es nicht mehr objektiv wäre. Es würde nicht mehr als minimales und universelles Seiendes der dritten Art „exsistieren“. Der objektive Begriff ist universell, weil er die Realität erreichen kann (das existierende Auto) oder nur in Gedanken bleibt (nicht existierende Schimäre). Die neue Spezies (siehe das oben erwähnte Beispiel der Weiße) verachtete das Werk *Kategorien*, welche die Einführung der zweiten Substanz durch die Imposition der Bedeutung aus der Realität begründete. Scotus konstituiert nach Avicennas Vorbild eine Klasse der *simplex* und *per se* gegebenen Konzepte, welche die Imposition von der ersten Substanz mithilfe der Supposition vom Konzept des unendlichen Seienden ersetzen. Gandavus beginnt das objektive Erkennen bei der Chimäre durch das Konzept des Seienden als „*conceptus vanus*“ oder „*conceptus fictitius*“ (Kap. 5.2.1). Dier kritische Objektivist Scotus setzt das Erkennen der Metaphysik nicht bei der Chimäre an, sondern bei der Rationalität des unendlichen Gottes, welcher in der endlichen Realität erkennbar wird. Dessen scharfsinnige Bemühung brachte kein neues Ergebnis, weil der moderne Gott unausweichlich zu einer Chimäre geworden war. Der nihilistische Postmodernismus in der Version Nietzsches kehrt folglich zu dem von Olivi eröffneten Beginn zurück. Er bestimmt den demiurgischen Willen als Fundament des göttlichen und menschlichen Subjekts; die Welt wird als ein *aspectus* dieses höchsten Willens betrachtet. Daher schaffte die Postmoderne den modernen Gott ebenso notwendig ab, wie Scotus bei der Begründung der objektiven Metaphysik Gandavus‘ Metaphysik der Chimäre abschaffte. Das Prinzip der logischen Parsimonie und Nietzsches philosophischen Hammers beweist klar, dass logisch gesehen, die Tötung des modernen Gottes viel einfacher ist als die vergebliche und heute gänzlich überflüssige Beweisführung seiner objektiven „Exsistenz“. Das primäre Objekt der neuen Metaphysik muss das Seiende im Modus *simpliciter* sein; aber dieses Seiende ist dem aristotelischen Scotus zufolge nur ein *conceptus*, d. h. ein spezifischer Einblick in das Ganze des endlichen Universums, welches aus der Perspektive der göttlichen Unendlichkeit gegeben ist (*entis infiniti*). Aristoteles und der erste Averroismus hätten solchen Versuch eindeutig abgelehnt. Nur die erste Substanz ist rein *simpliciter* und die zweite Substanz darüber noch *universaliter* gegeben, als das potenzielle Akzidens unseres entsprechenden Erkennens der ersten Substanz. Scotus‘ Anschauung des Seienden muss im zweiten Schritt der Deduktion die Spezies der realen Dingen vom objektiven Erkennen dieser Dingen unterscheiden. Die durch Avicennas eidetische Anschauung inspirierte Definition der objektiven Speziesstellt einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zum metaphysischen Begriff des objektiven Seienden dar.

„Der Begriff ist im Modus der Einfachheit, welcher im einzigen Akt des Erfassens durch den Intellekt und im einzigen Akt des Verstehens aufgefasst wird, zweifach. Er ist als Begriff in der objektiven Einfachheit (*conceptus simpliciter simplex*) und außerhalb dieser Einfachheit gegeben. Der in der objektiven Einfachheit gegebene Begriff ist derjenige, dessen Konzeptualität nicht in andere Konzepte zerlegt werden kann, welche in der Ordnung des Seins primärer wären (*non est resolubilis in alios conceptus priores*). Der außerhalb dieser Einfachheit gegebene Begriff kann in vorangegangene Begriffe zerlegt werden, wie z. B. das Konzept des Menschen in den Begriff der Gattung und der Differenz zerlegt werden kann.“ [[437]](#footnote-437)

Die Unterscheidung des metaphysischen Einblicks in das Seiende verläuft nun auf dem Niveau der zweiten Substanz, welche für Aristoteles die letzte univoke Prädikation im Rahmen der Gattung darstellte. Scotus lehnt dies ab und reiht die aristotelische zweite Substanz (*conceptus non simpliciter simplex*) in die Kategorie der weiter zerlegbaren Begriffe ein (*resolvitur in conceptum generis et differentiae*). Die objektive Prädikation ist außerhalb der zweiten aristotelischen Substanz gegeben. Die primäre Prädikation der letzten Einheit der Substanz muss bis auf die letzte Ebene der objektiven (und nicht kategorialen) Prädikation von *ens inquantum ens* gehen. Das zusammengesetzte kategorial prädizierte Seiende als „*conceptus hominis*“ wird in Gattung, Differenz und Spezies zerlegt. Der Mensch ist als aristotelische zweite Substanz nicht die letzte Bestimmung des Seienden, weil man diese Universalie weiter in andere atomare Einheiten der Bedeutung teilten kann. Aus der Sicht von Alexanders These über die Arten der Wissenschaft, welche nach den Arten der Substanzen determiniert sind (Kap. 5.3.1), würde diese Teilung in der Logik der Porretaner und nicht bei der ersten Wissenschaft über die „Substanz *qua* Substanz“ enden. Scotus muss von der Ebene der logischen Prädikation in die metaphysische Abstraktion übergehen, wo sich das universelle Seiende direkt betrachten lässt und nicht durch das logische Konzept ersetzt wird. Erst der direkte intellektuelle Einblick in die letzte Identität der Spezies(*conceptus simpliciter simplex*) ist nicht in weitere Teile teilbar (*non es resolubilis in alios conceptus priores*). Auf diesem Niveau gibt es keine primären Bestimmungen des Seienden, welche weiter in Gattungen und Arten zerteilbar wären; sie funktionieren als rein eidetische Essenzen. Das Erkennen sichert auf dem Niveau des im minimalen Maß der Seiendheit gegebenen objektiven univoken Konzept die letzte Ebene der Univozität, weil das reine Konzept von „etwas Bestimmtem“ sich in nichts Weiteres mehr zerteilten lässt. Die Unteilbarkeit der ersten Konzepte (*resolutio*) sichert Avicenna die Sphäre der letzten oder der ersten individuellen Bedeutungen des Seienden. Die neu bestimmte amphibole Einheit des Seienden ist im der Tat transzendental „jenseits“ (μετά, *trans*) der ersten und sogar auch der zweiten Substanz gegeben. Scotus begründet eine neue metaphysische *resolutio* des Seienden nach dem Vorbilds Avicennas und der Schule der Grammatiker unter Philipp dem Kanzler. Aber anstelle der neuplatonischen Transzendentalie findet sich im Schema eine neue Form der aristotelischen Substanz.

Die Hermeneutik der Objektivität fand nun Scotus‘ ursprüngliche Vor-blickbahn, der den Sinn des Seienden betrachtet. Auf dem *simpliciter* gegebenen Niveau des Seienden entsteht das objektive Wissen. Dieses im Modus des objektiv bearbeiteten Avicennismus übergreifende Wissen (*transcendens*) wird so gestaltet, dass es Aristoteles‘ Metaphysik hinter sich lässt. Die Konzepte, welche über diese Einfachheit nicht verfügen (*non simpliciter simplex*), gehören in die Struktur der dialektischen Teilung auf dem Niveau des durch Abstraktion gegebenen Baums des Porphyrios. Scotus fand die endlichen Bedeutungen der metaphysisch und im direkten Einblick gegebenen Realität. Diese letzten Formen sind aus diesem Grunde absolut klar und sicher. Unklar ist lediglich deren Erkennen unsererseits. Normal erkennen wir diese einfachen Formen aus Richtung der zusammengesetzten Formen, weil wir vom weniger vollkommenen zum vollkommeneren Seienden erkennen (*intellectus noster procedat de imperfecto ad perfectum*).[[438]](#footnote-438) Aber der Oxforder Illuminat in der Linie Grossetestes kann diese einfachen Formen auch direkt sehen. Die neue Sicht des Seienden hinter den Kategorien begründet ein univokes *scibile* in der ursprünglichen Auffassung der *metaphysica transcendens*, welche die gegenwärtigen Forscher unter der objektiven Variante *scientia transcendens* kennen (Honnefelder 2006). Gleich in der folgenden Passage erscheint eine neue Definition des objektiven Seienden, welche in der westlichen Metaphysik die erste ihrer Art ist. Die Schlüsseltext für Entstehung der metaphysischen Objektivität erforscht die Einheit des Seienden durch den Unterschied *„confusum*‒*confuse*“. Der Einblick der objektiven Seiendheit trennt sich vom aristotelischen Erkennen der durch sinnliche Abstraktion erkannten hylemophischen Substanzen. Das Seiende als objektives Konzept mit ihrem Minimalmaß an Seiendheit existiert real nur in der hylemophischen Substanz (*confusum*). Wir aber erkennen dieses als *confusum* gegebene minimale Seiende in der realen Sache nicht nur durch das durch Abstraktion von den Sinnen und vom Intellekt (*confuse*)gegebene Erkennen. Scotus führte das direkte Erkennen der Essenz durch den objektiv betrachteten Begriff der Sache ein (*conceptus simpliciter simplex*). Das gleiche Ding wird in der Realität auf zwei unterschiedliche Weise erkannt. Die sinnliche Abstraktion ist nur unklar (*confuse*) gegeben, weil dieses Erkennen von der veränderlichen ersten Substanz (*confusum*) determiniert wird. Das konfus durch sinnliche Abstraktion betrachtete Ding muss sich vom evidenten objektiven Erkennen der Speziesim Modus des direkten Einblicks unterscheiden. Scotus schuf eine neue Variante von Rufus‘ Terminus„*species obiecti exsistentis*“ (OBJ II, Kap. 3.3.4). Der Unterschied zwischen den zwei Arten des Erkennens bestimmt die Differenz zwischen der vorangegangenen Auffassung der Metaphysik (Aristoteles, Averroës, Siger) und ihren neuen objektiven Form (Avicenna, Rufus, Scotus).

„Im Hinblick darauf, was oben gesagt wurde, muss man das Erkennen des Seienden als hylemorphische Zusammensetzung (*esse confusum cognitum*) vom kontingenten Erkennen dieses Seienden (*esse confuse cognitum*) unterscheiden. Dadurch unterscheidet sich das objektive Erkennen der Zusammensetzung (*confusum cognoscere*) vom empirischen Erkennen dieser Zusammensetzung (*confuse cognoscere*).“ [[439]](#footnote-439)

Das Erkennen der hylemorphischen Zusammensetzung (*confusum*) ist auf verschiedene Weise möglich. Wissenschaft und Metaphysik beginnen bei der klassischen aristotelischen Abstraktion und der kategorialen Prädikation, welche das kontingente und empirische Erkennen der realen Sache determiniert (*confuse cognoscere*). Die neue Version wird vom direkt intellektuellen Einblick in die letzte Identität der objektiven Speziesgelenkt (*conceptus simpliciter simplex*). Auch die erkannten hylemorphischen Substanzen (*confusum cognitum*) können wir im objektiven Einblick ganz klar erkennen (*confusum cognoscere*). Diese Art von Intuition ist jedoch nicht in der Weise „*confuse*“ gegeben, weil sie in einer absolut *simpliciter* gegebenen Weise getan wird. Die letzte Zerteilung des Seienden (*resolutio*) entstand durch den direkten Einblick in die minimale Seiendheit und verwendet eine reine univoke Essenzialität. Hinter diese letzte Ebene der Einheit des Seienden kann man nicht mehr gehen, um nicht die an das objektive *individuum* gebundene Univozität des Seienden zu verlieren. Dieses objektiv betrachtete Seiende ist zwar minimal, dafür aber absolut verlässlich, sicher und essenziell gegeben, im Modus der *per prius* gegebenen Identität. Das Zitat beschreibt die Sicht des reinen objektiven Seienden (*ideo ens*), welches sich in keine weiteren Teile zerlegen lässt.

„Das Seiende wird, wenngleich es in seiner individuellen Gestalt objektiv erkannt wird (*confusum cognitum*), nicht auf diesem kontingenten Niveau erkannt (*non tamen confuse cognoscitur*), weil es nicht weiter in die Vielheit oder in die vorangehenden Bedeutungen zerlegbar ist. Das Vision des so gegebenen Seienden (*ideo ens*) kann die Erkenntnis absolut präzise und klar machen (*non potest indistincte et confuse cognosci*).“ [[440]](#footnote-440)

Das Zitat definiert den objektiven Modus der Seiendheit im Rahmen der neuen Metaphysik. Das zusammengesetzte Seiende (*confusum*) kann verschiedener Art sein oder lediglich äquivok gedacht werden wie z. B. der Berg aus Gold. Aber die Art und Weise des Erkennens dieser zusammengesetzten Substanzen (*confusum*) ist objektiv, weil deren Erkennen im objektiven Modus nicht mehr kontingent und unklar (*confuse*)gegeben ist. Das im zusammengesetzten Modus „*esse confusum*“ gegebene Ding manifestiert sich als reines *cognoscibile* in der objektiven Seiendheit. Aus der neuen Gegebenheit des Seienden wird klar, dass das objektive Seiende sich nicht unklar erkennen lässt (*ens non potest indistincte et confuse cognosci*). Diese objektiv gegebene Sache sehen wir nämlich nicht mit den Sinnen, sondern dem reinen Intellekt. Hier findet auch Descartes‘ Stichwort „*clare et distincte*“ ihre ultimative Quelle. Descartes nahm den Weg von der ersten Substanz ins Innere des Intellektes durch die gleiche, auf das objektive Seiende gerichtete Vor-blickbahn. Die Hermeneutik betont, dass der Terminus „*ideo ens*“ nicht nur eine rhetorische Figur ist, sondern eine epochal neue Vision des Ganzes des Seienden. Das objektive Seiende der dritten Art wird direkt und im Modus *simpliciter* erkannt. Dieses Erkennen ist ausdrücklich von Aristoteles‘ *confuse* im Rahmen der zweiten Substanz gegebener kategorialer Prädikation getrennt. Rufus‘ im Rahmen des objektiven Genitivs „*species obiecti exsistentis*“gegebenes *scibile* bekam den modernen Charakter der objektiven atomaren Substanz.

Scotus vollzog die finale Aufhebungdes zweiten Averroismus und legte eine neue metaphysische *resolutio* des Seienden im Modus der vollen Objektivität vor. Das neue Wissen ist deswegen absolut, weil es nicht nur von der Realität der ersten Substanz, sondern auch von der Universalität der zweiten Substanz voll getrennt ist. Die erste Substanz ist sinnliches Erkennen und in seinem Sein kontingent. Die zweite Substanz ist im System des universellen Baums des Porphyrios bis aufs Individuum teilbar. Diese atomare Einheit der kategorial gegebenen Bedeutung enthält an und für sich nicht die Identität der objektiven Spezies(*conceptus simpliciter simplex*), weil sie durch Teilung und nicht durch direkten Einblick gegeben ist. Eine andere Sache ist, wenn der objektive Metaphysiker das Individuum im Rahmen der metaphysischen Abstraktion des *ens inquantum ens* betrachtet. Die Deduktion des Seienden geht nicht vom Sein Gottes, wie in den vorangegangenen Teilen der theologischen Deduktion der Fall war, sondern durch den erleuchteten Einblick in das reale Seiende, siehe Grossetestes Unterschied *scientia/intellectus* (OBJ II, Kap. 3.1.1). Nach der objektiven Resolution des Seienden bis auf das letzte Niveau der Unteilbarkeit (*conceptus simpliciter simplex*) folgt die Deduktion der neuen Metaphysik. Dieses letzte Betrachten des Seienden vollzieht sich im metaphysischen Modus *ens inquantum ens*, weil nur das so gegebene Sein des Seienden nicht in weitere Elemente weiter zerteilt werden kann. Wieder hilft dabei das Konzept der Unendlichkeit, in welchem alle endlichen Bedeutungen des Seienden enthalten sind. Dadurch startet die nächste Runde der von Gott zur Schöpfung gegebenen metaphysischen Deduktion. Der folgende Teil des Traktates *Lectura I* erforscht zuerst das Sein dieses objektiven Begriffs (*De primo cognito primitate perfectionis*) und löst dann die Übereinstimmung der ersten Wahrnehmung des Erkennens im Hinblick auf die Welt der endlichen Seienden (*De primo cognito primitate adaequationis*). Fassen wir nur kurz die Konstruktion der ersten Version der neuen Metaphysik zusammen, welche nach der zitierten Passage aus der *Lectura I* (*Vat.* XVI, no. 73‒81, pp. 252‒55) folgt. Die transzendentale Deduktion definiert die erste Bestimmung der Univozität als reine „*potentia tantum*“, welche eine immaterielle Form ist (*potentia immaterialis*). Daher gehört dieser Modus *per prius* geben lediglich zur transzendentalen Bestimmung des Unendlichen im göttlichen Denken. Der erste Schritt der Deduktion geht vom objektiv erkannten Seienden (*ens ut primo cognitum*) in Richtung zum in der realen Welt gegebenen Seienden (*ens generabile*). Durch das neue Erkennen des Seienden im Modus *per prius* entstand ein Ersatz für die Tabelle der Kategorien, und dabei blieb der Grundsinn der kategorialen Prädikation *ad unum* zum objektiv gegebenen minimalen Seienden (*conceptus simpliciter simplex*). Das Programm der neuen Metaphysik ist in diesen drei fundamentalen Aufgaben zusammengefasst.

„Bei der Klärung der zweiten Frage, ‚wie wir das erste Seiende erkennen‘, muss man folgendermaßen vorgehen: Zuerst ist festzustellen, worin das erste erkannte Seienden in der Ordnung durch Ursprung und Entstehung gegebenen Priorität ist (*primitate originis et generationis*). Zweitens, was das erste erkannte Seiende aus der Sicht seiner Vollkommenheit ist (*primitate perfectionis*). Drittens, was das erste erkannte Seiende aus der Sicht der Übereinstimmung ist (*primitate adaequationis*).“ [[441]](#footnote-441)

Die durch Ursprung und Entstehung gegebene Priorität der Bestimmung des Seienden stellt eine Schlüsselbestimmung der Metaphysik dar. Die zitierten Kommentare der *Kategorien* und der *Metaphysik* Z.1 schützten das Primat der auf das erste Prinzip des Erkennens reduzierten ersten Substanz (*substantia est primum omnium entium cognitione*, Kap. 5.3.1). Das Konzept des ersten Seienden entstand im Einblick der in Simplizität des Seienden als rein Seiendes gegebenen Objektivität. Dieser Einblick kann im Hinblick auf Gott im Modus der hypothetischen *epoché* der erloschenen Sonne vollzogen werden. Durch die Umsetzung in die durch das direkte Erkennen der Seienden von Gott gegebenen Kausalität wird der Einblick der geschaffenen Dinge auf eine Ebene gebracht, wo man das Konzept nicht mehr in niedere Komponenten auseinandernehmen kann (*conceptus simpliciter simplex*). Diese Ebene der Bestimmung des Seienden ist grundlegend, weil es die objektive Form der Deduktion aus der einen ursprünglichen Quelle des Seienden als des Seienden sicherstellt (*primitate originis et generationis*). Das neue Seiende hat eine eigene Form der Essenzialität, welche als Form des reinen und gänzlich evidenten Erkennens gegeben ist (*primo cognitum primitate perfectionis*). Diese objektive Substanz begründet die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung des Intellektes (*primo cognitum primitate adaequationis*). Damit ist die erste Stufe des rein objektiven Seins des Seins deduktiv gegeben, die die Fülle des Seins und die Wahrheit bestimmt. Diese Stufe kann nicht mehr in einfachere Prinzipien zerlegt werden, so dass sie die letzte Stufe der metaphysischen *resolutio* darstellt. Das primäre Erkennen der objektiven Spezies vollzieht sich im Rahmen des *ens inquantum ens* und nicht durch die im aktuellen Ding gegebene Seiendheit. Dank der reinen Immaterialität und der göttlichen direkt in unserem Intellekt gegebenen universellen intelligiblen Kausalität stellt dieses Seiende die erste *scibile* des Intellektes dar. Der Intellekt der modernen Illuminaten muss über Aristoteles einen Schritt nachmachen, um zur objektiven Form des Seienden hinaufzusteigen. Avicenna definierte zum ersten Mal den Terminus „*individuum vagum*“ (OBJ I, Kap. 2.3.2). Die Schule der *Nominales* entwarf dann das moderne Individuum als Ergebnis der Teilung der Universalien im Baum des Porphyrios. Aus dem Individuum der Porretaner wurde in der neuen Deduktion auf dem amphibolen Niveau ein objektives Seiendes. Die Verwendung von Avicennas Metaphysik im objektiven Modus *ens inquantum ens* begründet den historischen Beginn der Metaphysik der *Modernorum*, welche Descartes übernahm. Damit verwandelte sich der archaische *Anfang* der Objektivität, welchen wir den vorausgegangenen Matrices untersucht haben, in den objektiv gegebenen *Beginn* der zweiten Metaphysik, welcher im historischen und positiven Modus manifestiert ist.

Die erste Art und Weise der Deduktion des Seienden geht mit Hilfe der objektiven *resolutio* hinter die kategoriale Zerteilung in Substanz und Akzidens. Erst in der sekundären Form des Erkennens wird das Seiende in der Realität erkannt (*ens generabile*). Zitieren wir den zweiten Schritt der Deduktion, welcher den aristotelischen Einblick in das real gegebene Ding darlegt.

„Zweitens ist das Seiende primär durch Ursprung und Entstehung gegeben, und deswegen erkennen wir es durch das Erkennen der Individuen (*cognitione distincta*). Der Beweis ist folgender: Das Seiende kann nicht anders erkannt werden denn als bestimmtes Sein, weil es nicht in die Vielheit der niederen Konzepte zerteilt werden kann. Zu dem so gegebenen Erkennen von etwas im Modus der Bestimmtheit bedarf es jedoch des vorangegangenen Erkennens des Seienden als solches (*opportet quod ens praecognoscatur*), weil in jedem bestimmten Begriff das Seiende als solches gegeben ist (*in omni conceptu est ens*).“ [[442]](#footnote-442)

Das Zitat legt das Erkennen des Seienden dar, welches sich im Modus der aktuellen Existenz befindet (*ordine originis et generationis*). Scotus geht von der konfus erkannten ersten Substanz zum Erkennen von etwas objektiv Klarem (*quod cognoscitur cognitione distincta*). Die im Einblick der aristotelischen Abstraktion vom realen weißen Ding gegebene Weiße wird im Hinblick auf die reale Substanz prädiziert. Deren kontingent gegebenes reales Sein steht außerhalb der ewigen und einfachen, rein objektiv gegebenen Allgemeinheit. Das aristotelische Erkennen geht durch die Phantasmen vor, weil sich das Ding darin für den Verstand durch die Singularität der sinnlich erkannten Sache gibt. Dieses Erkennen ist in der aristotelischen Metaphysik enthalten. Scotus nimmt diese Art und Weise des Erkennens erst im sekundären Modus. Das Erkennen der realen Welt läuft durch die metaphysische Deduktion im objektiven Modus *per prius*. Die Metaphysik steht auf „*distincte*“gegebenem objektivem Erkennen, also auf der Grundlage der letzten *resolutio* des Seienden zu minimalen univoken Einheiten der Seiendheit. Deren Identität ist negativ gegeben, durch die Unmöglichkeit einer weiteren Teilung dieser Begriffe (*non est resolubile in plures conceptus priores*). Das so gegebene Individuum wird in der letzten Reihe der atomaren Bedeutung absolut klar in seiner objektiven Seiendheit erkannt. Das objektive Individuum ist keine aktuelle erste Substanz, sondern die letzte Einheit des minimal, d. h. objektiv bestimmten Seienden. Es geht um die im Modus „*semel–semper*“gegebene Essenz, deren Seiendheit eine minimale Dosis an substanzieller Erkennbarkeit als „dieses hier“ (*hoc aliquid*) ausweist. Dadurch entsteht eine neue Form der atomaren Substanz, welche zum ersten Mal vom Neuplatonismus eingeführt wurde (OBJ I, Kap. 1.3.1). Das Seiende tritt im Modus *ens inquantum ens* als Universalie auf, welche außerhalb der Teilung des Baums des Porphyrios gegeben ist (*ens est primum … non est resolubile*). Durch den Übergang zur objektiven Substanz als erstem Glied der univoken Prädikation ist die Entstehung einer neuen Metaphysik *in nuce* gegeben, wenngleich sie erst im Werk *Ordinatio I* voll entworfen wird. Diese Vorgehensweise der Deduktion zum Erkennen der realen Welt durch sichergestellte Objektivität wird von Descartes durch den Übergang von der zweiten zur dritten und vierten Meditation im Modus „*clare et distincte*“ kopiert. Scotus folgt der Entstehung und dem Statut des reinen Konzeptes der minimalen Seiendheit; er muss daher das Primat der Potenzialität und nicht der Aktualität sichern. Die Priorität des Modus *distincte* liegt nicht im Akt des Erkennens der realen ersten Substanz, da die Klarheit den direkten Einblick des erleuchteten Metaphysikers ins Seiende als Seiendes gibt. Der Intellekt geht nicht zum Erkennen der Substanz durch aristotelische Abstraktion (*confuse*), sondern zum *simplex* und daher lediglich *potentialiter* gegebenen Erkennen. Ein solches Erkennen existiert an und für sich nur im Modus der minimalen Seiendheit, weil es universell-metaphysisch ist. Doch der Vorteil der objektiven Seiendheit liegt darin, man sie sich im Modus des einen Seienden prädizieren lässt, welches die kategoriale Prädikation transzendiert. Erst nach dieser *deductio* der Objektivität von Gott in die Realität und der *reductio* der Realität zur objektiven Seiendheit gilt Avicennas These voll. Die Metaphysik ist die erste Wissenschaft über das Seiende und dessen in der ersten erkannten „Substanz“ als *tertium ens* gegebenen Prinzipien. Daher geht die erste Wissenschaft über das Seiende metaphysisch dem durch Spezialwissenschaften gegebenen Erkennen voran. Diese Spezialwissenschaften wiederum gehen zeitlich der Konstruktion der ersten Wissenschaft voran.[[443]](#footnote-443) Das direkte und klare Erkennen haben wir über das Seiende in dessen minimaler Seiendheit. Daher kann die Metaphysik die Sicherheit des Erkennens auch für die übrigen Wissenschaften gewährleisten (*certificare principia aliarum scientiarum*). Dadurch ist die Beziehung zwischen dem empirischen Erkennen der Sache und der objektiven metaphysischen Abstraktion gegeben. Das wissenschaftliche Erkennen entsteht außerhalb der Metaphysik erst sekundäre im Modell der Umfänglichkeit und der Quantität, siehe das angeführte Beispiel der Geometrie. Im Unterschied zu Scotus schafften die gegenwärtigen Logiker und Methodologen der Wissenschaft die Metaphysik ab und inthronisierten die Epoche des objektiven Nihilismus im Modus der logischen Abstraktion. Der Neopositivismus und der lediglich auf der Logik errichtete Szientismus aller Art musste notwendigerweise und grundsätzlich bei der Erfüllung des Programms der Philosophie als erster Wissenschaft über das objektive Seiende scheitern. Es ist evident, dass der postmoderne Ersatz gar nicht die Postulate der aristotelischen Metaphysik als erster Wissenschaft über das reale Seiende erfüllen kann.

Nach dem Finden der neuen Form der Substanz und der Deduktion ihrer Eigenschaften kann Scotus zur *Zweiten Analytik* zurückkehren. Er fand eine neue, im Modus *ens inquantum ens* gegebene objektive Substanz und auch eine neue universelle Kausalität, die auf göttliche Essenz hinweist und direkt duch Intelek angeschaut wird. Keines der beiden Seienden der dritten Art hatte zuvor existiert. Ausgerüstet mit dem zweifachen objektiven Nichtseienden als Substanz und Kausalität kann Scotus den fundamentalen Prinzip „*ex* *inmediatis*“ablehnen, der die aristotelische Wissenschaft begründet (OBJ II, Kap. 2.4.1). Bei Scotus gibt es keine kategoriale Prädikation von der ersten zur zweiten Substanz als Grundlage der metaphysischen Deduktion. Das objektiv hyparchische Sein entstand durch die Deduktion des unendlichen göttlichen Denkens, weil die erste *passio entis* seine Unendlichkeit, Universalität und intelligibel gegebene Kausalität ist. Alle diese grundlegenden Eigenschaften des unendlichen Seienden (*primo cognitum primitate perfectionis*) begründen die objektive Übereinstimmung der Objektivität in der Schöpfung (*primo cognitum primitate adaequationis*). Deshalb ist es erforderlich, diese erste Ebene der adäquaten Wahrheit von den durch die aristotelische Abstraktion gegebenen universellen Konzepten zu unterscheiden. Dort verläuft die sekundäre Übereinstimmung von Intellekt und Ding, welche durch die Abstraktion von der realen ersten Substanz gegeben ist. Der in der sinnlich erkannten ersten Substanz gegebene kontingente Ausgangspunkt des Erkennens kann keine objektive Deduktion Gottes als unendlicher, substanziell gegebener Rationalität begründen, weil diese nicht auf sinnlichem Niveau gegeben ist. Der Weg zur objektiv gegebenen Substanz der dritten Art muss außerhalb der aristotelischen Aktualität der ersten Substanz und auch außerhalb der vorangegangenen höchsten Bestimmungen des Seienden der ersten Art gehen, welche in der Schule des zweiten Averroismus mit Hilfe der Emanation oder der Komitation gegeben sind (*ens, res verum, bonum …*). Diese These ist absolut wichtig für die Begründung der modernen *metaphysica generalis*. Scotus sieht in der objektiven Form der *resolutio* die Ganzheit des Seienden univok aus der Position des göttlichen Auges, wenn auch nicht in dessen unendlichem Habitus des Erkennens. Die erste Form des objektiven Erkennens unterscheidet sich in der Minimalversion der Essenzialität und Identität des Seienden von der kategorialen Prädikation (*in quid*). Die Anschauung der Objektivität ist auf Scotus‘ Lehre über die Kategorien errichtet. Die objektiven Kategorien bekommen die Seiendheit in der neuen Form des possessiven Dativs (*dativus possessivus*). Die objektive Identität der realen ersten Substanz entsteht durch die Übertragung der ursprünglichen transzendentalen Bedeutung des reinen avicennischen *ens* auf den kategorial bestimmten Träger (Kap. 5.3.1). Scotus nimmt nun einen göttlichen Standpunkt ein und beobachtet die Welt in einer ähnlichen Weise des göttlichen Denkens wie Gandavus. Die Metaphysik betrachtet die ursprüngliche transzendentale Form des objektiven Seins, das von der nachfolgenden kategorialen Prädikation getrennt wird.

„Die in den Dingen *simpliciter* gegebene Potenz beinhaltet keine Aktualität, und der reale Akt des Seins der realen Substanz beinhaltet in seiner Essenzialität keine Potenz. Daher umfasst das potenzielle Konzept, zu welchem die metaphysische Deduktion (*resolutio*) strebt, in sich nicht das aktuell gegebene Konzept (*non includit conceptum actualem*), was jedoch nicht umgekehrt gilt. Es ist klar, dass die metaphysische Unterscheidung das Seiende betrifft (*resolutio stat ad ens*). Dann aber gilt notwendigerweise (*ergo oportet*), dass dieses durch diese ursprüngliche Deduktion bestimmte Seiende weder im kategorialen Modus ‚in etwas sein‘ (*resolutio in ‚quid*‘) noch im anderen aktuellen Sein des Seienden gegeben sein kann (*ens non includatur in illo actuali*). Es ist deswegen, weil die aktuellen Begriffe unterschiedliche Bestimmungen des Seienden beinhalten, und die objektive Seiendheit ist in ihnen nicht essenziell enthalten, weder auf die eine noch auf die andere Weise.“ [[444]](#footnote-444)

Der einleitende Satz bringt Aristoteles an einen entscheidenden Punkt: In realen Dingen, die per se und simpliciter gegeben sind, schließen sich Potenz und Aktualität grundsätzlich aus. Jeder actus esendi eines realen Dings enthält eine Seinsfülle jenseits der Potenz. Dies wäre aber nicht die Grundlage einer modernen Metaphysik, die auf der chimärischen Potentialität des Seins beruht. Das Zitat schließt zuerst das Erkennen des Seienden aus der klassischen Konstruktion der auf das Sein der ersten Substanz bezogenen Metaphysik aus (*ens non includatur in illo actuali*). Aristoteles vollzieht die Reduktion lediglich auf die letzte Univozität, welche durch die zweite Substanz im Hinblick auf die reale Substanz prädiziert wird (*resolutio in ‚quid‘*). Laut Scotus ist die Objektivität eine neue Art und Weise, wie der moderne Metaphysiker die hinter diesem Typ der kategorialen Prädikation und der Realität der Welt sieht. Daher folgt der zweite Schritt, welcher die im Hinblick auf die zweite Substanz prädizierte Einheit des Seienden eine Etage höher versetzt, auf die objektive Ebene des univoken Seienden. Die neue Version der Metaphysik beginnt in der reinen, als Minimalversion der individualisierten Seiendheit gegebenen Möglichkeit (*potentia simpliciter in rebus*). Auf diesem Niveau der reinen Objektivität ist keine weitere Resolution in einfachere Prinzipien mehr möglich. Die erste Wissenschaft beginnt mit der Deduktion von diesem Niveau, auf welchem objektiv alle univoken Bedeutungen des Seienden „exsistieren“ (*ad quem ultima stat resolutio*). Scotus fand durch die neue Form der Teilung der Universalien (*resolutio*) eine objektive Version von Jamblichos‘ Diakosmos (OBJ I, Kap. 1.3.1). Die moderne Theurgie besitzt nicht mehr den Charakter des mystischen göttlichen Mannes in Spätantike. Die westliche *intelligentia spiritualis* beherrscht die Welt auf nihilistische Weise. Joachim von Fiores entwarf die objektive Epoche in der Vision der Herrschaft des Heiligen Geistes. Sie begann in Oxford und ging im Zeitalter des vollendeten imperialistischen Kapitalismus in die Banken in *City of London* über. Deren bisheriger nihilistischer Sitz voller virtueller Realität hat seine Adresse in einer Straße von New York.

Die letzte Univozität ist als Konzept der objektiv gegebenen Potenz (*conceptus potentialis*) vernommen, welche außerhalb der Realität der ersten Substanz steht. Die Reduktion auf die metaphysische Einfachheit des Seienden (*resolutio*) beinhaltet nicht die Realität der ersten Substanz (*nihil includit actualitatis*). Die objektive Form der Deduktion geht von der minimalen Auffassung des Seienden aus, welches lediglich potenziell gegeben ist. Infolgedessen entstanden zwei Formen der Metaphysik, die auf einer zweifachen unteilbaren kategorialen Substanz beruhen: die scotistische „erste“ Substanz (*potentia simpliciter in rebus*) und die aristotelische zweite Substanz (*resolutio in quid*)*.* Der reine Einblick des Seienden ist auf dem Niveau der objektiven Substanz (*conceptus potentialis*)gegeben. Das durch Abstraktion gegebene aristotelische Erkennen entsteht durch die hylemorphische Substanz (*conceptus actualis*). Beide Formen des Einblicks unterscheiden sich grundsätzlich von der aktuell gegebenen ersten Substanz (*ens non includitur esssentialiter in utroque illorum*). Der erste Einblick in die Substanz begründet im Modus *ens inquantum ens* eine objektive Metaphysik, weil er nicht von der realen ersten Substanz abgeleitet ist, sondern vom objektiven Konzept des göttlichen unendlichen Seienden. Der zweite Einblick in das abstrahierte Seiende der „Substanz *qua* Substanz“ begründet die aristotelische Form der Metaphysik. Scotus begründete ein neues Projekt der ersten Wissenschaft, welches sich von Aristoteles‘ *Metaphysik* unterschiedet. Er erfüllte Alexanders und Avicennas Definition der ersten Wissenschaft über die Einheit des Seienden, welche hinter der Physik steht (Kap. 5.3.1). Es existieren so viel Arten der Metaphysik, wie es die Arten der Substanzen gibt. Weil die Modernisten die objektive Substanz betrachten, gibt es die objektive Metaphysik. Es ist nicht wichtig, dass diese Substanz in der Realität nicht existiert. Die transzendentale Metaphysik der Moderne ist nicht die aristotelische erste Wissenschaft. Scotus fand mit Avicenna in der Ordnung der absolut ersten Erkennbarkeit die erste Bestimmung der Substanz als des ersten Prinzips des Erkennens, weil das der Bereich des Wissens der Metaphysik als erster Wissenschaft über das Seiende ist. Scotus‘ Deutung folgt auf dem Niveau der Objektivität der Argumentation des Schlüsselteils der *Metaphysik*, welcher die gesuchte Einheit des Seienden beschreibt (τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν, *Met*. 1003b5‒6). Scotus fand eine objektive Einheit „*ad unum*“. Doch, der Beginn seiner Metaphysik steht außerhalb der aktuellen Realität. Scotus hob auf ausgeklügelte Weise das aristotelische Projekt auf, indem er sie dogmatisch auf das Niveau des Konzeptes des unendlichen göttlichen Seienden überführte. Die durch den Schluss *ergo oportet* gegebenelogische Notwendigkeit ist auf das Seiende der dritten Art bezogen. Das objektive Seiende ging durch den neu gegebenen *dativus possessivus* in den Raum der voll enthüllten historischen Manifestation der sogenannten „zweiten Metaphysik“ über (Ereignis). Aus der geschichtlichen Perspektive der Hermeneutik legt dieses Ereignis die Wirkungsgeschichte der Moderne im Modus des epochalen Irrtumsdar. Die Reduktion des Seienden auf absolut einfache Bestimmungen (*resolutio*) gelangte an den „Nullpunkt“ der Moderne, weil das Seiende hier bereits in der ursprünglichen Einfachheit subsistiert, außerhalb des in der Realität gegebenen konfusen Subjektes. Die Metaphysik gelangte an den Nullpunkt, in welchem sich die grundlegende Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit der Moderne manifestiert.[[445]](#footnote-445) Scotus fand Archimedes‘ Punkt der Metaphysik im Gott der *Modernorum* und entfaltete die Konstruktion des Seienden mithilfe der objektiven Deduktion. Laut Scotus gilt notwendigerweise (*ergo oportet*), dass dieses objektive und absolut abgetrennte Seiende jenseits des kategorialen Modus der zweiten aristotelischen Substanz (*resolutio in quid*) steht und somit nicht im aktuellen Sein des Seienden gegeben sein kann (*ens non includatur in illo actuali*). Eine solche Lösung der ersten Wissenschaft über das nichtexistierende aktuelle Seiende lehnte Aristoteles auf der Suche nach der ersten Wissenschaft mehrmals ab, sowohl gegenüber den Sophisten als auch gegenüber den Eleaten und schließlich auch gegenüber Platon. Die zitierte Notwendigkeit „*ergo oportet*“ eröffnete den Weg der westlichen objektiven Kreuzzuge. Deren Dynamik verbirgt sich in der objektiven Notwendigkeit, welche geschichtlich den Weg des westlichen Nihilismus bestimmt. Scotus und seinen Nachfolgern ist es gänzlich offensichtlich (*manifestum est*), dass ihre Aufbau der Metaphysik *per prius* die gleiche Auffassung des Seienden beinhaltet (*quod resolutio stat ad ens*) wie es in der *Metaphysik* Z.1 im Hinblick auf die Substanz steht. Neue Metaphysik wird in der These zusammengefasst, dass die neue Form der Deduktion das ursprüngliche Seiende aus Aristoteles‘ *Metaphysik* beinhaltet, über welches im Buch Z gesprochen wird (*resolutio stat ad ens*). Aus der vorangegangen Interpretation wird deutlich, dass es um einen epochalen Irrtum geht. Scotus verwechselte die reale erste Substanz, die hyparchisch gegeben ist, mit ihrer Essenz, die in abstrakter Definition gegeben ist. Er sieht die Substanz in der abstrakten Betrachtung der Einheit des Seienden. Diese Einheit steht auf der dogmatischen Form seiner auf logischer Deduktion beruhenden essentiellen Metaphysik. Scotus‘ Auslegung der *Metaphysik* baut auf Avicennas univok im Denken und in der Realität gegebenem logischen Konzept des Seienden. Das ist keine parmenidische Übereinstimmung des Denkens, welches im Hinblick auf die Ganzheit des Seienden gegeben ist, das von der göttlichen Wahrheit den Sterblichen gezeigt wird. Die mythologische Deduktion stellt eine moderne Paranoia dar, wobei das Denken der Sterblichen aus sich selbst heraus den Sinn des kosmischen Seins bestimmt. Musen bewachen zusammen mit der Titanin Mnemosyne die Ganzheit des Sinns des Seienden für die Lebenden und die Toten. Sie mögen die falschen Mythopoetik der objektiven *Modernorum* nicht. Deshalb führen sie die so getäuschten Sterblichen auf dem Weg der epochalen Irreunter der Herrschaft der göttlichen Kraft Apate und der objektiv gebildeten Furien. Es sind jedoch die Denker und Dichter, welche die archaischen Musen im Modus der *a/létheia* ebenso wie die bekannten homerischen Seher des Typs Nestor, Teiresias und Kalchas gernhaben. Diese Sterblichen wollen in der ursprünglichen archaischen *alétheia* existieren. Auf diese Art und Weise gibt es die Einheit des musischen Seins der Welt, welches die Lebenden und die Toten in der ursprünglichen Einheit des geschichtlich gegebenen Seins umgreift.

Die Interpretation der vorangegangenen Matrices hat gezeigt, dass die nach Avicenna konstruierte univokale Einheit des Seins dem ursprünglichen Ziel der aristotelischen Metaphysik widerspricht. Platon und Aristoteles und nach ihnen Avicenna und Averroës liefern zwei unterschiedliche Einblicke in die Art und Weise, wie sich das Sein in seiner Seiendheit zeigt. Die Verfinsterung des aktuellen Seienden begründet in der westlichen Philosophie die metaphysische *obscurity* als allmähliche Verfinsterung der von Porphyrios und von Avicenna gegebenen ersten Substanz. Averroës behauptet, dass Avicennas spekulative Metaphysik in der Finsternis des von der Realität der ersten Substanz abgetrennten theoretischen Verstandes beginnt. Eine neue metaphysische Einheit des Seins folgt dem Modell von Avicenna, das die realen Substanzen umgeht. Scotus beendet die erste Phase der Konstruktion einer neuen ersten Wissenschaft auf folgende Weise.

„Die Substanz hat in sich etwas Formales, was nicht ihre formal gegebene Seiendheit, sondern die Art und Weise des Seins der Seiendheit ist (*sed modus entis*). Wenn diese Art und Weise des Seins ein formales Seiendes wäre (*formaliter ens*), dann käme es im Hinblick auf dieses zu einer weiteren Teilung der Form, damit sie von dieser Andersartigkeit unterschiede, was bis ins Unendliche ginge.“ [[446]](#footnote-446)

Die neue Definition der Seiendheit ist nicht primär durch die kategoriale Substanz gegeben (*non est formaliter entitas*), weil diese Art und Weise des universellen Erkennens durch die Abstraktion aus der kontingenten Realität bestimmt wird (*formaliter ens*). Auf dem Niveau der kategorialen zweiten Substanz ist die *resolutio* auf die einfachen Konzepte noch immer möglich, weil der Mensch in Art und Differenz teilbar ist. Die reine objektive Seiendheit tritt als hypostasierte Form auf (*aliquid formale*), welche als neue Art und Weise gegeben ist (*modus entis*). Das Zitat beweist, dass die neue Metaphysik nicht mit Aristoteles‘ Auffassung der auf die reale Substanz bezogenen Einheit vereinbar ist. Die Identität der Substanz als der letzten Einheit würde in sich noch jenen letzten Unterschied zwischen sich und dem objektiv gegebenen Seienden beinhalten würde (*conveniret in ente cum alia differentia*). Dadurch würde die Einheit auf dem Niveau der kategorialen Substanz gemäß des Einwands des „dritten Mannes“ aus dem Dialog Parmenides und aus der *Metaphysik* bis ins Unendliche gesucht. Scotus‘ Einwand gegen die klassische kategoriale Prädikation lautet, dass die abstrahierte universelle Essenz-Form nicht ausreichend einfach ist. Sie besitzt nicht die ursprüngliche Form der objektiven Seiendheit, welche durch die Deduktion aus dem Konzept des unendlichen Seienden gegeben ist. Die erste Wissenschaft entsteht durch die objektive Deduktion und durch den direkten Einblick in die letzte atomare Substanz. Diese *simpliciter* gegebene atomare Substanz enthält das letzte (i.e. objektive) Niveau der Einheit des Seienden vor dem reinen Nichtsein. Der erste Einblick des Seienden ist in seiner primären Einheit auf dem Niveau der reinen Seiendheit gegeben (*formaliter entitas*), was dem Blick auf das im Modus *inquantum ens* gegebene Seiende entspricht. Gegen diesen primären Blick auf das objektiv gegebene Seiende steht das im Rahmen der kategorialen Prädikation des Subjektes determinierte aristotelische Seiende (*formaliter ens*). Die ursprünglich im realen Ding gegebene Einfachheit kam nun ausschließlich ins göttliche und ins menschliche Subjekt. Umkehrt gilt, dass die reale Sache (*confusum*) unklar erkannt wird (*confuse*). Diese Art der *resolutio* lehnte Aristoteles für die Metaphysik grundsätzlich ab, was nach ihm die Spitzenvertreter des ersten Averroismus in der Rue du Fouarre mit Hinweis auf das fehlerhafte Konzept von Avicennas Metaphysik wiederholten. Die erste Wissenschaft muss nach den Aristotelikern eine reale und nicht abstrakte Einheit des Seienden suchen. Scotus setzt die Einheit außerhalb der Realität und der kategorialen Prädikation der ersten und der zweiten Substanz, was die vorigen Teile der für das Seiende im Modus *simplex* gegebenen metaphysischen Deduktion dargelegt haben.

Fassen wir die erste metaphysische Deduktion in der *Lectura I* am Beispiel der Weiße, wo man alle drei Definitionen des Seienden sehen kann (*ratio entis*). Die erste Form ist auf dem Niveau der kategorialen Prädikation gegeben, welche das einzigartige Sein der hylemorphischen Substanz betrifft. Die Weiße wird als universelles Akzidens der zweiten Substanz aufgrund der Imposition prädiziert („die im Hinblick auf dieses hyparchische reale Auto prädizierte Weiße“). Das erste Kapitel hat gezeigt, dass Scotus‘ Kommentar zu den *Kategorien* nicht länger zwischen dem auf metaphysischem Niveau der Abstraktion gegebenen Sein der ersten und der zweiten Substanz unterscheidet. Die zweite Form der Resolution deformierte die aristotelische Abstraktion und bestimmte die Essenz der Weiße als porretanisches und avicennisches Akzidens *per se*, welches als universelle hypostasierte Essenz funktioniert. Die Beziehung der Weiße-Essenz zum realen weißen Auto ist laut Avicennas Komitation und Denudation gegeben („die durch Denudation abstrahierte oder durch Komitation prädizierte Essenz der Weiße im Hinblick auf dieses Auto“). Die dritte Definition des Seienden nimmt das Sein der Weiße in deren exemplarischer und einfacher Objektivität. Diese Identität der Weiße ist auf dem letzten, d. h. minimalen Niveau ihrer Seiendheit gegeben, wo noch ihre Bestimmung im Sinne des objektiven Individuums als „irgendetwas Bestimmtes“ existiert, was zum ersten Mal vom ursprünglichen Konzept der unbegrenzten Seiendheit getrennt ist („das objektive Sein der Weiße als ursprünglicher, *per se* minimale Seiendheit der Weiße, als objektive Substanz gegeben“). Man braucht kein Auto mehr. Dieses Konzept der Weiße ist objektiv und univok für Gott und auch für den Menschen, weil es die mit dem minimalen Sein und der minimalen Definition ausgestattete erste atomare Substanz bestimmt. Gott denkt die Weiße auf eine unendliche Art und Weise, der Mensch auf eine endliche. Der Unterschied besteht lediglich im Modus des Erkennens dieser univoken Objektivität, weil sie an und für sich nicht existiert; es ist reine Potenz. Aus Richtung Gottes ist die objektive *ratio* der Weiße im unendlichen Modus gegeben; das menschliche Denken erkennt es im endlichen Modus. Diese drei Arten und Weisen des Seins der Weiße (die kategoriale, die essenzielle, die objektive) reichen die Ganzheit der Deduktion aus Richtung des objektiven göttlichen Seienden in die Realität – oder sie beobachten hingegen die Realität im Einblick der essenziellen Denudation (Avicenna) und der objektiven Anschauung (Scotus). Dann manifestiert sich die objektive Seiendheit durch das reale Seiende. Scotus erzeugte eine Version des objektiven aristotelischen Exemplarismus und hob dadurch den zweiten Averroismus von Gandavus auf. Laut Scotus′ Version von *dativus incommodi* haben die Aristoteliker des ersten Averroismus Recht gegenüber den Illuminaten aus dem zweiten Averroismus: keine übernatürlichen Entitäten sind zum Erkennen der Wahrheit vonnöten. Dadurch erlosch die Notwendigkeit der Emanation und der Komitation, welche im avicennischen Modus *esse ad* gegeben ist, wie wir sie bei Henry von Gent finden. Die Insel der exemplarischen Natur existiert in autonom gegebener göttlicher Rationalität und Sein; diese stellen das universelle und eindeutige Muster des göttlichen Geistes in der Welt dar. Der Objektivist betrachtet diese Rationalität durch das endliche Sein des Seins, das im Modus der objektiven Kausalität bestimmt ist. Er kann sich diese übernatürliche Vision des objektiven Diakosmos leisten, weil sein Geist denselben Habitus hat wie der des modernen Gottes. Diese Art des ontotheologischen Austauschs (Ge-Stell) ist dämonischer Natur, da der *dativus possessivus*, auf dem er beruht, völlig mythologisch bleibt (*possessio*). Infolgedessen hat die Moderne den Status der Hexereiprozesse ab dem 14. Jahrhundert völlig verändert (Kap. 5.5).

Etwas anderes ist die reale Kausalität, die durch den demiurgischen Willen bestimmt wird, der die Dinge schafft. Das neue Seiende ist *per se* im objektiven Modus „*esse in*“ gegeben, weil es eine moderne „Substanz“ ist. Das neu gedachte Seiende ist im Sinne des subsistenten *ens inquantum ens* objektiv-real. Daher gilt, dass es auf dem Niveau des Zugangs zur Substanz nötig ist, zwei Formen des Einblicks zu unterscheiden, welche die ursprüngliche objektive Subsistenz und die auf dem hylemorphischen Substrat gegebene reale Existenz voneinander trennen (*duplex est ratio a qua hoc nomen ‚substantia‘ imponitur, scilicet subsistendi et substandi*, Kap. 5.3.1). Aber das objektive Seiende existiert real nicht, weil es dazu keine Möglichkeit besitzt. Objektiv ist nur der Blick auf das Seiende, welcher die grundlegende Teilung (*resolutio*) in eine ursprüngliche erkennbare objektive Substanz darlegt. Diese substanzielle und somit auch univoke objektive Einheit hat im Hinblick auf die aristotelische kategoriale Prädikation einen transzendenten Charakter, weil sie „jenseits“ (*metá, trans*) der zweiten Substanz gegeben ist. Der Aufbau der neuen Metaphysik wird von der phänomenologischen Frage bestimmt, „wie“ die Substanz in der rationalen Konstitution der Seiendheit fundamental gegeben ist. Die Objektivität präsentiert den ersten und daher evident klaren und reinen Einblick des modernen Illuminaten in die göttliche Rationalität, welche im Modus der ursprünglichen Erkennbarkeit das substanzielle Ganze der Schöpfung produziert. Dieses Faktum der reinen Vernunft ist im Rahmen der dogmatisch erschaffenen Metaphysik rational manifestiert. Ockham schaffte diesen metaphysischen Unsinn als nutzloses Geschwätz ab. Der objektive Illuminatus beschreibt diese Metaphysik in ihrer ursprünglichen, durch die Theorie der „einen Wahrheit“ (*metaphysica generalis*) bestimmten Struktur. Die Minimalportion an Identität und an Seiendem besitzt in der Schrift *Lectura I* auch eine quasi-kausale Wirksamkeit, wenn auch nicht auf der Ebene der *generatio* der aktuellen Substanz (*Vat*. XVI, no. 191‒192, pp. 302‒303). Dadurch wird der ganzheitliche Entwurf des Seienden in der objektiv gegebenen Seiendheit ermöglicht. Der metaphysische Sinn des Seienden hat einen universell-objektiven Charakter, weil sie im Modus der absoluten Einfachheit im Hinblick auf beide modernen Intellektuellen gegeben ist: auf nicht existierenden modernen Gott und auf paranoischen modernen Menschen. Die Modalität dieser Einfachheit unterscheidet sich nach dem unendlichen und endlichen Modus. Modus der Unendlichkeit stellt das erste Feld der Offenbarung des Seienden in dessen objektivem Sein. Dann ist auch die objektive Form der Wahrheit als Übereinstimmung durch das Erkennen der vollen Wahrheit möglich (*in luce aeterna obiective formaliter*; ibid, no. 193, p. 304.2). Die effektive *causa prima* ist für die Schöpfung auf dem objektiven Niveau dadurch gegeben, dass Gott „etwas“ ewig und notwendigerweise Gedachtes, aber keineswegs notwendigerweise Erschaffenes will. Die göttliche exemplarische Objektivität (*aeternitas secundum quid*) zeigt sich in der natürlichen Ordnung als objektive Seiendheit, welche wir im Licht des natürlichen Erkennens sehen (ibid, no. 192, p. 303.21). Dann erkennen auch wir *univoce* und *obiective*, weil unser Denken ebenso wie der göttliche Intellekt funktioniert, aber in einem anderen Habitus (Unendlichkeit/Endlichkeit). Damit ist die Gesamtheit der Deduktion des objektiven Seienden abgeschlossen. Der letzte Aristoteliker Ockham übte die Kritik an Scotus‘ Metaphysik aus der Position des ersten Averroismus; er lehte sie komplett ab, als metaphysisch unnötig und philosophisch unsinnig.

Der folgende Teil der *Lectura I* erweiterte das Feld der ersten Philosophie, indem er die Kontingenz als eine direkt von Gott gegebene Möglichkeit postulierte. Scotus band die Bestimmung der minimalen Seiendheit auch an den Willen Gottes, Er bestimmte nach Olivis Vorbild das erste Seiende im Modus„*non repugnat esse*“. Scotus verwendete die Grundkonzepte von Olivis Auffassung der Metaphysik des Willens im Modus der Ipseität des Willens um objektive Existenz der kontingenten Ereignisse in Gott zu bilden. Seine freie Ipseität (*potentia substantialis*) gestattet es, das Gleiche zu wollen und nicht zu wollen, was mit dem bereits bestimmten Modus des Wollens kontrastiert (*potentia* *accidentalis*). Die Ipseität des göttlichen Intellektes funktioniert nach der intimen Kausalität des Willens nach Olivi (Kap. 5.1.2). Scotus veränderte Olivis intime substanzielle Potenz in eine objektive *possibilitas logica*.

„Das im Hinblick auf das Akzidens in dessen zufälliger Wirkung gegebene Gegenteil (*accidentis per accidens*) schließt die Substanz ein, welche dieses Geschehen im gegebenen Augenblick trägt. Der Wille will in diesem Augenblick A und für diesen Augenblick kann er auf gleiche Weise A nicht wollen. Angesichts dieser beiden Möglichkeiten des freien Willens schließt die Logik der Möglichkeit (*possibilitas logica*) die beiden tatsächlich existierenden Gegensätze nicht als widersprüchlich aus.“ [[447]](#footnote-447)

Auf dem Niveau der exemplarischen Objektivität in Gott gelten gleichzeitig Kontingenz und Notwendigkeit. Die Kontingenz betrifft die logische Gegebenheit des Erkennens als einer Möglichkeit des modernen göttlichen Intellektes „geschehen – nicht geschehen“. Beide Möglichkeiten stehen in der reinen Potenz für den determinierenden und den aktuell wollenden göttlichen Willen, welcher im Modus der substanziellen Ipseität gegeben ist. Diese sind wir zwar nicht in ihrem ursprünglichen Modus zu erkennen im Stande, d. h. so, wie sie in der göttlichen Existenz existiert. Wir erkennen die rationale Produktion der göttlichen Objektivität, welche die Form der göttlichen Rationalität *ad extra* darstellt (*dicimur intelligere in luce increata, et non in voluntate increata*; Vat. XVI, p. 302.28). Durch Anknüpfung an den intim gegebenen aktuellen freien Willen entstand die Möglichkeit der Kontingenz in Gott auf objektivem Niveau. Die intime Logik der dritten Art erzeugte eine neue Bestimmung der Objektivität für die kontingenten Seienden. Diese sind objektiv im Modus des unendlichen göttlichen Erkennens und des intimen freien Willens bestimmt. Der moderne Gott ist der freie rationale Produzent und verwendet die gleiche Logik wie wir, weil die univoke objektive Metaphysik unser gemeinsames metaphysisches und soziales Kapital bildet. Damit führte Scotus eine modernisierte Version des demiurgischen *dativus auctoris* ein, welche Olivi für kapitalistisches Subjekt zur gleichen Zeit entwarf. Der moderne, kapitalistische Gott ist ein freier, rationaler Produzent und er benutzt die gleiche Logik wie wir verwenden. Die univokale objektive Metaphysik bildet eine Art dogmatisches und soziales Kapital, das beiden modernen Subjekten gemeinsam bleibt. Etwas Anderes ist die Notwendigkeit des Geschehens in der Realität, wo bereits nicht mehr die Unbestimmtheit zweier gegensätzlicher Möglichkeiten herrscht, sondern die determinierte Aktualität im Modus der Identität der Substanz (A = A). Die mythopoetisch in Oxford gegebene moderne Logik hat schon seit Grosseteste (OBJ II, Kap. 3.1.2) kein Problem damit, Gott über die Schulter auf die Gesamtheit der Schöpfung zu schauen. Der moderne Gott wurde zu einem modernen Subjekt, und die Bankster tun nach dem Tod dieses Götzen in der Epoche des Nihilismus weiterhin das objektive Werk Gottes. Der erste Averroismus lehnte es ab, diese Mythopoetik des modernen gott-menschlichen Subjektes in die rationale Philosophie hineinzulassen. Wir haben den Standpunkt Sigers zum Willen Gottes gegen die Modernisten zitiert (*dico quod sic voluit, quia voluit*, Kap. 4.4.1). Die Theorie der einen Wahrheit verleiht dem Denken der Moderne einen größeren Aufschwung. Diese „relative Utopie“ (K. Mannheim) entwarf neue „kulturelle Hegemonie“ (A. Gramsci), um die Ganzheit der göttlichen Psychologie und des göttlichen Denkens mit Sicherheit zu überschauen. Die moderne Wissenschaft ist ganz fröhlich und ganz dumm. Scotus begründete die Ära der objektiven Hegemonie der Moderne, welche auf der mystischen Ebene von Rufus, Bonaventura und Olivi eröffnet worden war (Kap. 5.1.2). Das folgende Zitat begründet die Sphäre der objektiven Faktizität (*sub ratione factibilis*), welche die erschaffenen Seienden bestimmt. Scotus legt die objektive Form der Prädikation „*in artificialibus*“dar, welche im göttlichen Denken abläuft.

„Der göttliche Intellekt betrachtet die Wahrheit eines jeden zusammengesetzten Seienden aus Richtung des schöpferischen und tätigen Willens und vergegenwärtigt die Wahrhaftigkeit dieses Seienden für sich selbst unmittelbar durch das Sein seiner eigenen Essenz. Diese Wahrheit manifestiert sich nicht im schöpferischen Zustand (*non relucet sub ratione factibilis*) und in seiner Essenz, sofern sie zuvor nicht durch Gottes Willen determiniert wird.“ [[448]](#footnote-448)

Die Aktualität des göttlichen Willens stellt die formale Determinierung des Intellektes, in welchem sich jeder mögliche kontingente Zustand der Welt auf der Grundlage des Zusammentuns des göttlichen Willens und Intellektes manifestiert (*relucet*). Der göttliche Intellekt betrachtet die Wahrheit der realen Sache (*veritatem alicuius complexionis*), welche von seinem Willen geformt wird (*factam et operatam a voluntate*). Der göttliche Wille determiniert die objektive Wahrheit der gegebenen Zusammensetzung mit (*determinatum sit a voluntate divina*). Daraus ergibt sich die objektive Bestimmung der Vorsehung, die im göttlichen Wesen (*in essentia*) gegeben ist und als reine Möglichkeit hinsichtlich seiner Faktizität (*sub ratione factibilis*) verläuft. Die objektive Wahrheit der realen Sache wird vom Willen erschaffen, keineswegs nur durch den göttlichen Verstand (*factam et operatam a voluntate*). Der göttliche Intellekt sieht die Wahrheit des so gegebenen objektiven Seienden (*intellectus divinus videt veritatem alicuius complexionis*). Die voluntaristische Produktion der Objektivität konstituierte die erste Version des objektiven *factum*, d. h. der objektiven Wahrheit der kontingenten Seienden im Modus der voluntaristischen demiurgischen Produktion. Scotus folgte Olivi, indem er eine neue Version des *dativus modi* schuf, die die ewige Modalität der objektiven kapitalistischen Produktion als solche (*sub ratione factibilis*) festlegte. In Gott befindet sich der ursprüngliche Ort der Kausalität, der im Modus *ipse* etabliert ist, der potenzielle Objekte durch ein göttliches „*facere*“ hervorbringt. Diese demiurgische Objektivität besteht aus der reinen Möglichkeit ohne jedwede äußerliche Auswirkung (*voluntas divina inquantum est operativa ad intra*; *Vat*. XVII, no. 54; p. 497.13‒15). Scotus schuf nach Olivis Vorbild im modernen Gott ein intimes Universum der kontingenten Möglichkeiten der nur gegen die Unmöglichkeit als logischer Kontradiktion errichteten demiurgischen Erschaffung (*si aliquid est possibile, est ponibile*; ibid, no. 72, p. 504.14‒15). Das Dasein als reine Möglichkeit (*possibile*) erhält die Objektivität und auch erste Faktizität und Positivität im Sinne des *absolute*; als völlig abgetrennte Kontingenz, die nur im modernen Gott (*ponibile*) gegeben ist. Die Behauptung „was möglich ist, das ist machbar“ wurde in der Epoche des metaphysischen Nihilismus zum grundlegenden Imperativ der Wissenschaft, wobei das Denken nicht länger durch die reale erste Substanz determiniert wurde. Scotus legte diese Art von objektiven, absolut realisierbaren Möglichkeiten in den modernen Gott ein. Er wurde fortan zum Hauptstifter einer epochalen neuen Form des westlichen Wahnsinns (Irre), die eine objektive Form des Kapitalismus darstellt. Scotus verwandelte den *dativus auctoris* in einen *locus specierum* der objektiv möglichen Spezies. Der moderne Gott ist nicht nur zu einem realen Demiurgen geworden, wie es bei Bonaventura der Fall war, sondern er hat sich in einen objektiven Demiurgen verwandelt. Die neue Sphäre des „*ponibile*“ wird „*sub ratione factibilis*“ ausgearbeitet, was zu einer weiteren wichtigen Veränderung beitrug. Die neue Sphäre, die unter dem Slogan „was möglich ist, das ist machbar“ geschaffen wurde, hat eine neue Form des modernen *dativus ethicus* in der nihilistischen Form von „*anything goes*“ geschaffen. Das erste Ge-Stell der Sache in ihre primäre objektive Wahrheit geschieht im göttlichen Willen. Durch diese Operation entstand der Bereich des minimalen Seienden im Bereich der reinen Möglichkeit, und dieser Modus der Objektivität ist von der realen Gegebenheit getrennt. Diese Formen der Gegebenheit sind an den göttlichen Willen gebunden und begründeten ein neues Feld der Offenbarung des objektiven Sinns des Seienden, welcher an den demiurgischen Willen gebunden ist. Das objektiv gewollte Seiende als „etwas Machbares“ wird in die potenziell machbare Existenz (*sub ratione factibilis*) gestellt. Die in der Realität existierende Sache hat in Gott den exemplarischen Modus der objektiven Insistenz, welche als objektive, durch den göttlichen Willen bestimmten Faktizität gegeben ist. Das zur realen schöpferischen Produktion bestimmte erdachte Seiende unterscheidet sich durch die real voluntaristische Ausrichtung der göttlichen Rationalität vom rein gedachten Seienden. Dies ist die Grundlage von Leibniz′ Projekt zweier Welten. Die objektiv mögliche Welt ist im idealen göttlichen Kalkül durch ihre Güte gegeben; auf der anderen Seite gibt es die übrigen, hypothetisch möglichen und damit viel schlechteren Varianten. Der moderne Gott muss notwendigerweise nur das Beste vom Möglichen produzieren; sont wäre er nicht mehr modern. Dank der Existenz der drei Ordnungen der Objektivität (das unendliche *factibile* in Gott, dasendliche *vestigium* in der Schöpfung, die objektiv betrachtete *imago* im kontingenten Ding) existiert auch eine dreifache Ähnlichkeit des Seienden im Modus der Potenz und des zugehörigen Objektes, welches zum so gegebenen Typ des Erkennens gehört. Alle diese drei Varianten des objektiven *inesse* hatten später grundsätzliche Konsequenzen in den späteren theologischen Streitigkeiten ab dem 16. Jahrhundert. Die Spekulation hinsichtlich des göttlichen *factibile* im göttlichen Willen und dessen Beziehung zu unserer Freiheit begründete den völlig nutzlosen Streit *De auxiliis* (1582–1607); man kann dessen gegenwärtigen Varianten in der analytischen Philosophie und der postmodernen Logik betrachten. Durch die Unterscheidung der Arten der Objektivität und deren Anknüpfung ist ebenfalls der Weg der Wissenschaft und der Technik zur Beherrschung der Natur vorgegeben. Die objektive Faktizität der Welt wird im Modus der Vorsehung abermals von Descartes‘ Definition der Wissenschaft im sechsten Teil des *Discours de la méthode* (1637) eröffnet, welche aus den Menschen „*maîtres et possesseurs de la nature*“im Rahmen von Bonaventuras „*regula agentis creati*“. Die nihilistische Entwicklung der modernen Faktizität in der Ordnung der Humanwissenschaften wird von Giambattista Vico (*Nuova scienza,* 1725) und durch seinen Ausspruch über die volle Konversion zwischen der Wahrheit und den menschlichen Produkten eröffnet (*verum et factum reciprocantur seu convertuntur*). Die Wahrheit wurde voll vom Modus der voluntaristischen Determinierung und schließlich auch von der instrumentell-technischen Produktion des Seienden abhängig. Die von Grosseteste zitierte epochale Unklarheit der westlichen Moderne (*aliquantulum obscura*; OBJ II,Kap. 3.1.1) wurde bei Scotus zu einer objektiv gegebenen Klarheit. Die Deduktion des Seienden auf dessen erste Grundlage ist absolut klar, weil wir das Seiende in dessen *simpliciter* gegebenen Objektivität direkt betrachten. Damit wird das Geschehen von Heideggers Irrtum vollendet. Er determiniert das Schicksal der westlichen Metaphysik durch das Vergessen des Seins und nun auch des Seienden. Die Sicht des Oxforder Illuminaten ging nach der Verfinsterung der ersten Substanz in absolutes Wissen über. Daher begründet Scotus die erste sichere und distinktive Gestalt der *via Modernorum*. Der *Doctor Subtilis* restaurierte objektiv die mythologische Gestalt von Jamblichos‘ Diakosmos. Der nicht existente Diakosmos des Seienden der dritten Art integrierte sich voll in die westliche Rationalität in einer neuen Verkleidung. Des Kaisers neue Kleider waren fürwahr schön und standen ihm gut. Zumindest nach der Meinung der ersten Scotisten, welche Ockham aus Oxford vertrieben hatten. In der eingetretenen *epoché* der klassischen Vernunft führten die Illuminaten die Rettung der Metaphysik der *Modernorum* durch. Der kapitalistische Demiurg konnte endlich unter der Führung der objektiven Vision des modernen Gottes hinausziehen, um die Welt zu erobern. Die Moderne hält an der Auffassung der einen Wahrheit im Modus der objektiven Dreifaltigkeit als Sicherheit (*certitudo*), der Richtigkeit (*rectitudo*) und der universellen Gleichheit (*coaequatio*) fest. Daher muss sie sich nicht um die Übereinstimmung des Erkennens im Hinblick auf die kontingente Realität kümmern. Scotus steht am Anfang dieses Weges des Westens im Modus der objektivenIrre. Seine metaphysische Innovation begründete ein neues Feld der Offenbarung der Objektivität und erstellte die Möglichkeit mathematischer Modelle, welche die Eigenschaften des Körpers objektiv bestimmen, und heute auch die Quantenmodelle auf dem Niveau der Kosmologie. Der erste metaphysische Modernist verlöschte hypothetisch die Sonne, um in der Finsternis des klassischen Denkens *per absurdum* den objektiven Sinn des Seienden zu finden. Dieses absurde und gänzlich nihilistische Vorgehen des Erkennens hatte die im Modus des nicht nachlassenden kapitalistischen Fleißes der westlichen Lateiner gegebene epochale Produktivität des Westens zu Folge (*industria in agendo, in scribendo*). Diese frenetische Tätigkeit bestätigte früher die Heilsgewissheit und bestätigt heute lediglich die Gewissheit des virtuellen Bankkontos. Dem von Bonaventura und Olivi begründeten kapitalistischen Demiurgen dienst nach dem Tod des modernen Gottes die verbliebene Möglichkeit der unbegrenzten Produktion (*regula agentis creati*) als absolut zufriedenstellende *ultima ratio* für die Erklärung der Welt. Das neue *scibile* der Moderne entspricht dem unbegrenzten Appetit und der unbegrenzten Fähigkeit des Individuum, welches heute medial im Modus von Rufus‘ *informatio* durch die vom Universum der objektiv denkenden Illuminaten produzierten Strömung der Simulakren umgeformt wird. Nach dem Niedergang des klassischen metaphysischen Denkens stellt der Verein der Oligarchen aller Art (ökonomisch, politisch akademisch) den gegenwärtigen nihilistischen Geber der objektiven Formen des ursprünglich vorgestellten Avicenna dar. Der auf der säkularisierten Version von Avicennas mystischer Metaphysik errichtete gedankliche Nihilismus schaffte das klassische philosophische Denken ab und ließ sich dessen Simulakrum in Gestalt der objektiven Form des Denkens und der instrumentellen nihilistischen Rationalität. Der Arbeiter des Geistes, welcher aus der ursprünglichen Oxforder *intelligentia spiritualis* hervorgegangen war, trägt auf seinen Schultern den globalen *conatus* der gegenwärtigen Epoche, welche nach der Verfinsterung der ersten Substanz im Modus von Heideggers *Ge-Stell* und Jüngers *Mobilmachung* alle zugänglichen *scibilia* frenetisch digitalisiert. Die mediengewandten Furien verwandelten das scholastische objektive Theater, das von gottesfürchtigen Modernisten wie Bonaventura und Scotus besucht wurde, in ein zeitgenössisches Kabarett, das für das im globalen Dorf lebende planetarische Publikum organisiert wurde.

### 5.3.3 System der objektiven Metaphysik

Die Schrift *Lectura I* brachte grundlegende Elemente einer modernen Metaphysik, einschließlich der neuen Art der Rationalität, die es ermöglichte, die Welt objektiv zu erkennen und zu manipulieren. Die erste Deduktion des Seienden präsentiert eine aristotelische Lösung in drei wichtigen Punkten, über welche die Schule des zweiten Averroismus nicht verfügte. Erstens: Die moderne Metaphysik akzeptiert den *intellectus possibilis* als passives Prinzip im Modus der *tabula rasa* im Hinblick auf die intellektuelle Betrachtung der unendlichen exemplarischen Substanz. Zweitens: Die moderne Metaphysik überführte alles Erkennen des Seienden in eine kategoriale Deduktion im Modus *per prius* und *per posterius*. Diese Deduktion ist auf das natürliche Erkennen der Substanz gemäß der *Metaphysik* bezogen und hob somit die die augustinische Theorie der Illumination auf. Drittens: Der Verstand erkennt Gott und alles Übrige gänzlich durch die objektive und reale Kausalität. Scotus verstand in Paris, dass seine metaphysische in Oxford dargebrachte Deduktion noch im Bereich des zweiten Averroismus blieb. Er hatte zwar eine objektive Deduktion des kategorisch gegebenen Seienden, aber sie beruhte auf einer komitativen Konzeption der Wahrheit, die nicht akzeptabel war. Die Schule des zweiten Averroismus wurde von den gelehrten aristotelischen Thomisten in Paris der modernisierten Schule der *sophistae Latini* (siehe den Sophisten Aegidius) als ein Debakel des Denkens angesehen. Bacon wusste genau, wie die Theologie ihren wissenschaftlichen Status verlor. Neue Theologie schufen moderne Logikern und Metaphysiker ohne klassische Ausbildung in den Natur- und Humanwissenschaften (*philosophia dominatur in usu theologiam*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Moderner Gott wurde der logischen und essenziellen Spekulation untergeordnet, und somit trat sein langsamer Tod ein. Scotus wurde der ersten Totengräber des modernen Gottes. Diese Tatsache stellt ein würdiger Abschluss der von den Musen inszenierten objektiven Komödie dar. Scotus traf in Paris einen thomistischen Avicenna, welcher „*ad mentem Averrois*“ausgelegt wurde. Eine solche Exegesis gab es in Oxford nicht, weil es von Porretanern wie Pecham beherrscht wurde. Scotus nahm die aristotelische Kritik voll an, welche gegen die Gruppe der dem Neuplatonismus der Toledischen Schule (*sequaces Aristotelis*) gerichtet war. Scotus‘ Avicennismus näherte sich der thomistischen Konzeption der Semiaverroisten wie Aegidius Romanus. Dieser übernahm die Metaphysik Avicennas und behielt die Konzeption des *intellectus possibilis* nach CMDA bei, um die dualistische Erkenntnistheorie zu modernisieren. Scotus las nach seiner Ankunft in Paris sorgfältig die aristotelischen Abhandlungen der Schule des ersten Averroismus, insbesondere thomistischer Provenienz. Der Intellekt funktioniert als thomistische Hypostase im Modus des ewigen und unvergänglichen *tertium ens*. Dann war es notwendig, den objektiven Diakosmos jenseits der göttlichen Essenz, in eine rationale Ordnung vom unendlichen und endlichen Sein zu bringen. Dieser erste Schritt in Form einer objektiven *resolutio* wurde schon in der Abhandlung *Lectura I* getan. Dadurch entstand ein Feld der reinen Intelligibilität, welches im 16. Jahrhundert die Entwicklung zum Konzept der *natura pura* und im 17. Jahrhundert die postmoderne Ontotheologie startete. Das Konzept der einen Seiendheit produziert die Metaphysik durch die univoke Herausführung des objektiven Begriffs des Seienden aus dem kausal wirkenden Gott zum Menschen, welcher diese Wirkung direkt und universell erkennt. Die metaphysische Deduktion durch die hypothetische Sonnenfinsternis und durch die objektive Kausalität der göttlichen Spezies legte den Grundstein für die neue Metaphysik. In der durch die Verfinsterung der ersten Substanz gegebenen Dunkelheit des Seins erkennen wir den modernen Gott im Modus des univoken Seinsbegriffs nach Avicenna, d.h. durch objektive Kausalität. Neue Anschauung leitete die moderne Objektivierung der Theologie ein, deren ursprüngliche Autoren Bonaventura und Gandavus waren. Der analytisch denkende *Doctor Subtilis* begriff die Konsequenzen der Pariser thomistischen Interpretation Avicennas für seine neue Metaphysik. Die übernatürliche Illumination lenkt nicht das natürliche Erkennen; daher ist es nötig, die Auffassung der Wahrheit in eine im Rahmen des wissenschaftlichen Erkennens der *Zweiten Analytik* gegebenen aristotelischen Übereinstimmung umzuwandeln. Die Theorie der einen Wahrheit muss im Rahmen der neu geschaffenen *metaphysica generalis* geltend sein, wobei die Rationalität der Theologie wissenschaftlich aus der Philosophie abgeleitet wird. Im Gegensatz zu Bonaventura und Gandavus lehnte Scotus die duale Konzeption des Exemplars ab, das als eine Art objektive göttliche Intention entwickelt wurde, die zu ihrer objektiven Manifestation in der Schöpfung führt. Diese ontotheologische Konstruktion des zweiten Averroismus führte zu unlösbaren Problemen, was der brillante Denker von Oxford mit ungewöhnlicher Klarheit analysierte. Bonaventuras und Gandavus′ Konzeption der Objektivität entstand im Komitationsmodus „*esse ad*“, der sich auf zwei Emanationsordnungen des *tertium ens* stützte: das *exemplar* ging von Gott aus und die *ratio seminalis* war in die Schöpfung eingebettet. Scotus übertrug die Sphäre des göttlichen Denkens auf den Aristotelismus, indem er den göttlichen Intellekt und Habitus von seiner göttlichen Essenz trennte. Er schuf eine neue Version eines objektiven „*esse in*“, das im Begriff der Unendlichkeit der menschlichen Erkenntnis zugänglich gemacht wurde. Der thomistische hypostatische Intellekt wurde zu einer universellen Art von Rationalität, die *univoce* und *obiective* definiert wurde. Die ursprüngliche Form der unendlichen denkerischen Potenz ist für den Menschen unzugänglich geworden. Die endliche Schöpfung die Aktualität Gottes nicht in deren essenziellen Unendlichkeit auffassen kann, wie es bei den von Gandavus geführten avicennistischen Augustinern der Fall war. Die aristotelische Theorie der Wahrheit als Korrespondenz basiert auf der Eindeutigkeit der zweiten Substanz, die die kategoriale Prädikation durch die Imposition der Bedeutung aus der ersten Substanz begründet. In der ersten Etage der objektiven Deduktion sieht Scotus direkt den „*conceptus simpliciter simplex*“ als die erste objektive Substanz. Die so gegebene transzendentale Ebene der Prädikation bedarf daher keiner zweiten Substanz. Die aristotelische zweite Substanz hat sich in eine objektiv bestimmte erste Substanz verwandelt und damit eine sophistische Form der avicennistischen Komitation hervorgebracht.

Scotus schuf eine neue Form des objektiven Diakosmos, die sich von den früheren Modernisten unterschied. In einem solchen Diakosmos sollte die Wahrheit als eine eindeutige und universelle Form der Ähnlichkeit etabliert werden. Einerseits wurde das göttliche unendliche *scibile* als die trinitarische Art der göttlichen Rationalität gegeben, welche die in *Lectura I* entworfene Deduktion ausarbeitete. Die Pariser Periode vervollständigte die Deduktion der objektiven Metaphysik in Bezug auf die geschaffene Seinsordnung durch die entsprechende Form des natürlichen Intellekts. Die unendliche Existenz Gottes wird in der endlichen Schöpfung direkt in Gestalt einer vernünftigen Konstruktion des Kosmos verstanden. Wir erkennen sie im Modus der mit dem natürlichen Verstand betrachteten endlichen Objektivität. Die neue Metaphysik war jedoch nicht vollendet. Die Deduktion der Rationalität aus Gott in das kontingente Seiende wurde im Hinblick auf die Frage nach der Wahrheit nicht gelöst. Deshalb war es vonnöten, die dreifache Ähnlichkeit des Seienden im Modus der Potenz und des zugehörigen Objektes zu deuten, welches zum neu begründeten metaphysischen Erkennen gehört. Die Objektivität verbindet univok die unendliche Sphäre der göttlichen Objektivität (*exemplar*) und deren endliche objektive Repräsentation im geschaffenen Seienden (*vestigium*). Beides erkennen wir in der Welt der endlichen, kontingenten und aktuellen Seienden (*imago*). Die letzte Sphäre ermöglicht neben dem objektiven Erkennen bereits auch das aristotelische Schema der Abstraktion. Dann entsteht auch die objektive Wahrheit im Modus der Übereinstimmung, weil in der Ordnung der objektiv gegebenen Deduktion zwei lediglich potenziell gegebene rationale Begriffe einander entsprechen. Das objektive, *simpliciter* gegebene Sein aktiviert als potenzielles Sein unseren Intellekt sowohl durch die avicennische Denudation als auch durch das aristotelische Schema der Abstraktion. Die Übereinstimmung zwischen dem objektiven Sein in der Schöpfung und unserem Erkennungskonzept existiert ab dem Niveau„*vestigium‒imago*“. Scotus arbeitet bei der Übereinstimmung der unendlichen und der endlichen Objektivität mit einem ähnlichen Schema wie Aquin im Werk *De potentia* (Kap. 4.5.2). Er schafft ein Konzept der Wahrheit als Übereinstimmung des Intellektes im Hinblick auf dieSpezies *intelligibilis*, welche als bloße Potenz gegeben ist. Die Denudation erschafft kein Seiendes der dritten Art. Die objektive Essenz stellt ein im Denken gegebenes potenzielles Konzept dar. Aber Scotus fand im Unterschied zum Thomismus eine neue Form des rationalen Einblicks in die objektive Substanz und in deren gesamtheitliche, vom modernen Gott im Modus der objektiven Kausalität gegebene Architektur. Scotus ist der erste Autor des zweiten Averroismus, welcher ein Schema des objektiven Erkennens nach *De anima* auf dem Niveau „*vestigium–imago*“ erstellt hat, indem er eine in der Schule des ersten Averroismus gegebene Form des Erkennens verwendet. Im Unterschied zu Emanationen und Illumination des Neuplatonismus trennte sich das Sein Gottes vom Erkennen des Menschen. Scotus‘ Konstruktion der neuen Metaphysik kehrte zu Jamblichos‘ Paar „Begrenzt–Unbegrenzt“ zurück (OBJ I, Kap. 1.3.1). Scotus fügte dem Unterschied zwischen der Unendlichkeit und der Endlichkeit Aristoteles‘ Unterschied zwischen der Aktualität und der Möglichkeit hinzu. Dank diesen Veränderungen erhielt die neue Konstruktion der Metaphysik keineswegs die zwei Formen der göttlichen Essenz im Modus der Komitation wie bei Gandavus (*esse in, esse ad*), sondern die nach und nach begründeten Sphären der Repräsentation. Die Deduktion entsteht nicht durch den Abstieg der objektiven Formen des Seienden in *Liber de causis* (*rediens ad essentiam suam reditione completa,* Kap. 5.2.1). Scotus führte den deduktiven aristotelischen Syllogismus ein, welcher dem modernen Menschen und seinem Gott gemeinsam ist. Anstelle von Jamblichos‘ Emanation des Einen entstand in der zweiten Sphäre das Konzept des objektiven Seienden, welches an die Potenz des göttlichen Denkens anknüpft, das von Avicenna inspiriert worden war. Ibn Adi verwendete dieses trinitäre Schema zum ersten Mal für das Konzept der Dreieinigkeit (OBJ I, Kap. 2.2). Die Metaphysik konzipiert den Übergang vom göttlichen Exemplar zu dessen objektiver Repräsentation im Modus *ens inquantum ens*. In der Frage der *resolutio* ließ Scotus Gandavus‘ ursprüngliches Schema der allgemeinsten Bestimmung des Seienden (*primus conceptus communissimus*, Kap. 5.2.1). Die Metaphysik beginnt nicht bei der Chimäre, sondern bei dem modernen Gott. Er ist ein Aristoteliker geworden und denkt nun nach *De anima*. Die neue Form des objektiven Seienden ist keine aktuelle Entität, sondern nur ein potenzielles Konzept. Durch die Einführung einer neuen *resolutio* des Seienden entstanden drei unterschiedliche Manifestationen der Objektivität (*factibile* in Gott, *vestigium* in der Schöpfung, *imago* im konsistenten Ding). Dadurch wurde die erste Konstruktion der objektiven Metaphysik vollendet. Scotus beseitigte während seines Pariser Aufenthaltes aus der neuen Metaphysik alle Überbleibsel der augustinischen und neuplatonischen mystischen Illumination, weil er in Paris den objektiven Thomismus nach Avicenna kennen gelernt hatte.

Nach der Einführung der Metaphysik von Scotus kam eine neue Art von *dativus incommodi* auf, das den zweiten Averroismus in die Lethe schickte. Die neue Modernität bestand aus dem metaphysischen Scotismus und dem Thomismus. Der Pariser Aufenthalt unter den modernistischen Kennern des Aristoteles wie Godefroid de Fontaines belehrte Scotus darin, dass die Spezies nur als intentionaler Gegenstand existieren können. Die Seienden der dritten Art sind keine Substanzen, sondern nur im Denken gegebene Universalien. Scotus akzeptierte die Grundthese des ersten Averroismus über die kategoriale Prädikation im Hinblick auf die Substanz, welche er jedoch als Avicennas metaphysisch definierte Essenz begriff. Daher lehnte er nach dem Vorbild des ersten Averroismus jedwede kategoriale Prädikation im Hinblick auf Exemplars oder neuplatonische Speziesab. Diese Auffassung war für ihn bereits während der Oxforder Zeit unannehmbar. Die substanzielle oder hypostasierte Spezies des zweiten Averroismus existierte nur in der Theorie der Illumination. Sie stellte für Scotus den grundlegenden Stein des Anstoßes dar, weil sie die rationale Konstruktion der Metaphysik als erster Wissenschaft über das Seiende zunichtemachte. Darüber hinaus lehnte er eine weitere These des zweiten Averroismus ab, wonach Gott die natürliche menschliche Erkenntnis direkt bestimmt, was das Schema der Erkenntnis nach *De anima* verdoppelte. Die Gründe für die Beseitigung der Illumination aus der neuen Metaphysik gibt es gleich zwei. Erstens: Die Metaphysik kann in ihrer Methode und in ihrer Grundlage nicht irrational sein, weil sie das natürliche Erkennen des Menschen darstellt. Zweitens: Die Theologie ist im Modus der einen nun bereits voll objektiven Wahrheit gegeben. Die Rationalität der objektiven ontotheologischen *adaequatio* zwischen Gott und Schöpfung muss auf der neuen Form der universellen Deduktion gebaut werden. Das Erkennen des modernen Gottes und des objektiven Seienden muss lediglich über eine philosophisch gegebene natürliche Grundlage verfügen. Aus diesen zwei Gründen war für die Illumination im neuen System kein Platz, weil sie den deduktiven Aufbau der ersten Wissenschaft über die natürlich erkannte objektive Substanz aufhöbe. Die Illumination stellt aus der Sicht der Philosophie eine *contradictio in adiecto* dar, weil die Metaphysik nicht länger eine Naturwissenschaft über Gott war und das Erkennen der Realität nur durch die kausal gegebene übernatürliche Illumination möglich war. Dieses in der neuplatonischen Mystik der Toledischen Schule gegebene und in den avicennistischen Augustinismus der Lateiner übertragene metaphysische Konstrukt wurde später in der nihilistischen Version der Gigantomachie von den postmodernen Okkasionalisten (Berkeley, Maleblanche) verteidigt. Die Pariser Periode sucht die Übereinstimmung Gottes und des Denkens im Rahmen der Struktur der außerhalb der Ontotheologie der augustinischen Illuminaten gegebenen Metaphysik. Den eröffnete Scotus‘ Interpretation der Schrift *Kategorien*, weil sie die Auffassung der kategorial gegebenen und hinter die zweite Substanz platzierte Einheit des Seienden darlegte (Kap. 5.3.1). Das Werk *Ordinatio I* wurde in seiner ersten trinitarischen Fassung sicherlich schon in Oxford skizziert. Sie basierte auf der bereits erwähnten Deduktion der objektiven Rationalität von Gott auf die Schöpfung und verband das natürliche, durch die Vernunft gegebene Wissen der Philosophie mit dem durch den Glauben gegebenen Wissen der Theologie. Das göttliche Wesen wurde aus diesem System ausgeschlossen, weil es eine neue Form der neuplatonischen Emanation begründen würde.

Scotus legte die dreifache Ähnlichkeit, die der trinitarischen Form der objektiven Deduktion bereits in der *Lectura I* gegeben wurde, im neuen Paradigma der universellen Übereinstimmung aus. Das Wahrheitsmodell der Oxforder und Pariser Illuminaten der Schule des zweiten Averroismus war nicht einmal in der ersten Form der von Scotus in Oxford entwickelten objektiven Reduktion haltbar. Die Illuminaten verachteten die aristotelische Metaphysik, weil sie sie nicht mehr brauchten. Daher hatten sie auch keine Wissenschaft, die auf kategorialer Prädikation beruhte. Für die erste Etage der objektiven metaphysischen *resolutio* sollte eine neue Theorie der Wahrheit vorgeschlagen werden. Eine solche Wahrheitstheorie existierte bereits in Oxford; es war Rufus′ universale Korrespondenz zwischen dem hypostasierten Intellekt und dem ebenso hypostasierten *scibile* (*coaequatio*; OBJ II, Kap. 3.3.2). Die Theorie der Wahrheit sollte eine neue Art von vollständig rationaler und objektiver Korrespondenz zwischen Schöpfer und Schöpfung widerspiegeln. Scotus erkannte während der Bearbeitung der *Lectura I*, dass er Gandavus′ Konzept der Wahrheit, das im Terminus „*sincera veritas*“gegeben ist, reformieren musste. Der neue Wahrheitsbegriff war notwendig, um die vollständige Deduktion der trinitarischen Metaphysik durchzuführen, die das oben erwähnte Projekt der Objektivität (*exemplar, vestigium, imago*) begründet. Dies erklärt den Übergang der metaphysischen Deduktion vom ersten Projekt in *Lectura I* zu ihrer vollendeten Version in *Ordinatio I*. Das Traktat *De cognoscibilitate Dei* beginnt mit dem Aufbau einer neuen Metaphysik der Polemik mit Gandavus‘ Begriffen „*sincera veritas*“und „*veritas certa*“*.* Der Hauptangriff wird gegen die Theorie der Illumination geführt, welche die vorausgegangene Schule des zweiten Averroismus für einen grundlegenden Bestandteil des Erkennens hielt. Scotus liefert diese Theorie als bloße allgemeine Meinung (*opinio communis*), welche die kritische Revision erfordert.

„Wenn du behauptest, dass das nicht erschaffene Licht gemeinsam mit dem Intellekt und dem erkannten Gegenstand die Fülle der Wahrheit bewirken (*veritatem sinceram*), dann geht es um eine allgemeine Meinung, welche das ewige Licht als ‚entfernte Ursache‘ (*causam remotam*) dergestalt hinstellt, dass es alle sichere Wahrheit bewirkt (*causare omnem certam veritatem*).“ [[449]](#footnote-449)

Gandavus‘ Exemplar wirkte als erste, wenn auch entfernte Ursache des Erkennens (*causa remota*). Im Schema der Belichtung des Erkennens von hinten bildete es in der Ordnung der Kausalität die Grundkomponente des menschlichen Erkennens (*causet veritatem sinceram*). Aus der Sicht von Henrys Ontotheologie war dies unerlässlich. Die Moderne inklusive Descartes muss nach der Verfinsterung der ersten Substanz irgendeine Insel der Kausalität außerhalb des menschlichen Denkens finden. Scotus gestaltete den augustinischen Begriff „*causa remota*“ dergestalt um, dass das göttliche Licht nicht länger eine metaphysische Ursache war und zu einer bloßen Metapher degradiert wurde. Die Objektivität, die Wahrheit und Erkennes werden auf dem Niveau der Übereinstimmung „*vestigium*‒*imago*“gegeben. Sie schließen die mystische Illumination aus. Das Erkennen des endlichen Seienden läuft im modernisierten Szenarium von Aristoteles‘ Metaphysik ab. Die Repräsentation der göttlichen Objektivität stellte im geschaffenen Seienden für den natürlichen Verstand lediglich eine Spur dar (*vestigium*) und keine wirksame Ursache des Erkennens wie bei den vorangegangenen modernen Illuminaten. Das menschliche Erkennen der realen Welt muss eine entsprechende Übereinstimmung auf rein natürlichem Niveau finden. Die Argumentierung gegen die Illuminationstheorie des Erkennens hat aristotelischen Charakter gemäß dem ersten Averroismus.

„Entweder ist das ewige Licht zur Erlangung der vollen Wahrheit unerlässlich und wirkt in uns kausal vor dem natürlich gegebenen Erkennen oder nicht. Wenn ja, dann ist es entweder im erkannten Gegenstand oder im Intellekt gegeben. Im erkannten Gegenstand kann es nicht sein, weil die erkannte Sache ihr Sein lediglich im Intellekt hat und kein reales Sein besitzt, sondern lediglich ein intentionales. Daher ist der Intellekt nicht fähig, irgendein reales Akzidens anzunehmen.“ [[450]](#footnote-450)

Erstens: die Illumination hat im Verlauf des natürlichen Erkennens keine Möglichkeit der Wirkung, weil es eine eigene vor der Wirkung der realen Substanzen gegebene Kausalität besäße (*causat aliquid prius naturaliter actu*). Zweitens: man kann die real gegebene göttliche Kausalität in der Welt nicht direkt ins Erkennen einführen. Drittens: alle erkannten Formen im menschlichen Denken besitzen nur einen intentionalen Charakter (*non habet 'esse' reale sed tantum intentionale*). Das ewige Licht wirkt nicht zwischen den realen Dingen wie deren direkte natürliche Ursache, weil es weder eine Substanz noch ein Akzidens ist. Wenn es im Denken gegeben ist, dann nur als intentionaler Inhalt. Gott wirkt auf den menschlichen Intellekt, der in der Welt gegeben ist, durch die essentielle und universale Kausalität, die im Schema von *De anima* anerkannt wird. Mit der Beseitigung des alten Typs der illuminativen Ontotheologie ist Bonaventuras Metapher des biblischen Lichts, das aus dem Antlitz Gottes kommt (*signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, Kap. 4.1.2), aus der Philosophie verschwunden. Im Sinne des hermeneutischen Existenzials „*dativus incommodi*“ bedeutet es die Beerdigung des zweiten Averroismus. Die natürliche Erkenntnis schuf eine neue Art von Objektivität und schaffte damit die Erleuchtungstheorie ab. Nach der Beseitigung der übernatürlichen Kausalität in der menschlichen Erkenntnis verlor die neuplatonische Moderne ihre metaphysische *raison d′être*. Scotus führte die hegelianische Aufhebung der des zweiten Averroismus. Der Scotismus nahm den gleichen Weg wie der Thomismus gegen den zweiten Averroismus. Das natürliche Erkennen verband sich mit dem metaphysischen Konzept des in der reinen Seiendheit nach Avicenna genommenen Seienden und nicht mit der ersten realen Substanz, wie es im ersten Averroismus der Fall war.

Scotus schaffte die Illumination ab, ließ aber die moderne Theorie der einen univoken Wahrheit, welche auf der oben beschriebenen in *Lectura I* gegebenen Deduktion basierte. Mit der Objektivität des göttlichen Erkennens entsteht eine neue Auffassung der Wahrheit als objektiv gegebener Übereinstimmung des Denkens im Hinblick auf die primäre Sphäre der göttlichen Rationalität. Die folgenden Passagen aus dem zitierten Traktat *De cognoscibilitate Dei* in der Schrift *Ordinatio I* enthalten die erste Theorie des objektiven Erkennens und der Wahrheit (*Vat*. III, no. 261‒264, pp. 160‒62). Scotus folgte als moderner *illuminatus* der Art und Weise der göttlichen Betrachtung und etablierte die volle Form der Objektivität auf der Grundlage der erneuerten göttlichen Psychologie. Schlüsselhaft ist das Statut *esse intelligibile* im göttlichen Denken, welches an die primäre Sphäre der Offenbarung des Seienden im objektiven Modus *secundum quid* gebunden ist. Durch die Einführung der intuitiven Syllogistik in das göttliche Denken wurde das avicennistische Szenarium der Emanation aufgehoben, mit welchem Gandavus und vor ihm alle Modernisten des zweiten Averroismus gearbeitet hatten. Sie verteidigten das Modell der Übereinstimmung des menschlichen und des göttlichen Denkens als eine Wirkung, die durch das unmittelbare Wirken der göttlichen Substanz entsteht. Scotus überließ das göttliche Denken auf dem Niveau von seiner unendlichen und gänzlich abgeteilten Substanz. Die Wahrheiten treten in ihrer ursprünglichen notwendigen und ewigen Objektivität auf, weil sie der logische Schluss des göttlichen betrachtenden Denkens und keineswegs seiner Essenz sind. Die erste Form des theologisch orthodoxen Modernismus vollzog die Deduktion des Seienden auf wissenschaftliche Weise. Nach der *Zweiten Analytik* geht die Rationalität vom modernen Gott zur objektiv gedachten Schöpfung.

„Zum Erkennen des ersten Seienden muss gesagt werden, dass alle intelligiblen Inhalte (*omnia intelligibilia*) durch den Akt des göttlichen Intellekts die Form des intelligiblen Seins (*esse intelligibile*) haben. In diesen Inhalten sind alle ihre Wahrheiten dadurch offenkundig (*relucent*), dass der göttliche Intellekt ihre intelligiblen Inhalte reflektiert. Auf der Grundlage dieser reflektierten Inhalte (*de eis*) versteht der göttliche Intellekt auch alle Wahrheiten, die notwendigerweise aus ihnen folgen. Der göttliche Intellekt sieht die Inhalte seines Denkens und erkennt in ihnen objektiv (*videt in eis sicut in obiectis*) jene notwendigen Wahrheiten (*istas veritates necessarias*).“[[451]](#footnote-451)



Der göttliche Intellekt ist der Ursprung der intelligiblen Inhalte und der Wahrheiten, die sich aus diesen Inhalten manifestieren (*omnes veritates de eis relucent*). Scotus hat kein Exemplar als übernatürliche Substanz. Das göttliche Denken stellt nur eine hypothetische notwendige Bedingung dar. Die Deduktion beginnt auf der Ebene des vom göttlichen Intellekt erzeugten „*esse intelligibile*“. Die Rationalität ist identisch mit den intelligiblen Inhalten (*omnia intelligibilia*), welche die erste Ebene der göttlichen Wahrheiten bilden. Die Exemplarität hat den Charakter eines logischen Verfahrens, das auf der göttlichen Rationalität beruht. Der moderne Gott denkt notwendigerweise auf exemplarische Weise und der Mensch sollte dasselbe tun. Es gibt kein kategorisches Sein im Modus „*esse ad*“ wie in Gandavus′ Ontotheologie. Die erste Übereinstimmung unseres Intellekts im Hinblick auf Gott geht zu den in der Schöpfung gegebenen göttlichen Wahrheiten und nicht zur göttlichen Essenz. Dadurch ist das göttliche Sein grundsätzlich von der in die Welt gegebenen göttlichen Rationalität getrennt. Scotus ließ Gott gemäß der *Zweiten Analytik* syllogistisch denken; die Schrift erwähnt einen direkten intellektuellen Einblick in die Prämissen des Urteils (*Anal*. *Post*. 88b37). Gott gebraucht zu dieser objektiv notwendigen Handlung das aristotelisch scharfe Denken (ἀγχίνοια), welche den Schluss ohne Syllogismus wahrnimmt, wie er unmittelbar in dessen göttlicher Realität gegeben ist (*Anal*. *Post*. 89b10‒11). Grosseteste verwendete diesen Typ des Denkens für die Konstruktion der ersten Version von *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, Kap. 3.1.1). Scotus spricht diese exemplar-objektive Art und Weise des syllogistischen Denkens nur Gott zu. Der Übergang von der exemplarischen göttlichen Rationalität passiert im Modus „*secundum quid*“. Der objektive Schluss zeigt den nächsten Schritt der Deduktion der Objektivität im Modus der aristotelischen Wahrheit als Übereinstimmung. Gott sieht den Gegenstand seines Denkens in der intuitiven Schlussfolgerung des unmittelbaren und kausal-exemplarischen rationalen Urteils. Im ersten Schritt der demiurgischen Produktion von „*esse intelligibile*“ wird durch den deduktiven Syllogismus ein neuer Gegenstand geschaffen. Die Schlussfolgerung ist als eine Form des intuitiven Syllogismus gegeben. Die erste Prämisse (*maior*) ist als universale göttliche Rationalität gegeben; die mittlere Prämisse (*minor*) ist der *univoce* gegeben Begriff des „*esse intelligibile*“, der nach Scotus eine direkte kausale Wirkung ausübt; die resultierende rationale Schluss nimmt die Form eines universalen rationalen Inhalts (*omnia intelligibilia*) an. Diese intelligibilen Inhalte manifestieren sich dann in der Schöpfung; sie sind bereits vollständig objektiv und im thomistischen Modus des „*quoad nos*“ definiert. Wahrheit und Notwendigkeit gehören zur universell gültigen und erkennbaren göttlichen Rationalität. Die göttliche rationale Intuition hat den Charakter eines logischen Urteils. Scotus lehnte die Mythologie des zweiten Averroismus ab, die auf der göttlichen Intentionalität als die mittlere Prämisse (*medium*) der metaphysischen Deduktion beruhte. Die erste Entsprechung ist auf der Ebene des göttlichen deduktiven Syllogismus gegeben, der ewige Wahrheiten hervorbringt.

„Diese [intelligiblen Wahrheiten], inwieweit sie die sekundäre Gegenstände des göttlichen Intellektes sind (*sunt obiecta secundaria intellectus divini*), sind in dem Maße die Wahrheiten, weil sie mit ihrem Exemplar (*sunt veritates, quia conformes suo exemplari*), also mit dem göttlichen Intellekt übereinstimmen (*intellectui scilicet divino*). Dadurch sind sie Licht, weil sie sich zeigen und unveränderlich und deshalb notwendig sind. Aber ewig sind sie nur im Modus der Objektivität (*secundum quid*), weil die Ewigkeit als Bedingung ihrer Existenz gegeben ist. Deshalb haben sie keine andere Form als die objektive (*nisi secundum quid*).“ [[452]](#footnote-452)

Der göttliche Einblick in den Syllogismus erschafft einen zweifellosen rationalen Schluss (*obiecta secundaria intellectus divini*), und dieser Schluss besitzt eine objektive „Exsistenz“, welche durch die oben angeführte Form des syllogistischen Urteils gegeben ist (*exsistentia secundum quid*). Im Modus der Notwendigkeit sind die ewigen Wahrheiten als allgemein wahre Urteilsschlüsse gegeben, was diese deduktiven Wahrheiten von der göttlichen Essenz trennte. Die Mythopoetik des ewigen Lichts und der Illumination wurde nun zu einer tatsächlichen Metapher und nichts mehr. Die Rationalität des göttlichen Denkens ist in Form des natürlichen Urteils gegeben, welche die deduktive Notwendigkeit *ad extra* manifestiert. Da deduzierte objektive Seiende begründet einen neuen objektiven Sinn der Seiendheit (*obiecta secundaria*). Die ausgestrahlten Wahrheiten bekommen das Statut des ewigen Lichtes (*lux aeterna*) und damit auch das Attribut der Notwendigkeit, der Stabilität und der Unveränderlichkeit. Beim Exemplar handelt es sich um das in seiner denkerischen Aktualität gegebene göttliche Denken selbst (*intellectui scilicet divino*). Die Inhalte des Denkens sind lediglich gegenständliche Wahrheiten des Intellektes im Modus der durch einen deduktiven Syllogismus gegebenen ersten Übereinstimmung (*conformes suo exemplari*). Der Bereich der notwendigen Wahrheiten bildet den Schluss des göttlichen exemplarischen Denkens. Beides ist durch den Modus der einen Wahrheit *rectitudo* und *certitudo* verbunden, weil die Rationalität im modernen Gott und dessen Schöpfung nur eine und folglich nicht im Modus der Analogie gegeben ist. Der göttliche Intellekt betrachtet durch das intuitive Urteil die ewigen Wahrheiten in deren exemplarischen Notwendigkeit. Die ewigen Wahrheiten sind der notwendige Schluss des göttlichen deduktiven Urteils, in welchen der göttliche Intellekt das Mittelglied des Urteils direkt betrachtet. Eine notwendige Bedingung der Wahrheiten besteht in der ursprünglichen Ewigkeit und der Notwendigkeit des göttlichen Denkens (*aeternitas est condicio exsistentis*). Das göttliche Erkennen greift im Modus *exsistere* in die Welt durch die Schlüsse des rationalen Urteils über (*secundum quid*), nicht durch die direkte kausale Wirkung der Exemplars. Dank der exemplarischen Form des Urteils haben die intelligiblen Inhalte im Hinblick auf den göttlichen Intellekt (*intellectui scilicet divino*) lediglich ein sekundäres Statut (*sunt obiecta secundaria intellectus divini*). Die rationale Deduktion der ewigen und notwendigen Wahrheiten wird vom primären göttlichen Denken abgeleitet. Der moderne Gott verwendet seinen unendlich scharfsinnigen Intellekt intuitiv und logisch richtig. Das göttliche Denken ist deswegen der erste Ort der Objektivität, weil die Wahrheiten als Gegenstand der göttlichen syllogistischen Intuition auftauchen (*videt in eis … istas veritates*). Die in Form der Deduktion gegebenen sekundären Inhalte des göttlichen Denkens besitzen bereits ein essenzielles Sein im eigenen Modus der objektiven Seiendheit (*exsistentiam secundum quid*). Gott sieht das, was er sich rational als notwendigen Schluss seines unfehlbaren Urteils ausgedacht hat. Das exemplarische göttliche Denken und die Wahrheit sind im Modus der objektiven Seiendheit gegeben, als notwendiger und ewiger Schluss des intuitiv vollzogenen Urteils. Die exemplarische Wahrheit entsteht im Modus der Übereinstimmung des so gegebenen göttlichen Intellektes und des Exemplars als *esse intelligibile*). Die Konsequenz dieses rein immanenten göttlichen Denkens und dessen notwendige und wahre Schlüsse kann Mensch als intelligibles Lebewesen erkennen, weil wir nach göttlichem Bild erschaffen sind. Der objektive Status der neuen Sphäre der göttlichen Rationalität „exsistiert“ im Modus der exemplarischen Wahrheit und Notwendigkeit. Die ersten Intelligibilia sind deswegen wahr, weil sie als metaphysische Übereinstimmung des Urteilsschlusses im Hinblick auf den göttlichen Intellekt gegeben sind. Dieser exemplarische Intellekt bildet einen Bestandteil der göttlichen Essenz als eines einzigen Exemplars, von welchem die Wahrheiten durch die Form der intuitiven Deduktion abgeleitet werden. Der beschränkte Intellekt des Illuminaten erkennt die göttliche Rationalität im Modus „*quoad nos*“. Die These von Scotus, die auf einem reflektierenden intuitiven Beweis beruht, zeigt die Art und Weise des hermeneutischen „Wie“ des modernen Gottes, der aus sich selbst heraus denkt, im unendlichen, aber verständlichen Modus „*quoad nos*“. Wir wissen nicht, wie er in sich selbst denkt. Scotus trennte seine objektive Metaphysik definitiv von der neoplatonischen Konstruktion seiner Vorgänger. Nach Scotus‘ anthropomorphischem Modus ist moderner Gott zum ersten objektiv-modernen Menschen geworden. Unter der Führung der deduktiv-objektiven Furien entstand ein objektiver akademischer Diakosmos, welcher als resultierendes Produkt der gänzlich abgeteilten göttlichen *scholé* gegeben war. Scotus schuf einen absoluten Garanten der objektiven Rationalität im Modus der metaphysischen *Gründung* und bestätigte die These der *Metaphysik* über den abgeteilten Unbeweglichen Beweger aus dem Buch *Lambda*. Gott als Schöpfer ist vom modernen Gott als objektivem Denker getrennt. Dieser exemplarische objektive Scholastiker verfügt über das direkte Sehen seiner Rationalität durch unendliche intellektuelle Anschauung. Der Mensch verfügt lediglich über indirektes Wissen, weil unser Erkennen durch endliches deduktives Überlegen gegeben ist. Das abgetrennte intelligible Kapital, welches durch göttliches Denken *ad intra* gegeben ist, ist für uns dadurch *ad extra* zugänglich, dass es in die Schöpfung durch die Form der rationalen Notwendigkeit ausstrahlt, welche den objektiven Schluss der göttlichen *scholé* darstellt. Scotus‘ bereits in Oxford konzipierter scholastischer Gott wurde an der Pariser Universität um das Jahr 1300 zu einem exemplarischen modernen Intellektuellen. Diese Kreatur zerstörte die Pariser Universität schließlich durch seinen Tod im 18. Jahrhundert. Oxforder Universität lebt von dieser mythologischen Leiche objektiv sehr gut, bis heute. Die archaische Hermeneutik folgt der von den göttlichen Musen gebotenen Perspektive der *alétheia*. Da diese Perspektive eingenommen wurde, stellt Scotus′s Version des *Oxfordian Fallacy* eine objektive Version des Osiris-Mythos dar. Der erste moderne (und deswegen manische) Akademiker Set zerlegte den toten Körper von Osiris in verschiedene Teile, um erfolgreiche Filialen von Oxforder Universität in der Neuen Welt aufzubauen. Auf diese objektive Weise haben die nihilistischen Furien den Kult der akademischen und völlig intellektuellen Fruchtbarkeit endgültig gesichert.

Die neue Form der Metaphysik gestattete es dem Gott der *Modernorum*, in seiner essenziellen Intimität des Intellektes und des schöpferisch tätigen Willens sich selbst zu sein. Doch, er ist daran gebunden, die erkennbare Form seiner syllogistischen Rationalität in die Welt zu schicken. Diese deduktive Form der objektiven göttlichen Rationalität wird in die kontingente Welt als „*lux aeterna*“ ausgestrahlt, weil das göttliche Licht den universell notwendigen Charakter dieser Wahrheiten symbolisiert. Die Rationalität der univoken Notwendigkeit bildet die Brücke zwischen der göttlichen Unendlichkeit und der endlichen Schöpfung. Gott ist von der Welt objektiv getrennt; als Exemplar dient sein mit der göttlichen Essenz verbundener unendlicher Intellekt. Wir erkennen seine objektive intellektuelle Produktion. Der zweite Schritt begründete die neue Form der objektiven Deduktion der göttlichen Wahrheiten in die Schöpfung. Die neue Metaphysik stellt das System der Deduktion der Objektivität vom abgetrennten Gott zur Schöpfung dar. Die Schöpfung ist die Repräsentation dieser notwendigen Wahrheiten, weil das Sein des geschaffenen Seienden in sich die vom ewigen Exemplar gegebene Ratio in sich trägt. Gandavus entwarf solches Modell in zwei Modi von „*esse ad*“ (Kap. 5.2.3). Scotus ersetzte dieses Schema durch die Unterscheidung zwischen der intellektuellen Produktion Gottes (*esse intelligibile, exemplar*) und der manifestierten objektiven Schlussfolgerung seines deduktiven Denkens, die in der Welt nachvollziehbar ist. Anstelle durch göttliche Intention gegebene subsistenter Form des „*esse ad*“funktioniert in Richtung zur Welt nur der Bereich der ewigen Wahrheiten als notwendiger kosmischer Regeln. Diese werden keineswegs durch Bonaventuras oder Olivis Willen bestimmt, sondern durch Aristoteles‘ *demonstratio* gemäß der *Zweiten Analytik*. Avicennas Emanationsmodell des tätigen kosmischen Intellektes als *Dator formarum* bekam die moderne Gestalt der objektiven Rationalität, welche in der Postmoderne von der Logik, der Mathematik und der Physik übernommen wurde. Scotus betrachtet die Denkweise des modernen Gottes klar und richtig, denn diese Denkweise manifestiert sich *univoce* in der Welt. Gottes exemplarische Rationalität ist an die Stelle der göttlichen Kausalität getreten, die im Modus der *causa prima* des ersten Averroismus gegeben war. Gott verfügt über den Modus des unendlichen Erkennens im Akt der intellektuellen Intuition; doch wir sind im Stande, endliche rationale Schlüsse auf dem Niveau der *metaphysica generalis* zu ziehen. Daher können wir sogar das nicht reale Seiende erkennen, siehe das obengenannte Beispiel der nicht existierenden Sonne und des objektiv gegebenen Lichtes (Kap. 5.3.2). Die objektive Univozität ist in dieser Form der Deduktion nur auf die gemeinsame Art und Weise bezogen, wie Gott und Mensch als zwei rationale Wesen denken, welche doch einander in ihrem Wesen nicht gleich sind. Diese Version der Deduktion begründet die objektive Metaphysik gebaut auf der einen und einheitlichen Wahrheit. Die Objektivität ist nicht mehr Simplikios‘ und Gandavus‘ substanzialisierte Beziehung, welche aus der göttlichen Essenz mittels neuplatonischen Emanationen oder der avicennistischen Komitation herausgeführt wurde.

Scotus erschuf einen neuen Gott der *Modernorum*. Das objektiv göttliche Kapital besteht im spekulativen Denken a Haupttätigkeit des modernen Gottes besteht in der ontologischen Mediation des notwendigen Denkens *ad extra*. Die objektive Schöpfung entsteht als intellektuelles Nebenprodukt der erleuchteten Tätigkeit des exemplarischen Intellektes. Wenn auch der unendliche göttliche Wille in diesen Prozess einsteigt, dann kommt es zur realen Schöpfung. Die fröhliche Wissenschaft der Modernisten, welche von den akademischen Furien in Oxford und Paris geführt wurden, wurde notwendigerweise und objektiv vollendet. Die neue Metaphysik ließ die reale Welt außer Acht und schuf einen nicht existierenden göttlichen Intellekt mit seiner eigenen *regula agentis increati*, die durch die göttliche Rationalität wirkt. Nach dieser *regula* leiten die Modernisten notwendigerweise und evident die Existenz einer objektiv bestimmten Welt ab, die für eine objektiv gebildete *intelligentia spiritualis* zur Verfügung steht. Dem Beispiel von Scotus folgend, schuf diese neue Gruppe von Illuminaten ihre eigene *regula agentis creati*. Ockham, der letzte große Kenner des ersten Averroismus, hat diese ganze Tragikomödie beobachtet und die Deduktion des Scotus als unsinniges Unternehmen annulliert. Die objektive Mythologie des göttlichen Überlegens (und keineswegs der Psyche wie vorher) pfropfte sich auf sophistische Weise dem deduktiven Vorgehen der *Zweiten Analytik* auf. Die Modernisten nahmen dieses göttliche Idol als wichtigstes Totem des akademischen Stammes der *sophistae* *Latinorum* gemäß dem Projektionsmechanismus der oben beschriebenen Kulturhegemonie und der relativen Utopie (Kap. 5.3.2). Die Objektivität trennte sich im Gestalt des autonomen Diakosmos vom göttlichen Intellekt und bekam eine notwendige, unveränderliche und wahre Definition. Die von Gott gedachten Inhalte verfügen über eine eigene objektive Seiendheit im Modus der ersten Bestimmung des Seienden als Substanz der dritten Art (*secundum quid*). Die Rationalität des deduktiven Urteils ist im gesamten Kosmos univok, weil der Gott der *Modernorum* der erste objektive Wissenschaftler ist, welcher so sieht, wie er denkt, und umgekehrt. Das göttliche Denken stellt das moderne Grundkapital dar, das im Modus der Endlichkeit auf der Ebene des *vestigiums* und der *imago* repräsentiert wird. Scotus erschuf ein neues Simulakrum der Moderne in Form des intellektuellen Demiurgen. Er bringt notwendigerweise eine exemplarische Form der Rationalität hervor, die in der Schöpfung als *imago* objektiv gegeben ist.

Fassen wir den folgenden Teil des Traktates *De cognoscibilitate Dei* in der Schrift *Ordinatio I* zusammen. Dieser Teil liefert einen Überblick über vier Modi der Offenbarung des Seienden im Modus der neu etablierten Objektivität (*Vat*. III, no. 261‒67, pp. 160‒63). Das göttliche Denken ist in Bezug auf sich selbst als intellektuelle Essenz gegeben und denkt sich selbst in Form des exemplarisch wahren Schlusses. Dieser Schluss wird in der Welt in objektiver Gestalt manifestiert (*secundum quid*). Die ewigen göttlichen Wahrheiten sind rein immanent im Modus der Unendlichkeit gegeben, sind aber dank der Univozität der menschlichen und göttlichen Rationalität für uns auch in unserem endlichen Modus des Denkens erkennbar. Die außerhalb der Illumination gestellte Übereinstimmungstheorie der Wahrheit löste den Übergang von der göttlichen Objektivität zum menschlichen Erkennen. Die göttliche Intimität beinhaltet die Identität der intellektuellen göttlichen Essenz und dessen exemplarischen positionierenden Denkens. Das deduktive exemplarische *positum* erschafft die erste Ratio Gottes und der Schöpfung, welche im endlichen univoken Modus in unseren Intellekt übergeht. Auf der Ebene des Übergangs vom göttlichen *vestigium* zur weltlichen *imago* begegneten einander die Rationalität des Menschen und diejenige Gottes in einer adäquaten Form. Diese Begegnung schafft eine neue Art von *dativus possessivus*, der die Erzeugung von Objektivität im göttlichen Denken und in der Folge im menschlichen Intellekt regelt. Diese Art der Erkenntnis begründet Scotus′ Theorie der Wahrheit als *certitudo*. Sie bringt die objektive Ähnlichkeit der göttlichen und menschlichen Vernunft zum Ausdruck, die außerhalb der Theorie der Erleuchtung gegeben ist. Betrachten wir den Status des mittleren Glieds des Syllogismus, das eine objektive Kausalität besitzt.

„In Bezug auf die dritte Art und Weise sehen wir im ewigen Licht wie in der Ursache, welche in sich die primäre Objektivität enthält (*sicut in causa obiecti in se*). Der göttliche Intellekt produziert eine objektive Kausalität durch ihre Akte in ihrem intelligiblen Sein und gibt durch ihre Aktualität dieser Objektivität ein solches [minimal] gegebenes Sein (*actu suo dat huic obiecto esse tale*). Daraus geht hervor (*per consequens*), dass er diesem intelligiblen Seienden eine bestimmte rationale Definition gibt (*rationem obiecti*). Durch diese rationalen Definitionen wird anschließend der menschliche Intellekt (*per quas rationes post movent intellectum*) zum sicheren Erkennen geführt (*ad cognitionem certam*).“ [[453]](#footnote-453)

Das Zitat beginnt bei der göttlichen Essenz, welche die wirksame Ursache des objektiven Erkennens in der Sphäre der göttlichen exemplarischen Immanenz ist (*in causa obiecti in se*). Dieses Erkennen produziert die Erkenntnis als bestimmte Gegenständlichkeit im objektiven Sein bei Gott (*esse tale*). Die Erkenntnis wurde zur im Modus *secundum quid* gegebenen objektiven Essenz, siehe die vorangegangenen Definitionen dieser Objektivität. Der Gedanke bekam nach der vollzogenen intuitiven Deduktion eine in der primären Sphäre der göttlichen Rationalität gegebene objektive Definition (*actu suo dat huic obiecto esse tale*). Das im göttlichen Intellekt gegebene unbegrenzte Ding manifestiert sich nun wie etwas objektiv Bestimmtes (*esse tale*). Die neue Form des *tertium ens* hat die gleiche ontologische Bedeutung wie Avicennas „*hoc esse tantum*“ und Gandavus‘ Konzept „*res a ratitudine*“ (Kap. 5.2.1). Das objektiv gesicherte mythologische Seiende erhielt die erste Definition, jedoch im Rahmen der unendlichen göttlichen Rationalität. Dadurch entstand die erste Sphäre der auf gegenständliche Art und Weise gegebenen objektiven Rationalität. Die Separation von Gandavus‘ Komitation wird im zweiten Teils des Zitates dargestellt, welcher im Modus des logischen Schlusses gegeben ist (*per consequens dat eis talem rationem obiecti*). Die in die Welt hinausgestrahlte Rationalität stellt im Modus „*per consequens*“ lediglich den Schluss des Erkennungsurteils und nicht die Emanation des göttlichen Wesens dar. Die neue Sphäre der Objektivität beinhaltet die formale Wahrhaftigkeit des durch die voll universellen, exemplarischen und rationalen Formen des göttlichen Urteils gegebenen richtigen Überlegens. Scotus legt die Transition der göttlichen Rationalität in die Welt konsequent aristotelisch-logisch vor, was die Einzigartigkeit des von ihm hervorgestellten Gottes der *Modernorum* ausmacht. Die Rationalität des göttlichen Urteilens besitzt eine eigene Notwendigkeit und eine Sicherheit (*per quas rationes post movent intellectum ad cognitionem certam*). Da Gott durch sein Wesen rationale Urteile im Modus der Unendlichkeit produziert, sind seine rationalen Urteile für uns univok und deduktiv im Modus der Endlichkeit erkennbar. Die Rationalität, die Logik und die Metaphysik sind nur eins, für den modernen Gott und auch für den Weg der Moderne. Scotus erschuf anstelle der komitativen „*analogia entis*“eine objektive Form der idiomatischen Kommunikation mit modernem Gott in Gestalt der „*analogia rationalis*“. Der subtile Doktor vollendete objektiv Gandavus‘ Interpretation der„*communicatio idiomatum*“, welche die mythologische und mystische Grundlage der Moderne bildet (Kap. 5.3.2). Die Intelligibilität der ewigen Welt entspricht der augustinischen Illumination. Der intime Akt des *ad intra* ausgeführtengöttlichen Denkens wird durch die Exemplars objektiviert. Das göttliche Licht funktioniert nun im Modus der immanenten Notwendigkeit, welche durch *ad extra* gegebene rationale Form des göttlichen Denkens gegeben ist. Olivis Intimität des freien Willens verwandelte sich in eine objektive Intimität der exemplarischen intellektuellen Reflexion.

Scotus verwandelte das klassische Schema von Augustinus‘ Illumination, welches Gandavus als letzter Vertreter der Schule des zweiten Averroismus philosophisch gestaltet hatte. Der intentionale Gegenstand ist kein Bestandteil des im Modus *esse ad* projizierten göttlichen Seins. Der reformierte Aristoteliker hob Gandavus‘ Theorie der göttlichen Objektivität als kausal wirkender Kraft in unserem Intellekt ab, welche explizit von Pecham formuliert worden war (*quod movet intellectum obiective est res*, Kap. 4.2.2). Pecham begreift die göttliche exemplarische *res* als Seiendes der dritten Art, welche kausal auf unser Erkennen wirkt. Die hypostasierten Spezies wirkten als *tertium ens*, um die Realität und unserer Erkenntnis zu verbinden. Scotus lehnte diese Sphäre der Seienden der dritten Art als überflüssig ab. Sie standen nicht im Einklang mit dem aristotelischen Schema des Erkennens gemäß der thomistischen Auslegung von *De anima*. Descartes führte die angeborenen neuplatonischen Ideen in die Deduktion der Objektivität wieder ein, als er eine weitere Version der scotistischen Objektivität für die Postmoderne entwickelte. Scotus‘ *metaphysica generalis* ist logisch absolut vollständig und aus der Sicht der ersten Averroismus ist völlig irrational. Die neue Metaphysik erschuf eine universale Verbindung zwischen Gott, Mensch und Kosmos, welche auf der univoken objektiven Rationalität basierte. Der moderne Mensch und sein Gott brauchen die logische Deduktion, um zu überleben. Die Reihenfolge ist wichtig, weil Scotus‘ Gott eine objektive menschliche Projektion ist, was im 19. Jahrhundert exakt von Feuerbach aufgezeigt wurde. Im Unterschied zu Gandavus und anderen Illuminaten führte der moderne Scotus die Übereinstimmung als erkannte Notwendigkeit ein, welche nicht in der göttlichen Ipseität begründet wurde, sondern von der Art seines Denkens deduziert wurde. Die rationale Natur der Objektivität besteht nicht in der Emanation des göttlichen Wesens im Modus des Seienden der dritten Art, sondern im notwendigen Schluss des objektiven Denkens. Die Trennung der göttlichen rationalen Gegenständlichkeit von deren Essenz wird vom syllogistischen Modus „*per consequens*“ bestimmt. Gandavus legte den Grundaspekt der Objektivität in Gott in den intentionalen Speziesein. Scotus verwandelte dies in eine formale Struktur der Übereinstimmung, die in Form des univoken deduktiven Urteils gegeben wird. Dadurch wurde die direkte kausale Wirkung des Exemplars auf unser Erkennen hinfällig, wie es bei den Illuminaten des zweiten Averroismus im Begriff *sincera veritas* der Fall war. Gottes Geist ist unendlich und befindet sich im Modus der absoluten und unbegrenzten Aktualität. Auf diese Ebene der intutiven Reflexion des immanenten Gottes gibt es keine entsprechende Ebene in der Schöpfung. Doch, göttliche Reflexion schafft eine sekundäre, absteigende Reihe von objektivem Wissen, die Bonaventura als „*regula agentis increati*“ bezeichnet. Scotus′ Version dieser *regula* nimmt die Form eines intuitiven deduktiven Syllogismus an und unterscheidet sich damit wesentlich von der früheren Emanation neuplatonischer hypostatischen Formen und avicennischer Intentionalität. Auf der zweiten Ebene der Rationalität ist die Übereinstimmung dank der rationalen kategorialen Deduktion bereits möglich und sogar notwendig. Die zweite Form der objektiven Rationalität erzeugt die nächste Ebene der Objektivität, auf der die Korrespondenztheorie der Wahrheit als Ähnlichkeit auf der Ebene des „*vestigium–imago*“ gegeben ist. Diese neue Struktur der Objektivität stellt einen mächtigen Impuls für den menschlichen endlichen Demiurgen dar. Der objektiv begründete kapitalistische Demiurg verarbeitet diese notwendigen und universellen göttlichen *regulae*, die in Form der göttlichen Rationalität gegeben sind, in die entsprechende Form der Objektivität auf der Ebene „*regula agentis creati*“. Diese zweite Version der Wahrheit hat schon den metaphysischen Charakter nach aristotelischen deduktion. Postmoderner Descartes verwandelte diese metaphysischen Regeln in die Matematik . Der logische Positivismus in der Epoche des Denk-Nihilismus hat dann die Metaphysik endgültig als nutzlos abgeschafft.

Scotus war der erste Modernist, welcher die Wahrheit objektiv und adäquat aus der exemplarischen Sphäre des göttlichen Seins und Intellektes hinausführte und in die Schöpfung schickte. Die neue Metaphysik rettete die Moderne vor der Häresie der neuplatonischen Emanationen und der avicennischen Komitation. Der Preis für die Beseitigung der Emanation aus der objektiven Metaphysik war der Tod des modernen Gottes, welchen die Postmoderne vollführte. Die göttliche syllogistische Wahrheit war für Scotus ein sekundäres Element, für Leibniz und seine Nachfolger wurde sie jedoch zur ersten Sache des Denkens. Scotus′ Deduktion löste den Prozess der westlichen Säkularisierung aus, da er ein universelles Konzept der Objektivität einführte, das auf einem modernen Gott basiert. Er führt logische und kategoriale Schlussfolgerungen mit einer absoluten Geschwindigkeit durch, die heutige Supercomputer niemals erreichen können. Daher ist der seliggesprochene Franziskaner nach dem kanonisierten Heiligen Bonaventura der zweite Begründer der westlichen Säkularisierung. Der moderne *deus otiosus* denkt zwar wahrheitsgemäß nach, ist aber in seiner unendlichen scholastischen Aktivität von der Welt getrennt. Gewiss, sogar der moderne Gott kann als Schöpfer wirken. Dazu benötigt er den Akt des Willens, welcher seine primäre objektive Rationalität mit der anschließenden schöpferischen Kausalität ausstattet. Scotus‘ objektiv definierter Gott denkt stets exemplarisch im Modus „*semel*‒*semper*“und handelt mitunter auch demiurgisch. Gott führt die exemplarischen Inhalte seines Denkens in die Sphäre der primären Objektivität hinaus und hält sie nicht in seinem Intellekt oder in seiner Essenz. Der durch die zweifache Regel und den zweifachen Willens Bonaventuras und Olivis begründete frühe Kapitalismus bekam ein neues göttliches Subjekt, welches eine universelle Rationalität produziert. Der moderne Gott ist nicht länger der Schatzmeister der objektiven Spezies. Er hat den Schatz der durchgedachten Rationalität in die „*brave new world*“ als globales kapitalistisches Unternehmen investiert. Die Objektivität erhielt ein neues geschichtliches Habitat, weil Gott einen neuen Habitus des Denkens bekam. Scotus hob Gandavus‘ Psychologie der göttlichen Intentionalität ab und ersetzte sie durch das logische Urteil der vom göttlichen Wesen getrennten göttlichen Rationalität. Damit bestätigte er auch das Getrenntsein des ersten „Unbeweglichen Objektivisten“ gemäß der *Metaphysik*, Buch *Lambda*. Das Exemplar des zweiten Averroismus verwandelte sich in die demiurgische Produktion der exemplarischen Objektivität, welche im Akt der kategorialen Deduktion betrachtet und reflektiert wird. Wenn zu diesem deduktiven Urteil auch der Akt des göttlichen demiurgischen Willens kommt, dann beginnt dieser objektiv und notwendigerweise gegebene Schluss auch real zu existieren. Die objektive Übereinstimmungstheorie der Wahrheit geht von der Identität zwischen dem exemplarischen göttlichen Intellekt und der objektiven Schlüsse aus, welche dieser Intellekt denkt. Durch die vom göttlichen Intellekt in der veränderliche Welt (*sicut in continente obiectum*) vermittelte Wahrheit, können wir die Wahrheit im Modus der permanenten Objektivität sehen. Diese Theorie entspricht nach Scotus dem Augustinus‘ Werk *De trinitate* XI.14 (*Vat.* III, no. 263, p. 161.6‒7). Scotus vollführte eine Exegese des oben angeführten Textes über das Erkennen durch das ewige göttliche Licht dergestalt, dass er die Grundthese des zweiten Averroismus aufhob. Das Licht des göttlichen Gesichtes bestrahlt zwar weiterhin auf metaphorische Weise die Welt, wirkte aber nicht länger als metaphysische „*causa remota*“auf unser Denken. Die These über die objektive göttliche Rationalität wurde voll von Leibniz begriffen und genutzt, welcher ein ausgezeichneter Kenner von Scotus‘ Metaphysik war und auch deren Unzulänglichkeiten kannte (Kap. 5.3.2). Scotus vollendete nach Rufus und Bonaventura den Aufbau der westlichen objektiven Wissenschaft, welche außerhalb der Aktualität der ersten Substanz gestellt war. Das neue Universum der Rationalität ist voll objektiv und reicht von Gott bis zum letzten Ort des Kosmos. Scotus lehnte gegenüber der Schule der lateinischen Sophisten im zweiten Averroismus jedwede kausal wirksame Hypostase in der göttlichen Sphäre ab. Die Einführung der *tertium ens* in das einfache göttliche Sein brächte in Gott eine substanzielle Vielheit. Dies war nach der Schule des ersten Averroismus eine klare Häresie der neuplatonischen „*sequaces Aristotelis*“. Scotus‘ Metaphysik eröffnete *via Modernorum*, weil sie die Rationalität außerhalb der göttlichen Essens und des schöpferischen Willens säkularisierte. Der unendliche Gott blieb in seiner eigenen Wesenheit. Aber die Form seines Denkens manifestiert sich als objektive Rationalität, die der Leitfaden für korrektes deduktives Denken ist. Die Objektivität war nicht länger ein Seiendes der dritten Art und wurde zu einem universellen formalen Konzept im Modus *secundum quid*. Es ist nicht nötig, die Seienden der dritten Art zu multiplizieren, wenn zur Erklärung der Objektivität der modernisierte Avicennismus und der Aristotelismus reichen. Die neu bestimmte Form der Deduktion begründete den finalen *dativus incommodi*, welcher die Schule des zweiten Averroismus in die epochale Letheschickte.

Gehen wir nun Scotus‘ Schema der nach der *Zweiten* Analytik durch, welche eine objektive Emanation der wissenschaftlichen Rationalität konstituiert. Der deduktiven Syllogismus aus Richtung Gottes sieht folgendermaßen aus:

* *Maior:* die abgetrennte göttliche Intellekt als Essenz und Causa, welche im intimen Modus der unendlichen göttlichen Aktualität und des Seins (*causa obiecti in se*).
* *Minor:* die Definition der im göttlichen Intellekt in Form des intuitiven Einblicks gegebenen intelligiblen Inhalte (*exemplar, ratio obiecti, esse tale, ponibilia, factibilia*).
* *Ergo:* notwendige, im Modus des ewigen Lichtes für den menschlichen Intellekt in die Welt hinausgestrahlte Wahrheiten und Regeln (*lux aeterna*, *cognitio certa, esse intelligibile, ens obiective*).

Das Mittelglied des göttlichen Urteils ist für uns in unserer endlichen Rationalität erkennbar.

Es geht um eine Art des syllogistischen Beweises, der von Gott im unendlichen Modus gegeben ist. Das göttliche unendlich scharfsinnige Denken bringt die primäre schöpferische Kausalität und die rationale Exemplarität in den deduktiven Syllogismus, der im säkularen Modus gegebenen wird. Die göttliche Rationalität wirkt jetzt in der neuen Form der wissenschaftlichen Deduktion, also nur als reine rationale Form. Scotus trennte nach dem ersten Averroismus die formale Kauzalität des Erkennens von der effektiven Kauzalität des Schaffens. Die früheren Exemplars, die als *tertium ens* gegeben wurden, sind verschwunden und manifestieren sich in Bezug auf die Welt nur noch durch den notwendigen und ewigen Schluss des demonstrativen Urteils. Als Mittelglied des Syllogismus wirkt die göttliche Rationalität, welche durch die Aktualität des intuitiven göttlichen Einblicks gegeben ist. Die objektive Gestalt der göttlichen Rationalität ist nicht kausal-effektiv wie im Falle des schöpferischen Willens gegeben, sondern nur objektiv-formal. Das göttliche Denken ist in dessen objektiven Schlüssen in der Schöpfung erkennbar (*vestigium*). Die Grundrationalität des Erkennens spiegelt das Universum der intim in Gott gegebenen ewigen Wahrheiten wider, und das in Form des in der Welt gegebenen notwendigen demonstrativen Schlusses. Die in dieser Kombination der formalen und finalen Kausalität gegebene Objektivität führt den menschlichen Verstand zu einem gewissen Erkennen (*movent intellectum ad cognitionem certam*). Scotus setzte ins Schema der Übereinstimmung die formale und essenzielle Kausalität des Erkennens von Gott zum Menschen. Gott erkennt das gleiche potenzielle und notwendige Konzept der Essenz im unendlichen Modus und der Mensch im endlichen Modus. Aber beide Subjekte erkennen die gleiche objektive Wahrheit und in der ebenso und durch die demonstrative Form der objektiven Deduktion gegebenen Notwendigkeit. Das Schema der *Zweiten Analytik* gilt im Modus *Oxfordian Fallacy* *univoce* sowohl für Gott als auch für den Menschen. Aber wir nehmen die ursprüngliche Rationalität nur im Modus „*quoad nos*“wahr. Diese Form des göttlichen Denkens ist im Modus „*semel–semper*“ auch vor der Erschaffung der Welt gegeben. Daher gilt sie absolut, d. h. gänzlich von der aktuell existierenden ersten Substanz getrennt. Aristoteles‘ in der *Zweiten Analytik* als Grundstein der Wissenschaft gegebene erste Substanz ist in der ersten Phase der Deduktion überhaupt nicht anwesend. Die transzendentale Form der Objektivität ist *per prius*, direkt von Gott gegeben: logisch, notwendigerweise, essenziell und formal-kausal.

Die nächste Frage bezieht sich auf die Deduktion von Wahrheit und Erkenntnis aus der notwendigen göttlichen Rationalität. Die Richtung der Deduktion in *Ordinatio I* ist im Vergleich zu *Lectura I* umgekehrt, da die Reflexion von der Schöpfung zu Gott führt. Die Frage lautet: Wie ist die Spur der Trinität in der Schöpfung wahrhaftig und notwendig gegeben? Scotus beseitigte die letzten Reste der avicennistischen Deduktion, die in der Oxford-Version der objektiven Deduktion noch enthalten waren, als er die *Lectura I* schrieb. Der Einfluss des neuplatonischen *Liber des causis* wich der Logik und der Wissenschaft, die er nach *Zweiten Analytik* auslegte. Die neue Theorie der Deduktion basiert auf dem Schema der aristotelischen Metaphysik thomistischer Provenienz, die Scotus in Paris kennengelernt hat. Der nächste Teil der *Ordinatio I* erforscht daher im Traktat *De vestigio* die Objektivität in der Schöpfung. Der exemplarische Charakter notwendiger göttlicher Wahrheiten hob die neuplatonischen Attribute der Ewigkeit, exemplarischen Notwendigkeit und Unveränderlichkeit auf, die durch eine kontingente Form der Objektivität ersetzt wurden. Scotus kehrte zum Ausgangspunkt des zweiten Averroismus zurück, d. h. zum Zitat des *Buches der Weisheit* über die Organisation des Kosmos gemäß dem Maß, der Anzahl und des Gewichtes (*omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti*, Kap. 4.1.3). Für die Suche nach der Zusammengehörigkeit Gottes und der Schöpfung besteht die Schlüsselfrage nach dem Maß (*mensura*), welche Scotus außerhalb des klassischen Schemas der neuplatonischen Kausalität begreift. Sie war durch die Wirkung der hypostasierten Formen im *Liber de causis* und von Bonaventuras Exemplars gegeben. Die Seienden der dritten Art existieren in der Schöpfung nicht. Der aristotelische Scotus schaffte nach dem Muster des ersten Averroismus alle vorausgegangenen Arten und Weisen wie das *tertium ens* ab. Entweder sind die ersten Substanzen in der Realität gegeben oder die Universalien im Denken. Die Schrift *Ordinatio I* hob das grundlegende Schema des zweiten Averroismus auf, welches auf der ontotheologischen Ähnlichkeit des Schöpfers und seines Werkers stand. Dieser Schlüsselteil der neuen Metaphysik wurde in Paris verfasst, weil es eine direkte Kritik an Bonaventuras Moderne enthält. Die Abhandlung kehrt zum metaphysischen Ausgangspunkt der objektiven Wesenheit zurück. Es ist im göttlichen Denken gegeben und wird aufgrund seiner objektiven und *univoce* gegebenen Rationalität notwendigerweise in unserem Denken abgeleitet. Die metaphysische Deduktion beinhaltet in der Ordnung der objektiven Rationalität das notwendige Maß an Ähnlichkeit zwischen der göttlichen und der menschlichen Rationalität in Averroës‘ Theorie der Wahrheit als *proportio*.

„Ich spreche über die Proportionsrepräsentation (*proportionaliter repraesentare*), weil die Definition dessen, was in der Schöpfung vergegenwärtigt wird, ist in Gott nicht formal gegeben (*ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo*), sondern steht im entsprechenden Verhältnis zu seiner Rationalität (*aliquid proportionale illi rationi*).“ [[454]](#footnote-454)

Scotus lehnte die formale Kausalität ab, die von früheren Modernisten zu einer Substanz der dritten Art erhoben wurde. Ihre analoge und proportionale Beziehung war direkt in der göttlichen Essenz gegeben (Kap. 5.2.3). Die Ablehnung des Prinzips „*esse ad*“bedeutet, dass in Gott keine Sphäre des Seienden der dritten Art existieren kann, welche als objektive Causa in Richtung nach außen wirken könnte (*ratio illius repraesentantis non est formaliter in Deo*). Das Zitat verwirft Gandavus‘ Proportionalität im Modus der substanziellen Prädikation. Scotus ist in diesem Punkt ein Aristoteliker nach dem Vorbild des ersten Averroismus. Das aristotelische Szenarium der Kausalität bestätigt, dass die Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschaffenem lediglich einen indirekten Charakter besitzt und nicht die unendliche göttliche Essenz erreichen kann. Der zweite Averroismus hielt am Emanationsszenarium fest, indem er für das göttliche Denken das kategoriale Schema „Substanz–Akzidens“ gelten ließ. Die Apologie des natürlichen Erkennens kann die ontotheologische Leiter der mystischen Illuminaten, welche von der Schöpfung bis hinauf zu Gott und umgekehrt führt, nicht tolerieren. Scotus inthronisierte im zweiten Averroismus das neue Zeitalter des objektiven Denkens und verlas die Epoche der objektiven Mystik, wie es die Modernisten vor ihm getan haben. Bonaventuras und Gandavus‘ Emanation stellt einen verpuppten Neuplatonismus dar, mit dem die akzidentellen göttlichen Intentionen in die Schöpfung übergehen. Sie sind im zweiten Averroismus als Seiende der dritten Art gegeben (*rationes exemplares*, *seminales*). Diese Auffassung der Emanation und der Komitation der Hypostasen war in Paris unhaltbar, weil sie von der siegreichen Schule des modernen Semiaverroismus nach Aquin und Aegidius zurückgewiesen wurde. Nach der Rehabilitierung Aquins akzeptierten auch die Dominikaner und die Franziskaner thomistische Kritik am primitiven Avicennismus. Scotus‘ Ablehnung der indirekten Kausalität für das Erkennen (*causa remota*) hob die Grundthese des augustinischen Avicennismus auf und erneuerte das Szenarium der formalen Proportionalität zwischen Gott und Schöpfung gemäß dem ersten Averroismus. Die moderne Metaphysik kann die Emanation aus der göttlichen Substanz durch die porretanischen Spezies der dritten Art nicht halten. Scotus überführte in den Jahren 1290–1300 die Oxforder Moderne zum Pariser Thomismus. Wie der Thomismus zwang auch der Skotismus die modernen augustinischen Illuminaten, objektive Aristoteliker zu werden. Die Manifestation der göttlichen Aktivität kann man notwendigerweise erkennen. Das Denken emaniert in die Schöpfung in Form des als göttliche Rationalität gegebenen ewigen göttlichen Lichtes. Die Auffassung der objektiven *lux aeterna* stimmt daher mit dem Schema des Erkennens nach dem ersten Averroismus überein, wo die Ähnlichkeit lediglich im Modus der durch die sinnliche und intelligible Spezies sichergestellt wird. Im Modus der Rationalität entsprechen nun einander zwei Formen: die als Regel von der objektiven Form der göttlichen *demonstratio* gegebene Rationalität und unser notwendiges Erkennen dieser objektiven Form. Die formale Übereinstimmung ersetzte im Rahmen der objektiven Notwendigkeit die kausale Wirkung des Exemplars auf unser Erkennen im Modus von Rufus‘ Wahrheit als *coaequatio*. Durch die Formalisierung der Objektivität entstand eine neue Metaphysik, welche die Ontotheologie des zweiten Averroismus abschaffte. Scotus verteidigte das Modell des Erkennens gemäß dem ersten Averroismus, jedoch im Modus der avicennischen Objektivität. Seine Metaphysik blieb anthropozentrisch, jedoch auf eine viel besser sophistizierte Art und Weise als die vorangegangene Moderne. Aus der Sicht der Hermeneutik geht es um das Erkennen durch Belichtung des Sinns des Seienden von hinten aus Richtung der göttlichen Rationalität. Scotus behauptet, dass das Erkennen objektiv-wahr von Gott in die Welt geht. Daher erkennen wir Gott und die Welt auf objektiv-natürliche Weise. Zur deduktiven Begründung der Metaphysik bedarf es keiner direkten Wirkung der göttlichen Essen und auch keiner direkten Wirkung der göttlichen Kausalität durch die Illumination. Die göttliche Illumination hörte auf, auf das menschliche Erkennen als *causa remota* zu wirken, und ging in die logische Form des Urteils und der im Modus der Unendlichkeit und Endlichkeit gegebenen rationalen Notwendigkeit über. Die Objektivität ist exemplarisch in der göttlichen Essenz gegeben, wo der zweite Avicennismus gilt. Aber die Übereinstimmung der göttlichen Sphäre des Denkens in unserem Intellekt ist auf der Grundlage der notwendigen Ähnlichkeit der rationalen *demonstratio* geformt wird, und das nicht durch die kausal-effektiv wirkende demiurgische *volitio*. Scotus schaffte die Ontotheologie der *Modernorum* ab, weil sie vom avicennischen Modell der Emanation und Komitation und keineswegs von der aristotelischen kategorialen Prädikation ausging. Der Schöpfer wirkt verständlicherweise auch direkt in der Welt; aber darum geht es Scotus nicht, da er die Frage nach dem natürlichen Erkennen Gottes in der Philosophie löst. Die Emanation von Gott in die Schöpfung geht nicht den Weg der Seienden der dritten Art (*exemplars, rationes seminales*), sondern durch die deduktive Notwendigkeit der göttlichen Regeln und der ewigen Wahrheiten, welche wir auf natürliche Weise mit unserem eigenen Urteil zu erkennen im Stande sind. In der zweiten Sphäre der in der Welt gegebenen Objektivität (*vestigium*) und unseres Erkennens dieser Objektivität (*imago*) gilt die volle Wirksamkeit der göttlichen demiurgischen Rationalität, welche durch das endliche Seiende gegeben ist. Die Exemplarität der unendliche und gänzlich immanent in Gott gegebenen Objektivität fand dadurch entsprechende Übereinstimmung in der Objektivität der endlichen Schöpfung finden.

Zu einem weiteren Problem der neuen Metaphysik wurde das Konzept des sicheren Seienden (*ens ratum*). Scotus kann nach der metaphysischen Deduktion das *ens ratum* nicht im Modus des ersten Averroismus als aktuelle erste Substanz begreifen. Die neue Ratifizierung des Seienden wird durch die von Gott gegebene Objektivität gewährleistet, die objektive Wahrheiten in die Schöpfung sendet. Die empirische Deduktion der Wissenschaft von ersten Substanzen gemäß der *Zweiten Analytik* ist nun überflüssig. Die Illuminaten verwenden nicht eine so schwache Form der *demonstratio* für metaphysische Deduktion. Die neue Auffassung der soliden Seiendheit (*ens ratum*) wird in der *Ordinatio I* im Traktat *De ratitudine et aliquitate* dargeboten (*Vat*. III, pp. 183‒200). Die Abhandlung übernimmt Gandavus Definition von *ratitudo* in der Einleitung.[[455]](#footnote-455) Scotus′ Definition beruft sich auf Boethius′ Werk *De hebdomadibus*, das Aquin gegen die Porretaner neu interpretiert hat (Kap. 4.5.1). Aber Scotus folgt in diesem Punkt der Linie der Metaphysik Avicennas und hebt die thomistische Konzeption des ersten Averroismus auf. Scotus teilte die existente Substanz (*quo est*) und die formale Essenz (*quod est*) in zwei unabhängige Prinzipien des Seienden nach Avicenna und im Rahmen der sophistischen Berufungen auf Boethius. Das neue Konzept des sicheren Seienden determinierte die Metaphysik und die zukünftige Ontologie. Scotus lehnt die hypostasierte Auffassung der von den Porretanern als Seiendes der dritten Art dargebrachten *humanitas* ab und verteidigt deren Definition nach Avicennas *Metaphysik*.

„Deren Existenz liegt laut Avicennas fünftem Buch der *Metaphysik* im Modus «Menschlichkeit als solche» vor (*humanitas est tantum humanitas*). Die Definition der Humanität ist keine mit realer Seiendheit ausgestattete Sache (*ratio humanitatis non est res rata*). Dann ist es notwendig, dass das sichere Seienden außerhalb dieser formalen Definition des Menschen liegt.“ [[456]](#footnote-456)

Die Quelle des soliden Seienden (*ens ratum*) muss durch eine kritische Revision des im Begriff der *humanitas est tantum humanitas* gegebenen Seienden der dritten Art gesucht werden. Scotus ist in diesem Punkt ein strikter Aristoteliker. Aus der rein formalen Bestimmung der Humanität lässt sich das Sein des konkreten Seienden nicht auf porretanische Weise irgendeiner Hypostase in Rufus‘ Modus *homo humanat* ableiten (OBJ II, Kap. 3.3.4). Auch wenn der moderne Gott eine Sonnenfinsternis vollbringt, dann haben wir lediglich das objektive Erkennen der Sonne, und jedwede kategoriale Prädikation ist an die aristotelische Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz gebunden (Kap. 5.3.2). Das feste Seiende (*ens ratum*) ist lediglich ein aktuelles Seienden und nicht dessen Abstraktion im Denken.

In diesem Punkt trat gegenüber der vorausgegangenen Erwägung der *Lectura I* eine Veränderung ein. In der *Lectura I* erschuf ein Konzept der Objektivität aus der göttlichen Perspektive. Nun determiniert Scotus das objektive Seienden im Modus *vestigium* auf dem Niveau der endlichen Objektivität in der Schöpfung. Hier wird die Form der unendlichen Objektivität lediglich im Modus der Endlichkeit und bloß als mentales, im Denken des Erkennenden gegebenes Konzept repräsentiert. Das Traktat nimmt von Avicenna die formale Identität des Inhaltes (A=A) und macht aus ihr eine neue Form des *ens ratum*. Die Entstehung der metaphysischen Objektivität in der Welt wird im folgenden Satz belegt, welcher Avicennas Seiendes der dritten Art kommentiert. Scotus lehnte die Univozität zwischen dem göttlichen Sein und der Schöpfung ab. Daher schaffte er das neuplatonische Szenarium der kategorialen Emanation ab und ersetzte sie durch die Deduktion der objektiven Rationalität. Boethius‘ Differenz „*quo est–quod est*“ gilt im neuen Modus der Translation der Objektivität der aus dem göttlichen exemplarischen Denken ausgestrahlten primären Rationalität (*lux aeterna*) in die Sphäre ihrer sekundären Repräsentation in der endlichen Schöpfung (*vestigium*).

„Das, was exemplarisch-objektiv (*quo*) und formal (*formaliter*) das gesicherte Sein des Seienden konstituiert (*ratitudo eius*), ist im Hinblick auf die göttliche Spur in der Schöpfung gegeben (*respectus vestigialis*), und das zuerst so: was im menschlichen Intellekt an sich in der objektiven Seiendheit besteht (*per se intellectu alicuius in quantum tale*), das begründet den Akt des so gegebenen objektiven Seienden (*est illud quo ipsum est tale*); oder es besitzt eine formale Identität (*idem formaliter*) mit dem, was auf diese Weise objektiv gegeben ist. Die objektive Rationalität Gottes ist in der Schöpfung (*respectus vestigialis*) in jeder Definition des existenten Seienden zusammenfasst (*includitur in ratione cuiuslibet entis rati*). Daher gilt das Argument.“ [[457]](#footnote-457)

Boethius‘ Definition des Seienden in der porretanischen Differenzierung zwischen „*quo est*“und „*quod est*“ ist für die Festlegung der objektiven Form wichtig, welche das neue Sein des Seienden bestimmt. Im Modus der aristotelischen Abstraktion gesehen bildet die Humanität nur ein im Denken gegebenes potenzielles Konzept; aber der objektive Einblick folgt der Spur der reinen, von der göttlichen Rationalität in Form der sicheren und unzweifelhaften Schlüsse produzierten Essenz. Da die Humanität zu den aus der göttlichen Rationalität hervorgegangenen Konzepten gehört, hat sie auch einen objektiven Charakter. Schlüsselhaft ist die Bestimmung des neuen *actus essendi* im Modus „*quo est*“ für die exemplarisch-formal gegebene Seiendheit in deren objektiver Beständigkeit und Festigkeit (*quo est formaliter ratitudo eius*). Das Konzept der Humanität ohne Bindung an die reale Person bildet die Spur der ursprünglichen göttlichen Objektivität in Richtung zur Schöpfung (*respectus vestigialis*). Die exemplarische und unbeschränkte Objektivität hervorgebrachte vom Gott gibt die Form der beschränkten Objektivität in der Schöpfung (*quo formaliter*). Der subtile Doktor nimmt Avicennas Definition der Humanität als formaler Bestimmung des Seienden und ratifiziert dessen Begriff der „*humanitas tantum*“durch die von ihm vollzogene Deduktion der göttlichen Rationalität in die Schöpfung (*vestigium*). Die porretanische „Mensch–Leiche“ verwandelte sich in das Konzept der objektiven Humanität. Durch diese Deduktion vom nicht existenten modernen Gott und des Menschen in der Gestalt des *tertium ens* begann eine neue Ära der humanistischen Wissenschaften.

Scotus entging der Falle der *Nominales*, welche mit der Form als univok gegebenem *tertium ens* arbeiteten. Die Humanität ist nun eine endliche und objektive Substanz (*quid est*), welche lediglich im Denken als Konzept gegeben ist. Aber der durch avicennische Denudation gegebene Akt der Ratifizierung ist mehr gültig als ein durch empirische Abstraktion gegebenes aristotelisches Konzept. Das objektive Sein wird in der Schöpfung als eine Spur göttlicher Rationalität (*vestigium*) beobachtet und schafft kein neues Seiendes der dritten Art. Der vorangegangene Teil der Deduktion hat gezeigt, dass diese rationale Notwendigkeit jedes endlichen Seienden objektiv determiniert (*esse tale, quod est*). Der Akt des objektiven „*exsistere*“ist durch den Übergang aus der unbegrenzten göttlichen Rationalität in das beschränkte menschliche Erkennen gegeben. Die ursprüngliche Festigkeit und Gewissheit des Seienden (*ratitudo*) geht von der oben erwähnten rationalen Definition „*secundum quid*“, die bei Gott gegebenen ist. Sie ist die Quelle der unbeschränkten Objektivität des Seienden im Modus der ersten objektiven Bestimmung (*illud quo ipsum est tale*). Der Akt von Boethius‘ Existenz (*quo est*) ist aus Richtung der göttlichen Objektivität gegeben, die aber kein vorheriges Exemplar darstellt. Sie wurde im Medium der göttlichen Rationalität und der schöpferischen Regeln zum objektiven Schluss im Modus „*secundum* *quid*“ gestaltet; siehe die vorangegangenen Definitionen der exemplarischen Objektivität. Rufus‘ „Exsistenz“ erhielt eine neue, außerhalb der problematischen Spezies der Porretaner gegebene objektive Gestalt. Scotus nimmt die göttliche Objektivität als primäre Rationalität (und nicht als subsistierende Entität), welche lediglich den objektiven, und daher lediglich potenziellen Akt der Existenz der dritten Art begründet (*quo est*). Diese Möglichkeit bestimmt das Vorkommen jeder geschaffenen Essenz als eines objektiv endlichen Seienden (*quod est*). Die neue Verwendung von Boethius‘ Definition sichert das *ens ratum* in dessen Definition der objektiven Essenz, welche außerhalb der aktuellen Existenz der ersten Substanz steht. Scotus beendete das Szenarium des zweiten Averroismus, in welchem die hypostasierten „*rationes exemplares*“ in der Form des Seienden der dritten Art zur Schöpfung emanierten, wo sie schließlich für das menschliche Erkennen als „*rationes* *seminales*“ hypostasiert wurden. Die dogmatische Mythologie der Seienden der dritten Art verträgt sich nicht mit dem Aristotelismus. Scotus‘ metaphysische Wahrheit hob die Dichtung des augustinischen Avicennismus auf, in welchem die biblischen und die theologischen Spekulationen eine mythopoetische Wahrheit mit philosophischem Denken schufen. Die neue Metaphysik vollendete das Szenarium des Übergangs vom unbegrenzten objektiven *ens* im göttlichen Denken (*exemplar*) in die begrenzte Form der Objektivität in der Schöpfung (*vestigium*). Die primäre Objektivität des kontingenten Seienden, welche indirekt an die Sphäre der göttlichen Rationalität anknüpft, begründet deduktiv den endlichen Modus der Objektivität. Die Ratifizierung des Seienden aus Richtung Gottes in die Schöpfung bekam eine voll objektive Gestalt in der modifizierten Version von Gandavus‘ „*esse ad*“ und begründete eine neue Form des objektiven Diakosmos zwischen Gott und der Schöpfung. Die neue Form des „*esse ratum*“ bestimmt den Modus der endlichen Rationalität aus Richtung ihrer unendlichen, exemplarisch und notwendigerweise gegebenen Gestalt (*respectus vestigialis*). Die Transition des Unendlichen ins Endliche schafft die Objektivität in deren positiver, durch die rationale objektive Definition gegebener Gegenständlichkeit (*in ratione cuiuslibet entis rati*). Dadurch entsteht eine Objektivität in der Schöpfung, welche an das objektive Seiende der dritten Art in Avicennas metaphysischem Modus „*in quantum tale*“ gebunden ist. Die Repräsentation der Realität bekam die nötige formale und exemplarische Kausalität aus Richtung Gottes hin zur Schöpfung. Die gesuchte Festigkeit (*ratitudo*) des neuen Seienden liegt verständlicherweise nicht in der Aktualität, weil der Modus des Seienden „*inquantum tale*“ lediglich im Denken (*in* *ratione*) gegeben ist. Aber diese Ratio hat bereits einen durch die Deduktion der Rationalität und der Notwendigkeit gegebenen objektiven Charakter aus Richtung der primären Sphäre der göttlichen Objektivität. Scotus entwirft eine neue Form von Porphyrios‘ Verdoppelung des Seins (OBJ I, Kap. 1.3.1), welche nicht den Charakter eines neuplatonischen Seienden der dritten Art hat. Die göttliche Rationalität hat im Falle der Ratifizierung lediglich einen objektiv-kausalen Charakter und keine schöpferische, willentliche und effiziente Kausalität. Gott muss nicht kausal-effektiv wirken, um aus nichts ein „*ens ratum*“ zu erschaffen. Zur Sicherstellung der rationalen Konstruktion des Seienden genügt, wenn Gott objektiv denkt. Der neu gegebene Sinn der Seienden wird von hinten aus Richtung der göttlichen Sphäre der Rationalität belichtet (*respectus vestigialis*). In der bearbeiteten avicennischen kategorialen Prädikation stellt das *vestigium* den ersten Modus des Seienden in der objektiv determinierten Bedeutung dar. Die aus dem göttlichen Intellekt ausgestrahlte Wahrheit lässt in der Schöpfung eine intelligible Spur für unseren Verstand (*vestigium*). Der exemplarische Akt des unendlichen göttlichen Intellektes ist in der Schöpfung als objektiver Schluss der rein deduktiven Rationalität des Gottes der *Modernorum* gegeben. Die objektive Festigkeit des Seienden ist *per prius* durch das deduktive Urteil im göttlichen Denken gegeben und wird dann durch die demiurgische Rationalität in die Schöpfung projiziert (*ens ratum*). Daher ist es möglich, die objektiv fixierte minimale Seiendheit im Modus *per prius* zur exemplarischen göttlichen Rationalität und *per posterius* zur kontingenten erschaffenen Welt zu prädizieren, welche wir objektiv auf endliche Art und Weise erkennen (*imago*). Die objektive Rationalität erhielt einen modernen regulierenden Charakter, welcher die früheren Formen des *tertium ens* voll ersetzte. Das vestiginal fixierte objektive Seiende manifestiert sich auf dem letzten Niveau des menschlichen Erkennens der Objektivität (*imago*). Hier hat es lediglich einen potenziellen Charakter, weil es ein universelles Erkennen im menschlichen Denken ist. Der Mensch kann diese in der Schöpfung als *vestigium* gegebene unendliche Rationalität univok durch das endliche objektive Urteil erkennen, welches auf dem Niveau des nach Gottes Bild geschaffenen Intellektes gegeben ist (*imago*). Durch die Verbindung beider Typen des objektiven Betrachtens (*vestigium*‒*imago*) entstand ein neuer Weg zu Gott als exemplarisch-objektivem Simulakrum.

Der Gott der Modernisten verlor die Intentionalität und die Psychologie und gewann objektive Rationalität. Vorher war dieses Simulakrum des zweiten Averroismus wenigstens formell menschlich; nun ist es zu einer reinen Denkmaschine geworden. Scotus‘ metaphysische Version des „*ens ratum*“ objektivierte die göttliche Rationalität gemäß den Porretanern, ohne jedoch ein neues Seiendes der dritten Art zu erschaffen. Der exemplarische Akt des göttlichen Denkens besitzt einen objektiv-kausal gegebenen Gründungscharakter (*quo est*). Aber diese Kausalität hat keinen effektiven Charakter, sondern nur einen formalen und finalen, weil er der Akt des *ad extra* gesandten göttlichen Syllogismus ist. Die Effektivität gehört erst zum schöpferischen Willen, welcher reale Seiende *ex nihilo* erzeugt, aber nach dem objektiv begründeten Wahrheiten. Scotus fand den wissenschaftlichen Beweis der göttlichen rationalen Objektivität und nicht der göttlichen Existenz, weil diese intim in Gott im Modus *esse in* gegeben ist. Der neue Beweis der göttlichen Existenz und der objektiv deduzierten Rationalität des Seienden stehen außerhalb des klassischen aristotelischen Weges zu Gott, welcher lediglich auf der Grundlage der Kausalität gegeben ist. Der subtile Metaphysiker erschuf eine objektive Version des Diakosmos und erweiterte dadurch das ursprüngliche Repertoire der dritten Welt des Neuplatonismus, der islamischen Mystik und der Falsafa (*'ālam al-mithāl*; OBJ I, Kap. 2.3.3). Jamblichos‘ Diakosmos erlebte endlich eine radikale Modernisierung, welche die scholastische *via Modernorum* begründete. Jedes endliche Seiende wird nun mit der objektiven Art der Seiendheit ausgerüstet, weil es das Erzeugnis der göttlichen Rationalität ist, welche wir sicher, univok, aber lediglich im menschlichen begrenzten Modus des Erkennens reflektieren. Deshalb integrierte Scotus in die objektive Lehre auch die dreifache Auffassung der Modisten aus der Schule des ersten Averroismus. In der göttlichen Intimität ist die Rationalität essenziell und exemplarisch gegeben, weil das Exemplar mit der göttlichen Essenz verbunden ist (*modus essendi*). Die Welt strahlt diese exemplarische Rationalität nach dem Maß der Anzahl und des Gewichtes als objektiv manifestierte Spur (*vestigium*) aus, was die objektive Signifikation der göttlichen Rationalität in der Schöpfung sicherstellt (*modus significandi*). Wir erkennen diese Rationalität deswegen, weil wir als *imago Dei* erschaffen sind und die Schöpfung im Hinblick auf Gott dank der vestiginalen Rationalität auf dem gleichen Niveau der Imago errichtet ist. Die vestiginale Rationalität wird von jedem erschaffenen Ding objektiv manifestiert (*modus cognoscendi*). Das so determinierte objektive Seiende (*vestigium quo est*) stellt die Repräsentation der göttlichen Aktivität im Modus der Endlichkeit dar (*imago quod est*). Die im Modus der aristotelischen Übereinstimmung gegebene dreifache unterschiedliche Ratifikation des Seienden (*exemplar, vestigium, imago*) legte den Grundstein zum Bau einer neuen Metaphysik.

Scotus kann nun Averroës als Beleg der Verbindung mit dem ersten Averroismus zitieren; er muss dessen Lehre jedoch gemäß Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* bearbeiten. Die Genese des Terminus „*esse ad*“ von Simplikios zu Gandavus belegte neuplatonische Prädikation „*ad unum*“. Gandavus gab Simplikios‘ Hypostasen als Habitusund „*esse ad*“direkt in die göttliche Essenz. Er verwandelte dabei den Terminus„*potentia substantialis*“, welchen wir bereits von Olivis Auffassung des Willens kennen (Kap. 5.1.3). Der Modus „*esse ad*“prädiziert in Gott die Beziehung auf dem Niveau der Substanz (*relatio substantialis*). Durch wörtliche Verwendung der kategorialen Prädikation wurde die Sphäre der Objektivität laut Gandavus zu einem Bestandteil der göttlichen Essenz. Diese Form des mystischen Pantheismus à la Spinoza wurde an der Pariser Universität nach dem Jahre 1277 vom Rektor der artistischen Fakultät unterrichtet. Das Szenarium der göttlichen Emanation hinein in die Schöpfung war für die christliche Theologie absolut unannehmbar. Scotus entwarf eine neue minimale Seiendheit (*ens ratum*). Deshalb stimmt er Averroës‘ kategorialer Definition der Beziehung als ein reines Akzidens nicht zu und korrigiert sie in Bezug auf den neuplatonischen Simplikios.

„Wir müssen gegen Averroës‘ Behauptung im neunten Buch der *Metaphysik* argumentieren, dass die ‚Beziehung nämlich nur ein minimales Sein besitzt‘ (*relatio habet debilissimum esse*); die Kategorie der Beziehung daher angeblich kein sicheres Sein des Seienden ist und dass sie es nicht einmal formal sicherstellen könne (*ergo non est nec potest esse formaliter ratitudo entis rati*). Dazu muss gesagt werden, dass die Definition der Beziehung zweierlei ist: entweder akzidentell oder substanziell. Die Aufteilung der Kategorie der Beziehung nehmen wir aus Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien*, wo er sagt, dass es eine Bestimmung ‚in‘ gibt, welche nicht in die kategoriale Beziehung gehört (*'in' non constituunt praedicamenta*); ein solches Praedikamentum existiert auf die Art der kategorialen Bestimmungen. Diese Praedikamenta sind essenziell oder substanziell und die anderen nur akzidentell. Die Behauptung des Kommentators gilt nur für die kategoriale Beziehung auf dem Niveau des Akzidens, keineswegs auf dem Niveau der Substanz.“ [[458]](#footnote-458)

Die Kategorie der Beziehung (*relatio*) hat für Averroës nur einen akzidentellen Charakter und kann nicht außerhalb der Substanz existieren. Da sie nur im Denken gegeben ist, ist ihr Sein absolut minimal (*relatio habet debilissimum esse*). Scotus muss die objektive Notwendigkeit von Gott auf die Schöpfung in Boethius‘ Modus „*quo est*“übertragen. Die Spur Gottes hat in der Schöpfung eine durch rationale Deduktion gegebene objektive Kausalität. Die Substanz trägt im Modus „*esse in*“folglich einen transzendentalen Charakter, welcher erst jenseits der kategorialen Prädikation gegeben ist. Die Behauptung des Kommentators gilt daher nur für die kategoriale Beziehung auf dem Niveau des Akzidens und nicht auf dem Niveau der modernen Substanz der dritten Art (*dictum Commentatoris verum est de relatione accidentali, non de substantiali*). Aristoteles’ kategoriale Prädikation der Beziehung zur Substanz (*relatio accidentalis*) verwandelte sich im Hinblick auf die ursprüngliche Einheit des Seienden in eine neue Form der Prädikation. Der nach Simplikios genommene Schlüsselterminus „*esse in*“ begründet eine neue Version der Metaphysik. Die kategorische Aussage von Scotus widerspricht dem Prinzip „*ex inmediatis*“, das die Grundlage von Averroës′ Metaphysik bildet. Der moderne Franziskaner stellte sich auf die Seite des neuplatonischen Simplikios gegen den unmodernen Averroës und somit auch gegen den gesamten ersten Averroismus. Scotus wurde zum ersten Thomisten in der Schule der porretanischen *Modernorum*. Deshalb sieht er genau das in der transzendentalen Prädikation des Simplikios gegebene grundsätzliche Novum. Dieser Neuplatoniker erschuf eine kategoriale Prädikation außerhalb der Kategorien. Scotus muss an der objektiven Beziehung „*vestigium–imago*“ hinter der kategorialen Prädikation der Substanz festhalten, weil die ewigen und notwendigen göttlichen Wahrheiten der Schöpfung vorausgehen. Die Verteidigung der Metaphysik als *scientia transcendens* reichte abermals ins Reservoir von Simplikios‘ Auslegung der *Kategorien*, aber anders als Gandavus. Der Hinweis aufs Simplikios‘ „*esse in*“ anstatt auf Henrys „*esse ad*“ zeigt die sophistizierte Konstruktion der neuen Metaphysik. Die vestiginale Spur der göttlichen Rationalität muss auf dem Niveau der Schöpfung als der objektiven *imago* dieser Rationalität gegeben sein wie Avicennas reine Essenz (*hoc esse tantum*); sonst hätte sie die moderne Metaphysik nicht begründet. Scotus kehrt zu Simplikios als dem Urvater der Modernisten zurück und erhöht die akzidentelle Kategorie der Beziehung auf substanzielles Niveau (*aliqui respectus sunt essentiales sive substantiales*). Die von Gandavus im Modus „*esse in*“ bearbeitete Form des *habitus* und *relatio* muss bleiben; sie erhalten einen neuen metaphysischen Mantel nach Rufus‘ zweifacher Teilung der Potenzen. Simplikios schaffte den ursprünglichen Sinn der Prädikation der *Kategorien* ab, indem er das reine Sein als höchster Gattung platzierte (OBJ I, Kap. 1.3.1). Scotus braucht diese Transformation grundsätzlich zur Errichtung der objektiven Metaphysik. Die akzidentellen Definitionen der Substanz tragen im neuen Einblick des Seienden die univoke Bedeutung von Simplikios‘ Quasi-Substanz. Die Beziehung bekam in Rufus‘ Modus „*potentia substantialis*“einen hypostasierten Charakter. Der Hinweis auf Simplikios beseitigte die letzte Spur jener„*obscurity*“, welche Averroës in der Metaphysik seiner Vorgänger abgelehnt hatte (OBJ I, Kap. 2.4.1). Scotus trennte sich auf grundsätzliche, d. h. substanzielle Weise (*de substantiali*) von der klassischen Metaphysik. Averroës hält das Primat der ersten Substanz, welche hyparchisch im Modus der für die zweite Substanz gegebenen kategorialen Prädikation ausgesagt wird. Scotus begnügt sich mit der Sicherstellung des minimalen Maßes der objektiven Seiendheit in der Schöpfung (*esse in*). Diese Seiendheit ist durch eine universell-deduktive Art von Rationalität gegeben, die auf einer objektiven Definition von „*esse ratum*“ basiert. Die neoplatonische Metaphysik wurde in eine transzendentale Version des Aristotelismus umgewandelt. Anstelle des neoplatonischen Systems der Hypostasen ist eine transzendentale Version von katerorisch ausgesagter Rationalität entstanden, in der die generiche Bedeutung des Seienden außerhalb der Kategorienlehre etabliert ist. Scotus braucht genauso wie Aquin eine fiktive Einheit des Seienden nach Avicenna (*ens inquantum ens*). Sonst wird die Deduktion der göttlichen Rationalität auf den drei Ebenen (*exemplar, vestigium, imago*) nicht funktionieren. Die neue, auf der objektiven Analogie der göttlichen, erschaffenen und menschlichen Rationalität basierende Metaphysik beseitigte die erste Substanz als Grundprinzip von Averroës’ Metaphysik und ließ das Seiende der dritten in der neuen Form der Objektivität wirken. Die Ausgliederung von Averroës’ Metaphysik lieferte das letzte wichtige Argument, welches das geschichtliche Ereignisder epochalen Donation der Objektivität in Avicennas Metaphysik erzeugte, die an den antiken Neuplatonismus gebunden war. Die Hermeneutik fand die letzte Transformation der Objektivität: Die Dunkelheit auf der Ebene von *alétheia* verwandelte sich in eine völlig objektive *veritas*. Diese Art von moderner Wahrheit macht die Gabe des Seins durch *dativus obiectivus* als göttliches und objektives *rectitudo*. Das erleuchtete Subjekt eignet sich diese Art von göttlicher Wahrheit durch die menschliche Wahrheit als *certitudo* an. Diese Art von sekundärer objektiver Wahrheit wird durch den menschlich möglichen *dativus possessivus* der göttlichen Objektivität begründet. Dieses doppelte Gestalt der Wahrheit, unterstützt von zwei modernen Subjekten (einem endlichen, dem anderen unendlichen), begründete eine neue Form von *dativus auctoris*, die eine neue Weltanschaung begründete. Da dieses Subjekt zum kapitalistischen Demiurgen geworden ist, handelt es sich um *dativus modi* des neuen Imperialismus, der die Kreuzzüge des lateinischen Westens ersetzte. Die Deduktion der Objektivität im Modus der analytischen *veritas* vom modernen Gott in die Schöpfung hat hermeneutisch gezeigt, „wie“ die neue Form der Metaphysik der *Modernorum* die Streitigkeiten der vorherigen Generation gelöst oder aufgehoben hatte (*dativus incommodi*). Die hermeneutische Triade der Objektivität (Geschichtlichkeit, Geschichte, Historie) ist damit vollendet.

Der Bruch mit der klassischen Metaphysik ermöglichte die letzte wichtige Richtigstellung der Philosophie Gandavas, die im Modus „*relatio–habitudo*“ vorgenommen wurde. Gott hat eine intentionale Beziehung zur Schöpfung, die als Hypostase im Modus „*esse ad*“ gegeben ist (Kap. 5.2.1). Diese Hypostase verwirklicht sich in der Schöpfung als Habitus. Das hypostatisierte Habitus agiert im Rahmen einer göttlich intentional gegebenen Kausalität (*causa individuationis*) und begründet einen minimalen Anteil an objektivem Sein (*res a ratitudine*). Dieses durch die Relation „*relatio–habitudo*“ bestimmte Seiende etabliert das objektiv gedachte „Ding“ (*res*) als ein Wesen der dritten Art (*res a reor reris*). Scotus muss die objektiv gegebene erste Substanz auf eine andere Weise bestimmen. Der habituelle Charakter definiert laut Scotus lediglich die akzidentelle Eigenschaft der zweiten Substanz und nicht die ontologische Bestimmung der Seienden als Seiendes. Darüber hinaus ist nicht möglich, die Akzidenzien als Seiende der dritten Art im Hinblick auf die göttliche Essenz zu prädizieren, weil dadurch eine neuplatonische Emanation der göttlichen Essenz in die Schöpfung entstünde. Scotus′ Korrektur von Gandaus Begriff „*res a ratitudine*“ findet sich im Begriff „*aliquitas*“. Scotus bekräftigt den Nihilismus der neuen Metaphysik, die von Olivis Bestimmung des Seienden im Modus von „*non repugnat esse*“ ausgeht (Kap. 5.1.2). Die formale Bestimmung des Seienden als „etwas“ (*aliquitas*) ist als normale Bedeutung gegeben (*quid nominis*). Jedes Konzept kann nur dadurch gedacht werden, dass es etwas vom Nichtsein Unterschiedliches ist. Gandavus‘ Definition der Chimäre (*conceptus* *vanus*, *fictitius*) muss bei Scotus objektiven Charakter bekommen. Die Metaphysik kann einzig und allein auf dem objektiv-konzeptuellen *ens ratum* begründet werden, also auf der individuell definierten und nur mehr vom Nichtseienden getrennten Objektivität. Dann kommt die wichtige Differenz, welche durch die bereits erreichte Rektifizierung des Seienden als eines objektiven *ens ratum* gegeben ist. Scotus lehnte Gandavus‘ Auffassung der Ontotheologie ab und begründete eine objektive Metaphysik. Die Korrektur des Aristoteles zu Gunsten Avicennas hat gezeigt, dass Simplikios‘ Lehre der Beziehung als Hypostase nicht wie bei Gandavus an die göttliche Essenz anknüpft, sondern an die göttliche Rationalität. Avicennas Essenz als reine objektive Substanz entsteht erst in der zweiten Etage (*vestigium*) und nicht in der primären Sphäre der göttlichen Essenz und der exemplarischen Rationalität. Dann gilt bereits Gandavus‘ Vorgehensweise, weil die häretische Komitation der Seienden der dritten Art verschwand und die reine Deduktion der objektiven Essenz antrat. Die erste formale Lehre des „Etwas“ muss *absolute* gegeben sein, d. h. in der ursprünglichen Gestalt der minimalen Bedeutung, welche von allen anderen Bestimmungen getrennt ist. Die gesamte Argumentation wiederholt das vorausgegangene Schema aus dem Werk *Lectura I*, welches als Trennung von der kategorialen Prädikation (*resolutio in quid*)auf der Grundlage der ersten deduzierten und betrachteten Objektivität gegeben ist (*conceptus simpliciter simplex*, Kap. 5.3.2). Die erste Bedeutung des Seienden als „etwas“ ist metaphysisch gegeben, d. h. auf dem Niveau des autonomen *esse in*, welches als objektive Substanz-Essenz definiert ist. Avicennas Definition des Seienden verbindet univok die Logik mit der Metaphysik und ermöglicht daher die Verwendung logischer Beweise im Modus *reductio ad absurdum*. Wenn das Seiende als „Irgendwieheit“ (*aliquitas*) im Modus der höchsten Gattung funktionierte, müsste die Definition alle Unterglieder der Zusammensetzung des „Menschen, der lacht“ (*homo inquantum risibilis*) erforschen. Die porretanische Teilung in eine Spezies *specialissima* ist laut Scotus Unsinn, da der reale Mensch, der lacht, existiert, d. h. eine aristotelische erste und zweite Substanz erzeugt, welche mit diesem Akzidens ausgestattet ist. Diese zusammengesetzte Bestimmung der Substanz befindet sich im letzten Stadium des metaphysischen Einblicks in das Seiende als dank der minimalen konzeptuellen Identität grundsätzlich vom Nichtsein getrenntes Seiendes (*conceptus entis rati*). Das als metaphysische Bestimmung *ens ratum* gegebene minimale Sein des Menschen unterscheidet sich von der *aliquitas* der Chimäre. Deren Seins lässt sich zwar definieren und in Gattung und Art zerlegen; aber ihrer Bestimmung entspricht in der Realität nichts, weil sie lediglich über eine nominale Definition verfügt (*quid nominis*). Auf der Grundlage der rein formalen Bestimmung des Seienden als Unterschied von der Nichtigkeit (*non repugnat esse*) entstand die zweifache Bestimmung der objektiven Identität: real belegt und lediglich fiktiv. Die Chimäre hat keine gesicherte Seiendheit, weil ihre Identität rein nominal ist. Dafür gehört die *humanitas* in die objektive Bestimmung des *ens ratum*, weil ihre Bedeutung in jedem Menschen gegeben ist. Der objektive Humanismus der Moderne, welcher auf dem formalen Prinzip der Non-Kontradiktion beruht, sieht folgendermaßen aus:

„Wenn wir das sichere Seienden auf die zweite Art und Weise verstehen, dann gilt, dass der an und für sich genommene reale Mensch ein sicheres Seiendes ist (*homo est ex se ens ratum*), weil der auf formale Weise nicht dem Sein widerspricht (*formaliter ex se non repugnat sibi esse*). Was einander gegenseitig widerspricht, das widerspricht sich auch aus der Sicht der formalen Definition, und was einander nicht widerspricht, das ist im Einklang mit dieser Definition gegeben. Wenn der an und für sich genommene Mensch dem objektiv bestimmten Sein widerspräche (*si homini de se repugnaret esse*), dann ließe sich dieser Widerstreit durch kein von außen kommendes Argument beseitigen.“ [[459]](#footnote-459)

Scotus geht im Falle des empirischen Erkennens von der aristotelischen Position aus, wo die erste Substanz in der Realität Die Aktualität hat (*homo est ex se ens ratum*). Aber die objektive Bestimmung des Menschen hat eine minimale Form der durch Ausschluss einer anderen Möglichkeit gegebenen Seiendheit (*formaliter ex se non repugnat sibi esse*). Das ist der grundlegende Unterschied zum ersten Averroismus, wo das Erkennen aktuelle erste Substanz bestimmt, welche durch die Sinne und dann durch den *intellectus possibilis* erkannt wird. Scotus hob die Determinierung des Erkennens durch den metaphysischen Dativ auf, weil die Moderne die im erleuchteten Denken gegebene Parusie der Bedeutung direkt anschaut. Der Illuminat braucht nicht die Realität der ersten Substanz für das sichere Erkennen und begnügt sich lediglich mit der logischen Verneinung (*non repugnat sibi esse*). Die Nichtigkeit bildet den Grundmodus der Imposition des Sinns des Seienden. Scotus bestätigte die Epoche des metaphysischen Nihilismus in seiner objektiven Form. Im Gegensatz zu Parmenides, welche der Bahn der realen Sonne folgt, gilt in der Moderne, dass die formale Bestimmung der minimalen Form des *ens* auf dem letzten Niveau der *resolutio* einzig und allein auf dem reinen Unterschied zum Nichtsein besteht. Die objektive Ratifizierung des Menschen als essenzieller, *ex se* gegebener Leiche beinhaltet in sich das Grundmodell von *Oxfordian Fallacy*, welches zum ersten Mal in Rufus‘ Auslegung der *Zweiten Analytik* ins Leben gerufen wurde (*secundum-quod-ipsum-est*; OBJ II, Kap. 3.3.1). Scotus richtet sich wieder nach Rufus‘ tragischer, das Denken der Moderne begründender These (*ubi est subiectum, non ostenditur, sed supponitur*, ibid). Der erste Averroismus behauptet, dass die Leiche kein Mensch sei, weil die Imposition im Modus *secundum quid* nicht von der realen lebendigen ersten Substanz komme. Der zweite Averroismus behauptet in Scotus‘ Fassung, dass die Leiche objektiv gesehen ein Mensch sei, weil sie im porretanischen Modus *semel*‒*semper* die Definition des Menschen enthält, welche logisch richtig und avicennisch essenziell sei. Die Leiche ist nach Scotus kein Mensch, wenn wir durch das aristotelische System der Imposition aus der Realität der ersten Substanz vorgehen. Aber im Falle, dass dieses rationale Urteil die Spur der göttlichen Rationalität in der Schöpfung repräsentiert, dann ist die Leiche objektiv gesehen ein Mensch, auch wenn kein Mensch jemals gelebt hätte. Das objektive Erkennen der Sonne ist dank der objektiv unser Erkennen lenkenden göttlichen Kausalität möglich, auch wenn keine Sonne existierte (Kap. 5.3.2). Scotus erschuf einen Unterschied zwischen dem realen Menschen und dem objektiven „Menschen–Leiche“ durch die Deduktion der Bedeutung von der göttlichen Rationalität in die Schöpfung hinein. Diese nihilistische und logisch einwandfreie Lösung begründete eine neue Metaphysik, die außerhalb der Realität der ersten Substanz entsteht. Die objektive Grundbestimmung des ratifizierten *ens* stammt aus der logischen Differenz des „Etwas“ gegenüber der Nichtigkeit. Dank Gandavus‘ doppelter Verneinung (*duplex negatio*, Kap. 5.2.1) braucht die objektive Supposition der Bedeutung keine Imposition aus der Realität. Gandavus verankerte das *ens ratum* der erschaffenen Dinge im modernen Gott, weil dessen *ratitudo* im Habitus jedes als beziehungsmäßigen Seins des Seienden bestimmten Seienden gegeben ist (*esse ad*). Gandavus schuf eine Prädikation der göttlichen Essenzialität in der kategorialen Form des „Substanz–Akzidens“, also im Hinblick auf den göttlichen hypostasierten Habitus und die reflektierte Relation. Beide Attribute sind essenziell direkt im göttlichen Sein gegeben.

Scotus lehnt jedwede substanzielle Bestimmung der Objektivität in Gott ab, weil das göttliche Sein um seine aktuelle Einfachheit käme.[[460]](#footnote-460) Das Traktat über die Objektivität Gottes in der Schöpfung muss die neue objektive Sachlichkeit (*ratitudo*) erst in der sekundären Sphäre der göttlichen Rationalität (*vestigium*) definieren. Diese neue Form der Sachlichkeit muss von jedweder kategorial definierten Beziehung zur göttlichen Essenz und zum Intellekt getrennt sein. Gandavus‘ univokes „*esse ad*“ ist ein unmögliches Seiende auf Grund der direkten Bindung der erschaffenen Sache an die göttliche Essenz. Die zitierte Schrift *Ordinatio I* erweitert die bereits in *Lectura I* geäußerte Kritik an Heinrich von Gent, die sich nun mit Begriffen einer objektiv bestimmten Beziehung beschäftigt (*Vat*. VI, no. 15‒19, pp. 250‒251). Scotus behauptet, dass es in der göttlichen Essenz kein „*esse ad*“im Sinne des intentionalen Gegenstandes gibt, welcher *per se* durch irgendeine direkt in der göttlichen Essenz gegebenen Ratio gegeben ist. Dies würde Gott passiv durch die essenziell gegebene Beziehung zu sich selbst erkennen, d. h., er nähme sich selbst passiv als erkannte Essenz an. Scotus trennte die Rationalität von der göttlichen Essenz dadurch, dass der Schluss in Form der objektiven Essenz festgelegt wird. Die Schlussfolgerung der göttlichen Rationalität in der Form vom objektiven Seienden ist also von der göttlichen Essenz (*essentia praecise*) getrennt. Die Rationalität wird vom essenziellen unendlichen Sein nur indirekt bestimmt, welches für uns unerkennbar ist. Aber im deduktiven, die Essenz als rational betrachteten Schluss positionierenden Urteil ist die göttliche Essenz nicht mehr an sich anwesend, dafür aber die resultierende, syllogistisch gegebene göttliche Rationalität. Die objektive Deduktion definiert notwendigerweise den Gegenstand des Denkens, und daher hat dieser Gegenstand den wesentlichen Charakter des *ens ratum*. Die neue Form der *aliquitas* ist primär dadurch limitiert, dass sie sich kontradiktorisch von anderen Inhalten unterscheidet (*determinatione repugnante indeterminationi ad contradictoria*). Dies führte zu einer doppelten Negation, sowohl vom göttlichen Wesen als auch von anderen objektiven Schlussfolgerungen der göttlichen Deduktion. Dieser doppelte Nihilismus schafft eine objektive Identität des Seins als „etwas“ im Modus des reinen *ex nihilo*. Zugleich ist diese im Modus der minimalen Seiendheit gegebene exemplarische Objektivität vom realen erschaffenen Seienden getrennt (*praecise*). Die Regel „*non repugnat esse*“bedeutet im Hinblick auf das göttliche Denken die nackte Tatsache, dass die *ratio* des einen deduktiven intuitiven göttlichen Einblicks sich objektiv von einer anderen *ratio* unterscheidet. Das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten gilt dadurch in der Sphäre des göttlichen Denkens, dass ein Gegenstand des Denkens im Hinblick auf den anderen anders ist und keine dritte Möglichkeit existiert, weil das göttliche Denken sonst keine Identität hätte. Scotus schuf eine neue logische und objektive Form von Porphyres *individuum* (OBJ I, Kap. 1.3), das er zwischen Simplikius′ „Substanz–Essenz“ als hypostatischem *tertium ens* und der aristotelischen zweiten Substanz einfügte. Die neue Form des *dativus incommodi* betrifft nun direkt die Schule des zweiten Averroismus in Oxford. Die objektiven Begriffe des Rufus (*scibile, concretum, species obiecti existentis*), die als moderne Hypostasen im Paradigma des universalen Hylemorphismus ausgearbeitet wurden, hörten auf, gültige Aussagen der neuen objektiven Prädikation zu sein. Scotus wurde lange vor Hegel der Begründer der absoluten Logik, weil er mit ihr Gandavus‘ absolute Psychologie des avicennischen Augustinismus ersetzte. Die Identität der göttlichen Intentionalität und der Rationalität unterscheiden sich vom Rest der Schöpfung aufgrund der Logik. Gott hat das *ens ratum* als volles *positum* in einem unendlichen Modus gegeben, weil es die notwendige Schlussfolgerung seiner Rationalität bildet. Für den Modernisten ist dieses *ens ratum* in einem begrenzten negativen Modus gegeben, weil er es logisch von einem anderen, *ex nihilo* gegebenen Begriff trennt. Die minimale Seiendheit der objektiven Entität, die „*homo*“ genannt wird, ergibt sich aus der Tatsache, dass sie keine Chimäre ist. Scotus muss Gandavus‘ Bestimmung des Seienden als eines durch die Partizipation an der göttlichen Essenz gegebenen Habitus bestreiten. Die Grundlage der objektiven Realität in Gott ist die reine Differenz vom Nichtsein, welche erst in der rationalen Sphäre der Schöpfung (*vestigium*) und unseres objektiven Erkennens dieser Rationalität gegeben ist (*imago*). Die Definition eines neuen, aus dem Nichts geschaffenen Seienden ist vollständig im Modus *per se* gegeben.

Der moderne Nihilismus wurde direkt in den Bereich der göttlichen Rationalität integriert. So wurde der Tod des modernen Gottes gemäß dem von den objektiv gebildeten Furien geschaffenen *dativus incommodi* als unausweichliches menschliches *factum* etabliert. Die doppelte Negation als neues metaphysisches *positum* schuf ein neues kategoriales Substrat (*subiectum*), das zur Grundlage für die Prädikation objektiver Akzidenzien wurde. Simplicius war der ursprüngliche Autor des kategorialen Schemas dieser Pseudo-Substanz. Die resultierende Gestalt des objektiven Seienden in der Schöpfung kehrt zur avicennischen Bestimmung des Seienden jenseits der Kategorien zurück (Kap. 5.3.1). Die Sicherheit des Seienden verläuft im positiven Modus des Modells der Metaphysik gemäß der kategorialen Prädikation (*resolutio in quid*). Sie schließt nun in sich die Möglichkeit der Prädikation der Beziehung und anderer Akzidenzien ein.

„Der Stein als Stein partizipiert dergestalt an seinem Seienden, dass er als Stein eine fest gegebene Seiendheit in der Realität besitzt (*positus in entitate rata*). Dann ist in ihm auch notwendigerweise und aus der Sicht dieser zweiten Art und Weise seines Seins (*per se secundo modo*) die Beziehung zu sich selbst auch objektiv angelegt (*habet respectum participationis*). Ohne diese Beziehung würde sein Sein in sich selbst einen Wiederspruch enthalten; z. B. als Subjekt ohne Eigenschaften oder eine Bestimmung der Beziehung ohne Elemente, denn die Beziehung aufgrund beider Glieder bestimmt wird.“ [[461]](#footnote-461)

Das Zitat unterscheidet zwei Formen der Identität. Das reale Sein des Seienden ist primär und in sich selbst gegeben (*positus in entitate rata*). Primär existiert der Akt des realen Seins der ersten Substanzen. Dadurch kehrte die Metaphysik zur Auffassung des *ens ratum* zurück, welche nach dem ersten Averroismus lediglich in der aktuellen ersten Substanz gegeben ist. Aber auf der als positive Prädikation gegebenen objektiven Ebene entsteht die objektive Form des Selbstbezuges (*participat ipsum esse*). Dadurch ist die objektive Prädikation des realen oder möglichen Daseins (*positum*) geschaffen. In der Verkleidung der Schule *sophistae Latini* ließ Scotus die Beziehung des völlig fiktiven Daseins zu sich selbst verdoppeln, um *ex nihilo* eine neue Form des *tertium ens* zu schaffen. Es sei darauf hingewiesen, dass Porphyrios das gleiche Verfahren anwandte, um die erste Verdoppelung des Seins im Einen zu schaffen (διττὸν τὸ εἶναι, OBJ I, Kap. 1.3.1). Vom Standpunkt des Aristotelismus aus gesehen, ist dies völliger Unsinn. Im Modus der reinen Hypostase von Simplikios (*esse in*) kann keine Imposition erzeugt werden. Es fehlt am *ens ratum*, das durch die Imposition aus der hyparchischen ersten Substanz gegeben ist. Aber Scotus etablierte seine eigene Form des *ens ratum*, das im Intellekt gegeben ist. Er entwarf eine neue Definition im Modus „*esse ad*“, wobei die objektive Definition im Modus der logischen Identität (A=A) eine hypostatische Beziehung nach dem neuplatonischen Modell des doppelten Seins etablierte. Dann setzte er sophistisch die objektiven Wirkungen von Substanzen in demonstrativen Syllogismus ein, weil er die objektiv gedachte und daher nicht existierende Kausalität in das Mittelglied des Beweises setzte. Und da die objektive Kausalität auf nicht existierende, als *tertium ens* gegebene Substanzen „wirkt“, ist logisch alles in Ordnung. Die neue „positive Prädikation“ erhält so einen objektiven kategorialen Charakter, den Gandavus nicht hatte. Die Argumentation weist darauf hin, dass dieser objektive Selbstbezug nur einen sekundären Charakter hat (*secundo modo habet respectum participationis*). Scotus hebt sich von der reinen Nichtigkeit ab und hilft sich abermals mit der Logik „*reductio ad absurdum*“. Die Identität entsteht dadurch, dass das Seiende auf der logischen Ebene eine positive Beziehung zu sich selbst hat, weil sie aus der Sicht der minimalen Seiendheit nichts Anderes sein kann (*posito termino illius relationis*). Ohne diese objektive Tatsache würde sie nicht als solche betrachtet werden, was aus Sicht der göttlichen und menschlichen Vernunft einen Widerspruch darstellen könnte (*sine qua ipsum ‚esse‘ includit contradictionem*). Der Aristotelismus hält diesen Selbstbezug des eidetischen "Dings an sich" für unsinnig, weil er nur im Geist und nicht in der Wirklichkeit gegeben ist. Diese Art von objektiver Beziehung ist reine Mythologie, da sie eine anthropologische Sichtweise in Bezug auf modernen (nämlich nicht existerenden) Gott voraussetzt. Das verdoppelte Wesen nach Platons Dialog *Sophistes* kommt letztlich nicht ohne einen verdoppelten Gott aus, der ein notwendiges *speculum* der spekulativen Metaphysik als fata morgana der Wirklichkeit bildet. In der Perspektive der klassischen Metaphysik kann eine solche mythologische Entität, die durch Verdoppelung entsteht, nicht in den demonstrativen Beweis nach dem Axiom „*ex inmediatis*“ eingefügt werden. Die Metaphysik kann sich nicht auf eine Chimäre stützen, wie es bei der logischen Supposition der Fall ist. Eine solche Identität einer durch Supposition geschaffene Essenz stellt eine metaphysische *contradictio in adiecto* dar und führt zu einem logischen philosophischen Märchen, wie es bei Gandavus Metaphysik der Chimäre der Fall war. Außerdem ist eine solche Identität nutzlos vom theologischen Standpunkt aus gesehen, da Gott der oberste Schöpfer und kein akademischer moderner Denker ist. Die Projektion des Seienden aus dem Denken des Illuminaten in die Realität im Modus der Prädikation „*in* *artificialibus*“kann keine Metaphysik begründen, welche die Einheit der realen Substanzen erforscht. Für die Begründung einer neuen Metaphysik unterscheidet sich die Bestimmung der Objektivität als absolut reiner Identität lediglich vom Nichtsein. Diese ursprünglich nur logisch gegebene Minimalbedeutung beinhaltet nun eine kategorische Prädikation, die auf Scotus′ nihilistischer Version von *Oxfordian Fallacy* beruht. Die objektive Identität des *ex nihilo* geschaffenen Daseins begründete die erste objektive Version der *metaphysica generalis*. Scotus zitiert als Beispiel Avicennas Definition „*equinitas est tantum equinitas“* (OBJ I, Kap. 2.3.2). Das angeführte Zitat von Avicennas objektiver „Pferdeartigkeit“ stellte das gesuchte *ens ratum* in dessen objektivem und positivem Vorkommen in der Schöpfung dar (*Vat*. III, no. 324, p. 195.10‒14). Scotus fand den ersten Träger(*subiectum*) der metaphysischen Bedeutung des Seienden in seiner reinen Seiendheit. Das nur durch den Unterschied zum Nichtsein definierte nihilistische Subjekt ersetzte die aristotelische zweite Substanz. Der erste Averroismus würde, wie später auch Ockham, argumentieren, dass ein solches „Subjekt“ nicht durch die Imposition der Bedeutung aus realen ersten Substanzen abgeleitet werden kann. Die logische Supposition gilt für absolut alles Mögliche, denn die Logik ist keine Metaphysik.

Scotus stellte sich auf das göttliche Niveau und schlug für den realen Stein eine neue metaphysische Position vor. Dieses *positum* des objektiven Seienden aus Richtung des göttlichen Willens in die Schöpfung wurde in der Schrift *Lectura I* gelöst, siehe voriges Kapitel. Das spätere Werk *Ordinatio I* konstruiert eine metaphysische Entsprechung dieser exemplarischen Objektivität im Modus der endlichen Objektivität in der Schöpfung (*vestigium*). In der neuen Form der Prädikation jenseits der klassischen Kategorien gestellt, spielt dieses minimale Subjekt die Rolle einer Substanz der dritten Art, die von allen übrigen Bestimmungen des Seienden getrennt wird. Die neue *metaphysica transcendens* musste die objektive Gegebenheit dieser Substanz erneut auf modernisierte Art und Weise bestimmen, weil Scotus kein Platoniker war. Die reine Logik kann keine Metaphysik begründen, weil die logische Abstraktion über keine Bestimmung des Seienden aus der Realität verfügt, wie im Falle der metaphysischen essenziellen Bestimmung des *ens inquantum ens* (Kap. 5.3.1). Die neue Metaphysik transzendiert die klassischen aristotelischen Kategorien, den metaphysischen Dativ und die Realität der ersten Substanz. Deshalb muss Scotus einen zweifachen Typ der Ratifizierung des Seienden vollbringen: zuerst in Gott und dann in der Realität. Diese zweifache Ratifizierung des Seienden bildet den Sinn des Seienden als eines objektiven „Etwas“ (*aliquitas*). Scotus fand eine volle Antwort auf Gandavus‘ ontotheologische Deduktion im dreifachen Modus von „*deus creativus, creaturus et creans*“ (Kap. 5.2.3). Die in Paris vollzogene Deduktion als neue Art der metaphysischen *resolution* umfasste methodisch die vorausgegangenen Formen der Seiendheit und bildete somit ein ganzes System der neuen Metaphysik. Die Synthese der kompletten Objektivität aus Richtung Gottes sieht folgendermaßen aus.

„Das Erste in der Reihe ist das Seiende, welche sein eigenes Sein ist, also Gott. In der zweiten Instanz ist der Stein als sicheres Seienden in dessen Getrenntsein gegeben (*ens ratum, absolutum*), welche zu nichts anderem gedacht ist und sich auf nichts beziehen kann. Drittens ist die Beziehung im Hinblick auf etwas Existentes gegeben (*respectus quidam*), was in diesem Falle die Identität des realen Steins begründet.“ [[462]](#footnote-462)

Der erste Schritt außerhalb des Seins Gottes legt die exemplarische Objektivität in Gott dar, wo die primäre Natur der Sache liegt (*in primo instanti naturae*) und im Modus der unendlichen, notwendigen und ewigen Identität gegeben ist. In dieser abgeteilten Sphäre der göttlichen Unendlichkeit ist das Wesen der Sache auf absolute Art und Weise im Sein der göttlichen Ipseität begründet, die aber für uns unerkennbar ist (*est ens quod est ipsum esse*). Das Seiende ist auf absolute Weise objektiv, weil sein minimales Maß an Seiendheit und reiner spezifischer, in der göttlichen Sphäre der deduktiven Rationalität gegebenen Identität es von jedwedem Anderen trennt. Da das rationale Sein des Steins den Schluss des deduktiven Urteils bildet, ist diese objektive „Exsistenz“ keine neuplatonische Emanation der subsistenten göttlichen Essenz. Auf diesem Niveau entsteht das Konzept der absolut gegebenen Objektivität, welche in der eigenen rationalen Sphäre der sowohl von der göttlichen Essenz als auch von der Schöpfung getrennten Notwendigkeit gegeben ist. Der zweite Modus umfasst die bisherige Deduktion des neuen Typs des objektiv sicheren Seienden, welches im Modus des objektiven „*exsistere*“aus der ersten göttlichen Sphäre in die zweite Sphäre der Schöpfung übergreift (*in secundo est lapis ens ratum, absolutum*). Die Objektivität des Steins soll bereits jenseits der göttlichen Rationalität liegen, was formal (aber nicht metaphysisch) der Definition des Exemplars von Bonaventura und Gandavus entspricht. Diese Form der Objektivität ist im Modus der rationalen Notwendigkeit, welche durch die Deduktion der ewigen Wahrheiten in die Schöpfung (*respectus quidam*) durch die Partizipation des Steins im oben angeführten Modus „*per consequens*“gegeben ist. Diese Objektivität hat bereits einen positiven Charakter, weil sie primär auf sich selbst und nicht auf die göttliche Rationalität bezogen ist. Das Seiende positioniert sich als endliches und erschaffenes *positum*. Aus dem Titel der positionierten positiven Seiendheit, hat ein solches Dasein einen Selbstbezug zu seiner eigenen objektiven Identität. Das Exemplar von der zweiten Ebene der objektiven Emanation wird zur wahrhaft gegebenen und somit positiven Notwendigkeit in der Ordnung des göttlichen Erkennens, welche an die reale Existenz des Steins gebunden ist (*consequens ad ipsum lapidem*). Das Zitat liefert eine dreifache Objektivität, die die Totalität des Dings bestimmt: sein absolut gegebenes Sein in Gott (*exemplar*); das objektiv gegebene Sein in seinem syllogistischen Denken (*vestigium*); das relativ partizipatorische Sein als objektiv notwendiges Sein, das wir im Denken durch das *positum* des realen Dings erkennen (*imago*). Diese drei Arten der Begründung des objektiven *ens ratum* (exemplarisch, vestiginial, positiv) bilden ein univokes Ganzes der metaphysischen Deduktion. Scotus definierte die Art und Weise, „wie“ (sehen wir das hermeneutische Wie) die ursprüngliche Objektivität Gottes (und nicht in Gott) in der Schöpfung zustande kommt. Dadurch wird göttliche objektive Rationalität betrachtet, welche sich als spekulatives Bild in der Schöpfung manifestiert. Durch diese Aufzählung und durch die gegenseitige Abhängigkeit des oben angeführten trinitären Sinns des Seienden (*exemplar*, *vestigium*, *imago*) entstand eine neue Metaphysik des Westens. Die ursprüngliche Form dieser Objektivität entwarf Alfabius als erster Aristoteliker von Falsafa gegen den Neuplatoniker Al-Kindi. Scotus′ unmittelbarer Vorgänger ist der christliche trinitarische Philosoph Ibn Adi (OBJ I, Kap. 2.2). Er war der erste spekulative Aristoteliker der Universität in Bagdad. Die Schrift *Ordinatio I* vollendete den Aufbau der ersten Philosophie. Scotus begründete eine neue Metaphysik der *Modernorum* mittels des veränderten Statuts der objektiv gegebenen Substanz.

Der letzte Teil der *Ordinatio I* widmet sich dem menschlichen Erkennen der so gegebenen Objektivität in unserem Intellekt, was im Traktat *De imagine* abgehandelt wird. Scotus muss eine neue Theorie des Erkennens entwerfen, welche die objektiven Eigenschaften des rein formalen und potenziellen göttlichen *scibile* nimmt und es in das Schema des Erkennens gemäß dem als *tabula rasa* gegebenen ersten Averroismus setzt. Aus dem zweiten Averroismus hält Scotus am Modell der direkten Betrachtung durch die avicennische Denudation fest. Durch die Verbindung beider Schulen entsteht eine neue Form des objektiven Einblicks. Die Seele erkennt das objektive Gegenstand Bild direkt und ohne Phantasmen, weil es im Modus des absichtlichen Seins als potentielles universelles Ding gegeben ist. Die vorherige Deduktion der Objektivität im Modus der direkten universellen Kausalität, die in die Seele als *tabula rasa* gelegt wurde, zeigt eine neue Art der Erkenntnis der allgemeinen Dinge an (Kap. 5.3.1). Das folgende Zitat legt das Schema des objektiven Erkennens durch den Synkretismus des ersten und des zweiten Averroismus dar.

„Daraus wird deutlich, dass der Intellekt die Universalien erkennen kann, und dann gilt diese Proposition: ‚Der Intellekt kann den erkannten Gegenstand im Akt des universellen Erkennens erfassen; dieser Akt macht durch sich selbst die Definition (*in ratione obiecti*) des erkannten Objektes aus und es passiert früher, als der Intellekt das reale Ding erkennt.‘ Dadurch wird sich der Intellekt seiner selbst bewusst (*per se sibi praesens*), weil er natürlich etwas anderes früher erkennt als sich selbst. Daraus geht hervor, dass für den Intellekt der Gegenstand des Erkennens zuerst in der intelligiblen Spezies liegt. Daher verfügt er im Akt des Erkennens zuerst über das Erkennen dieser Spezies.“ [[463]](#footnote-463)

Scotus klassifiziert das objektive Seiende als Spezies *intelligibilis* gemäß dem ersten Averroismus. Dann hat er kein Problem damit, das Erkennen durch die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne zu nehmen, wobei er indes die komplette avicennische Belichtung des Seins des Seienden von hinten verwendet. Dann wird klar, dass die Aktualisierung dieses Erkennens lediglich aus den Sinnen ausschließen muss, da er sonst nur die aristotelische Abstraktion im Schema des objektiven Erkennens wirken lassen müsste und nicht die avicennische Denudation. Aus dem ersten Averroismus ließ Scotus das Faktum stehen, dass wir die Objektivität von der intelligiblen Speziesaus erkennen, welche nicht real gegeben ist, sondern lediglich als intentionaler Gegenstand im Denken. Das im Modus der objektiven Positivität gegebene objektive Spezieslöste sich vom Schema des zweiten Averroismus, welcher die Grundstruktur des Erkennens gemäß *De anima* ablehnte. Scotus‘ Intellekt ist primär passiv und muss daher aus der aktuellen objektiven Spezies aktualisiert werden, welche durch die Deduktion von außen ins Erkennen kommt. Diese objektive Spezies kommt nicht aus der ersten Substanz wie im ersten Averroismus, weil wir mit dem Intellekt primär die in der Schöpfung gegebene göttliche Rationalität betrachten (*vestigium*). Die Aktualität der Imago geht von der ersten realen Substanz hin zur göttlichen Rationalität, welche die objektive Ursache für den essenziellen Einblick des erschaffenen Seienden darstellt. Scotus schloss das sinnliche Erkennen aus der Objektivität aus, welches für den ersten Averroismus die Grundquelle der Aktualität für die Übereinstimmung von Ding, Sinnen und Intellekt. Die Moderne braucht primär keine Aktualität aus der Realität, weil die objektive Spezies eine ursprünglich im göttlichen Denken gegebene Universalie ist. Der menschliche Intellekt handelt objektiv und kausal durch die notwendigerweise gegebene göttliche Rationalität, die in der Schöpfung vorhanden ist. Die vorangegangenen Teile haben klar gezeigt, dass das Erkennen der reinen, *simpliciter* gegebenen Speziesauf der objektiven Ebene der primären Bestimmung des Seienden außerhalb der Phantasmen verläuft. Siehe das Schema der vorigen Kapitel im kategorialen Modus der „*resolutio in quid*“, welche durch den Einblick des „*conceptus simpliciter simplex*“determiniert wird.

Aus der oben angeführten Stellung Gottes als primärer Ursache des Erkennens wird klar, dass Scotus die universelle Spezies wie eine *imago* darstellt, welche von Anfang an im Erkennungsakt im Modus der objektiv gegebenen Aktualität gegenwärtig ist. Sonst wäre es nicht möglich, irgendeine Seiendheit im Modus der ratifizierten Realität zu bestimmen (*ens ratum*). Der Terminus „*receptio intellectionis*“zeigt die primäre Rolle des *intellectus agens* gleich am Anfang des Erkennens (*Vat*. III, no. 386, p. 234). Die Betrachtung der primären Speziesals reiner Objektivität ist auf das durch die Abstraktion durch den formal an die Sinne gebundenen *intellectus possibilis* nicht angewiesen. Das empirische Erkennen im Modus von Grossetestes *scientia* ist nicht falsch, aber für die objektive Spekulation nicht nötig. Scotus wiederholt die These der Semiaverroisten, wie Aegidius Romanus einer war, über das abgeteilte singuläre sinnliche Erkennen, welche keine gemenisame universelle Spezies schaffen kann.[[464]](#footnote-464) Die sinnlichen Spezies haben für das Erkennen nur einen sekundären Status, weil sie aus der lediglich durch die kontingente Existenz der Sache determinierten Abstraktion gegeben sind (*praesentia reali*). Der voluntaristische Scotus nimmt das Erkennen aus der *species sensibilis* als niedere Form des Erkennens weil die sinnliche Rezeption nicht vom Willen abhängt. Scotus nimmt die Funktion darüber hinaus die Funktion der augustinischen *memoria* gänzlich im Geiste des zweiten Averroismus. Daher neigt er zur Rezeption der Speziesaus dem intellektuellen Gedächtnis, welches für ihn die Grundquelle der habituell gegebenen Identität darstellt. Das Traktat *De imagine* bestätigt für diese Sphäre der Objektivität die augustinische *memoria* als *locus specierum*, wo die objektiv gegebene und die subjektiv erkannte Realität kombiniert werden. Das Feld der Offenbarung des Sinns des Seienden wird von innen erleuchtet, und der *intellectus possibilis* nimmt die objektiv-aktuellen intellektuellen Spezies direkt an, welche die Bewegung des Erkennens bewirken (*est motus rei ad animam*).[[465]](#footnote-465) Das Gedächtnis ersetzte in Gestalt des aktuellen *locus specierum* teilweise Aristoteles‘ rezeptiven Intellekt. John Locke erweitert diese Rolle des Gedächtnisses später auch auf die menschliche Identität und schafft die westliche Bestimmung des rechtlichen Subjektes und der Identität für das moderne *individuum* (Kap. 4.4.3). Das aristotelische Erkennen als *tabula rasa* besteht aus der Abstraktion aus den Phantasmen. Scotus muss dieses Verfahren vom objektiven Erkennen unterscheiden, welches die augustinische Form der *memoria* und die darin gegebene Rezeption der objektiven Speziesverwendet. Dieses durch Denudation gegebene avicennische Erkennen beruht auf den oben angeführten Formen der Deduktion. Die objektiv gegebene Essenz (*obiectum*) ist im Gedächtnis angelegt und durch die Form der intellektuellen Rezeption ausgerüstet (Spezies *impressa*) und besitzt das als Schluss der göttlichen Syllogistik gegebene substanzielle Sein. Die objektiven Spezies betrachten und erfassen wir direkt, weil sie das Wesen des intellektuellen Erkennens im Sinne der syllogistischen Bildung der Schlüsse bilden. Im Hinblick auf uns wird die göttliche Rationalität im *vestigium* als objektive Substanz manifestiert. Das oben angeführte Zitat sagt, dass das Ding (*res*) das Erkennen im Intellekt startet (*motus rei ad animam*). Scotus begreift unter dem Ausdruck *res* das objektive Sein der in der oben angeführten trinitären Struktur der Objektivität (*aliquitas*) gegebenen Sache.

Die zweite Version der metaphysischen Deduktion, welche diesmal vonseiten des erkennenden Subjektes gegeben ist, wird im nächsten Teil der der *Ordinatio I* dargebracht, welcher eine neue Gestalt der Metaphysik aus der Perspektive von *De imagine* ausarbeitet. Der Kommentar betrifft die Schlüsselpassage der *Ordinatio I* (*Vat*. VI, p. 258.4‒15). Das erste Glied der Deduktion stellt das Erkennen der Essenz als absoluter Identität des Steins dar, welche im Hinblick auf die göttliche Essenz exemplarisch gegeben ist (*sub ratione mere absoluta*). Dieses Niveau durch die Intimität und den absoluten Ausschluss des göttlichen *actus essendi* gegeben. Das zweite Erkennen der Objektivität vollzieht sich durch den göttlichen Intellekt, welcher zum Stein zum intentionalen Objekt geht und dessen *terminus* im göttlichen Intellekt liegt (*intellectio divina terminat relationem ‚lapidem ut intellecti‘ ad ipsam*). Dadurch entstanden die Beziehungen der metaphysischen Wahrhaftigkeit und der objektiven logischen Notwendigkeit, welche auf die exemplarische Rationalität bezogen ist, deren ursprünglicher Akt im unendlichen abgeteilten Modus der göttlichen Essenz gegeben ist. Dieses Niveau ist durch Intimität und durch absoluten Ausschluss des exemplarischen *actus cognoscendi* gegeben, welcher in Form des intuitiven göttlichen Einblicks in den eigenen Intellekt gegeben ist. Gott vergleicht im dritten Schritt diese intentionalen Inhalte miteinander. Durch den im Urteil gegebenen Vergleich der unendlichen Substanzen entsteht ein objektives (und keineswegs reale) demiurgisches Exemplar der reinen Rationalität (*ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis*). Dadurch wird in der Sphäre des göttlichen Intellektes die Grundlogik zusammengestellt, welche die syllogistischen Beziehungen begründet. In die Welt strahlt nur die sekundäre Form der ursprünglichen exemplarischen göttlichen Rationalität aus. Daher ist die Rationalität der Schöpfung in Form des objektiven *vestigium* gänzlich von der göttlichen Essenz getrennt. Die vierte Stufe des rein objektiv gegebenen göttlichen Erkennens reflektiert diese objektiven und primär-kausalen Beziehungen auf dem Niveau des *vestigium* als Gegenstand seines Erkennens (*potest quasi reflecti super istam relationem causatam*). Die Reflexion Gottes seiner eigenen Rationalität in der Schöpfung ist wichtig, weil sie die Wiederaufnahme dieser Rationalität zurück in die göttliche Essenz. Diese Rationalität ist im objektiven Modus (*vestigium*) gegeben. Aber dank der Selbstreflexion hält Gott an der dauerhaften mentalen Kontrolle über die in der zweiten Etage gegebenen Rationalität fest. Dort in der zweiten Etage verließ die Rationalität die göttliche Vernunft. Dieses zweite Niveau der Objektivität entspricht Gandavus‘ Bestimmung des „*esse ad*“. Doch, das göttliche selbstreflexive Erkennen verläuft in der Metaphysik von Scotus nur in der Intimität der göttlichen Essenz. Die resultierende göttliche Reflexion umfasst in sich logischerweise auch die vorausgegangene Sphäre der göttlichen vestiginalen Rationalität, welche *ad extra* in Richtung in die Schöpfung gegeben ist. Diese letzte Selbstreflexion von Scotus finden wir bei Descartes als evidente Sphäre der Selbsterkenntnis im Akt des *cogito*. Das *cogito* ersetzte die zweite göttliche Etage der Selbstreflexion in der Schöpfung. Der Mensch allein kontrolliert bei Descartes den richtigen Verlauf der Überführung des objektiven Seienden von Gott zu sich selbst und in die Schöpfung. Scotus brauchte noch den modernen Gott aus absolut notwendigen Gründen, weswegen er auch dieses philosophische Konzept schuf.

Dadurch wird im scotistischen Gott die komplette Konstruktion der Realität auf exemplarisch-objektivem Niveau. Die Deduktion auf dem Niveau der *imago* trennte in Gott folgende Ebenen: die absolut existente Essenz (*essentia Dei);* die rationale objektive Exemplarität (*exemplar*); deren ausgestrahlte Wahrheit und Notwendigkeit (*relatio, ens obiective*); die potenzielle kausale schöpferische Beziehung (*relatio, mensura, ratio*); die Reflexivität seines objektiv gegebenen Werks (*factibile, ponibile,* das objektive *ens ratum*); die volitive effiziente kausale Beziehung des Schöpfers (*creatio,* das reale *ens ratum*). Wenn wir in umgekehrter Richtung eine transzendentale Deduktion der Objektivität aus Richtung der Schöpfung hin zu Gott durchführen, dann beginnt das Erkennen bei den sinnlichen Dingen und geht über die aristotelische Abstraktion. Aber das empirische Erkennen der Welt ist für Scotus nicht wichtig, weil die objektive Gestalt der Dinge sich uns im direkten Einblick bietet, welcher evidente Wahrheit und Sicherheit gewährt. Das Erkennen der Fläche ist zum Beispiel im zitierten Teil des Traktats *De imagine* ganz modern gegeben wie die intelligible Spezies im Intellekt selbst, weil es primär vom Intellekt ausgeht (*Vat*. III, no. 398‒99, pp. 242‒44). Erst im zweiten Schritt wird die sinnlich wahrgenommene weiße Farbe auf der Fläche erkannt. Das objektive Statut des Akzidens hat bewirkt, dass die Fläche als *obiectum* des Erkennens primär direkt im Intellekt und nicht in den Sinnen gegeben ist. Der postmoderne Husserl nimmt diese Auffassung des objektiven *scibile* als Grundlage der eidetischen Reduktion und hat ein ähnliches Beispiel der universellen Gegebenheit der Weiße auf Lager.[[466]](#footnote-466) Der Verstand verbindet schließlich die sinnliche und die objektiv gegebene Spezieszu einem Ganzen. Das Ergebnis ist das zusammengesetzte Erkennen der universell gegebenen Spezies. Aber im Modus *per prius* ist dieses Erkennen objektiv und nicht empirisch. Siehe das vorige Kapitel hinsichtlich der Differenz des Erkennens im Modus„*confusum*‒*confuse*“ (Kap. 5.3.2). Das Traktat *De imagine* musste in der Frage des Erkennens keine Revolution vollführen. Die Belichtung des Intellektes von hinten war in den vorausgegangenen zwei Traktaten gegeben (*De cognoscibilitate Dei, De vestigio*). Die Objektivität offenbart sich primär im Modus der Belichtung von hinten; aber die objektive und aktuelle Spezies wird im Modus des ersten Averroismus dank dem rezeptiven Charakter des Intellektes erkannt. Die trinitäre Determinierung des Seienden ist im Modus *per prius* gegeben, und wir erkennen sie im Modus *per posterius* durch die aristotelische Abstraktion, welche auf dem Niveau der empirisch erkannten ersten Substanzen beginnt. Aber der moderne Illuminat des Typs Scotus, Descartes und Husserl weiß, dass die objektiv ausgestrahlte Rationalität für die auserkorenen Denker in der Welt direkt einsehbar ist. Der Rest der weniger erleuchteten Menschheit verwendet lediglich Grossetestes *intellectus debilis* (OBJ II, Kap. 3.1.2). Folglich akzeptieren diese Menschen mit einem „debilen“ Intellekt freiwillig die objektiv notwendigen Schlussfolgerungen der modernen Erleuchteten. Ihre „fröhliche Wissenschaft“ wird von objektiv nicht existierenden Furien gelenkt. Alles in allem ist dies eine Tragikomödie der Objektivität, die wieder ein Theater des antiken Gnostizismus veranstalet. Heute erhalten wir diese objektive Lehre im Modus von Hegels geschichtlicher Notwendigkeit, in der das *vestigium* des absoluten Geistes von neuen Illuminaten bereitgestellt wird. Ihre objektive *religio* bildet das letzte Bindeglied mit der Rationalität des nun toten modernen Gottes. Es ist daher kein Wunder, dass die frenetische Aktivität der zeitgenössischen *intelligentia spiritualis* das globale *imago* dieses Simulakrums durch akademische Ideologien, Medienlügen und finanzielle Manipulationen am Leben erhält. Die akademische und kulturelle Hegemonie der ersten objektiven Illuminaten wie Olivi und Scotus hat sich in die instrumentelle Rationalität der heutigen nihilistischen Epoche verwandelt.

### 5.4.4 Tod des modernen Gottes und Schicksal der Postmoderne

Scotus führte die kulturelle und akademische Hegemonie der Moderne ein, indem er eine mystische Sicht der objektiven Rationalität schuf, die außerhalb der realen Welt gegeben war und als eine Art Metaphysik akzeptiert wurde. Jedes Niveau der Objektivität hat seine eigene Konstitution und auch seinen eigene Art und Weise des Erkennens von Gott oder vom Menschen. Das objektive Seiende entstand dank der Intentionalität des göttlichen Intellektes (*relatio determinans*), welcher einen essenziellen Inhalt produziert (*ratio entis*), welcher lediglich durch objektiv gegebene Seiendheit als minimalem Konzept des Seienden determiniert wird (*ens deminutum*). Das Exemplar hat nur eine potenzielle und objektive *haecceitas* der Sache, im Unterschied zur göttlichen schöpferischen Idee. Die demiurgische Idee ist im realen schöpferischen Willen gegeben, welcher bereits die Aktualität der erschaffenen Sache produziert. Das objektive Seiende (*ens potentiale*) unterschiedet sich im Hinblick auf das schöpferische und effektive Seins Gottes, weil es auf dem Niveau des objektiv determinierten Seienden keine kausale Beziehung gibt (*relatio actualis*). Der Stein hat als erkennbare Substanz auf dem Niveau des reinen Seienden lediglich ein potenzielles Sein und existiert nicht als ein realer Stein. Dann gilt, dass das objektiv ratifizierte Seiende (*ens ratum*) nur im Hinblick auf die exemplarische Ursache „exsistiert“ und nicht im System der effektiven schöpferischen Kausalität gegeben sein kann. Ein Beispiel kann nach Scotus die Statue Cäsars sein, welche ihn auch außerhalb seiner realen Existenz repräsentiert, d. h. auch nach seiner Ermordung. Niemand sagt, dass es sich dabei um das verkleinerte Seins Cäsars handelt. Daher stellt das scotistische *esse diminutum* eine andere Art der Repräsentation der Sache in Gottes Denken dar, welche einen rein objektiven Charakter besitzt. Das minimale objektive Seiende wird formal lediglich im Modus *secundum quid simpliciter* genommen.[[467]](#footnote-467) In dieser Bestimmung ist der Kern der Objektivität gegeben, weil diese Seiende ein reines Objekt und ein reiner des göttlichen Intellektes ist. Durch logischen Ausschluss des Dritten wird dieses minimale Seiende lediglich von der Nichtigkeit getrennt und so in ausreichender Weise von einem anderen Seienden differenziert. Aber die als Substanz definierte minimale Seiendheit stellte sicher, dass Scotus eine im Rahmen der mathematischen Abstraktion und der euklidischen Geometrie gegebene Analogie ablehnte. Die metaphysische Prädikation *ad unum* wird strikt kategorial genommen, aber nicht Modus von Aristoteles‘ Kategorien, weil Avicennas Essenz als Grundlage der Prädikation dient (Kap. 5.3.1). Scotus prädiziert die Objektivität im Modus *per prius* bei Gott und *per posterius* in der Schöpfung.

Die Herausführung der Objektivität von Gott in die Schöpfung, wie sie von den folgenden Traktaten *De vestigio* und *De imagine* aufgefasst werden. Die Spur (*vestigium*) göttlichen Intellekts in der Schöpfung wird von den ewigen objektiv gegebenen göttlichen Wahrheiten gezeigt, welche im Modus des objektiv deduzierten *ens ratum* in die Welt hinausstrahlen. Der natürliche menschliche Verstand betrachtet die Spur der göttlichen objektiven Rationalität durch Aufbau der neuen Metaphysik. Was der göttliche unendliche Intellekt durch die deduktive Form des Urteils (*vestigium*) produziert, das nimmt der endliche Intellekt im gleichen Typ der Deduktion an (*imago*). Unser Denken erkennt die göttliche Rationalität im formal gleichen Modus der unendlich und endlich gegebenen objektiven und metaphysischen Notwendigkeit. Die Rationalität des wissenschaftlichen Urteils stellt die objektive Übereinstimmung zwischen dem göttlichen und der menschlichen Rationalität sicher, welche durch den unterschiedlichen Habitus des unendlichen und endlichen Denkens abgetrennt ist. Die Produktion der Objektivität im Modus der formalen Kausalität (*quo est*) schaffte die Welt der Seienden der dritten Art ab und begründete dabei eine positive Definition des Seienden im Modus „*quod est*“. Avicennas „*humanitas tantum*“ erhielt in Scotus‘ Szenarium die finale und formale Kausalität und die nötige minimale Seiendheit. Scotus verarbeitete Bonaventuras beide Regeln (*regula agentis in/creati*) in den Modus der aristotelischen Kategorien. Die neue Form der zweifachen Deduktion (Bonaventuras *resolutio semi/plena*) bildete einen einheitlichen und strikt deduktiven Bau der Metaphysik. Diese Form der Rationalität wirkt durch die Wirkungsgeschichte der modifizierten Versionen der Objektivität bis heute. Die Ableitung der Objektivität aus dem nicht existierenden Gott der *Modernorum* ist logisch einwandfrei und völlig paranoid. Für die Verfechter des ersten Averroismus war ein ähnlicher Beginn der Metaphysik ein Beweis für den wahnsinnigen Geisteszustand in der Schule der *sophistae Latini*. Scotus ist der erste Hegelianer, weil er durch die Einsicht in die Natur des göttlichen Denkens die erste objektive Version der absoluten Logik hervorgebracht hat. Unter der Führung der objektivistischen Furien starb die Vision der Oxforder Illuminaten als Grosseteste (*immutabilitas praesentialis in mente et scientia divina*; OBJ II, Kap. 3.1.2) in einer neuen Form des *dativus incommodi* aus. Die in der Schöpfung gegebene Notwendigkeit als rationale Schlussfolgerung im Modus der göttlichen *rectitudo* wurde im Geist der illuminati gemäß Avicennas *certitudo* gewiss. Nach einer logisch einwandfreien Deduktion „sieht“ der Illuminatus die Objektivität auch in der Schöpfung. Nach dieser mythologischen Verbindung zweier Arten von Gewissheit mittels der reinen essentialistischen Deduktion ist die Odyssee von *Oxfordian Fallacy* abgeschlossen. Scotus ist der erste moderne Scholastiker, weil er einen objektiven Gott als unzweifelhafte rationale Grundlage der neuen Metaphysik erschuf. Scotus‘ objektive Form der theoretischen Kontemplation des modernen Gottes (siehe Platons und Aristoteles‘ *scholé*) begründete die objektive Rationalität und konstituierten den zweiten Anfang der Metaphysik im lateinischen Westen. Gott wurde zu einem modernen Scholastiker, und der moderne Scholastiker erkannte ihn zweifellos.

Die Hermeneutik muss die endgültige Antwort auf die folgende Frage finden: Wie wird das objektive Wesen zu einem universellen mathematischen Maß für alles Existierende (*dativus mensurae*)? Die neue Metaphysik integriert die Funktion der unendlichen göttlichen Rationalität (*vestigium*) in die endliche Welt, die durch die Entstehung und den Niedergang des Seins (*imago*) begrenzt ist. Der Metaphysiker schreitet deduktiv von der Schöpfung zum objektiven Gott und umgekehrt fort. Die objektive Metaphysik bringt eine Art tertium ens hervor, das eine objektive imago der göttlichen Rationalität darstellt (vestigium). Das moderne Subjekt übernimmt die göttliche Regel, um sie in eine objektive Tatsache zu verwandeln, die der Regel entspricht (*concretum*). Der Metaphysiker kennt die formale Rationalität der göttlichen Regel zu jedem Zeitpunkt; er führt durch diese Rationalität die Ableitung der objektiv und kontingent gegebenen Tatsachen in der Schöpfung durch. Der Metaphysiker schreitet deduktiv von der Schöpfung zum objektiven Gott und umgekehrt fort. Dementsprechend führt er eine mathematische Derivation von der göttlichen Rationalität im Punkt X durch. Der Metaphysiker kennt die formale Rationalität der göttlichen Regel zu jedem Zeitpunkt und führt durch sie die Ableitung der objektiv und kontingent gegebenen Tatsachen in der Schöpfung durch. Die metaphysische Derivation, die durch die innovative Form der neuplatonischen Katabasis gegeben ist, ist vom modernen Gott auf den modernen Menschen gerichtet (*vestigum→imago*). Sie wird durch eine objektive Integration ergänzt, die vom modernen Menschen zum modernen Gott reicht (*imago→vestigium*). Der Prozess der metaphysischen Derivation der Objektivität geht von Gott zum Menschen; der Prozess der metaphysischen Integration der Objektivität geht vom Menschen zu Gott. Das Konzept der mathematischen Funktion wird als *regula agentis increati* in Bezug auf Punkt X definiert. Der Metaphysiker führt eine mathematische Derivation der göttlichen Rationalität am Punkt X durch. Er kennt die formale Rationalität der göttlichen Regel zu jedem Zeitpunkt und leitet dann objektiv gegebene kontingente Tatsachen auf der Grundlage der formalen Rationalität der göttlichen Regel ab. Scotus′ Begriff „*conceptus simpliciter simplex*“ bildet die Tangente oder den Berührungspunkt zwischen dem unendlichen göttlichen *vestigium* und seiner endlichen objektiven *imago*. Diese metaphysische Tangente stellt eine neue Form der mythologischen Kopulation des Unendlichen und des Endlichen dar. Sie stellt ein rein metaphysisches (später mathematisches) Konzept dar, da sie eine formale Definition einer minimalen Seiendheit mit sich bringt. Dieser Typ der objektiven Rationalität begründet das neue Projekt der *metaphysica generalis*. Scotus führte die wichtige Innovation des porretanischen Systems ein, das die Matematik der Derivation und Integration begründete (OBJ II, Kap. 1.6). In Anlehnung an die Schule von *Nominales* wird die Infinitesimalrechnung nach Scotus in der Dialektik von „*infinitum–finitum*“ dargestellt. Eine richtig abgeleitete und integrierte *regula* bestimmt im porretanischen Modus „*semel–semper*“ jeden kontingenten Zustand einer bestimmten rationalen Hypostase, die dieses oder jenes objektive *scibile* ausmacht. Durch die Verbindung der metaphysischen Derivation und der Integration begründete Scotus die universelle Objektivität (*exemplar*, *vestigium*, *imago*). Dabei wurde die Unterscheidung beider Auffassungen der durch den Modus der Unendlichkeit und Endlichkeit gegebenen Objektivität beibehalten. Die Infinitesimalobjektivität begründete eine neue *mathesis universalis* zuerst in der Metaphysik und nach dem Tod des modernen Gottes nur noch in der Mathematik. Die Begründung der Integral- und Differenzialzahl durch die neue Form der ontotheologischen Objektivität bereichert die Existenziale des objektiven Dativs um ein weiteres Glied in der Reihe der epochalen Bestimmungen (*dativus mensurae*). Die Entstehung der unitären Wissenschaft zeigt, wie die lediglich im Denken gegebene objektive Essenz zum universellen Maß alles Seienden wurde. Durch diesen Schritt erfüllte sich das Schicksal des zweiten Averroismus. Die augustinische und avicennianische Erleuchtungstheorie wurde in der Mathematik, die zu einer Art Metaphysik wurde, völlig nutzlos. Scotus‘ Infinitesimallehre in der Metaphysik lehnte die nominale Definition des Seienden ab, weil sie keine bloße Logik, sondern die erste Wissenschaft über das Seiende sein wollte. Das objektive *ens* wurde im Rahmen des im Hinblick auf das reine Sein des Seienden als solches gegebenen natürlichen Erkennens aufgefasst. Die Ontotheologie wurde bei Scotus zu einer rein rational begründeten kritischen und minimalistischen Spekulation. Scotus legitimierte den Gott der Moderne metaphysisch in dessen objektiv schöpferischer Rolle, indem er ihn in die erste Form der *metaphysica generalis* integrierte. Der in Gestalt eines Simulakrums gegebene moderne Gott ist objektiv von seiner eigenen Rationalität getrennt. Dieser Götze der Moderne starb notwendigerweise an der intellektuellen Atrophie auf Grund der exemplarisch untätigen Essenz (*deus otiosus*). Der spätere Deismus vernichtete diese moderne Simulakrum, indem er Scotus‘ metaphysische Deifizierung in einen postmodernen mathematischen und physikalischen Deismus umwandelte. Der Tod des Gottes der *Modernorum* und die Deifikation der Wissenschaft als dessen letztes, aber grundsätzlich notwendiges rationales Relikt wurden zum Grund des postmodernen Denkens. Die objektive Wissenschaft wird in den akademischen Institutionen des Westens nach dem Tod des modernen Gottes als absolut wertvolles, von der mystischen Wolke des *cloud computing* verhülltes Reliquiar aufbewahrt.

Kehren wir zum Schlüsselmoment der objektiven Deduktion zurück, wenn Gott die permanente mentale Kontrolle über die Rationalität behält, die in der zweiten Etage der objektiv gedachten Schöpfung (*vestigium*) gegeben ist. In diesem kritischen Moment in Scotus objektiver Mythologie verließ die göttliche Rationalität den Bereich des göttlichen Exemplarität und beginnt in der Welt in einer teilweise verfremdeten Form zu wirken. Gott als die frühere *causa prima* ist nun in eine sekundäre Rationalität verwandelt worden. Die Hermeneutik analysierte diese Entfremdung des modernen Gottes gemäß Olivis Begriff eines innerlich freien Willens, der kapitalistisch in der Welt tätig ist (*alio et alio modo se habens*, Kap. 5.1.2). Scotus begründete eine neue Form des *dativus incommodi* in Bezug auf die Transformation des modernen Gottes. Nach dem Weggang des voluntaristischen und kapitalistischen göttlichen Demiurgen, der durch Scotus′ Deduktion geschaffen wurde, blieb nur eine objektiv gegebene Rationalität in der Welt übrig. Der Imperativ der ethischen Regulierung war zuvor in der Form der biblischen Ontotheologie gegeben. Sie bildete metaphysische Grundlage im Modus des *dativus ethicus*. Zu den paradiesischen Zeiten der ersten *Modernorum* ging der anthropomorphe Gott bei einem frischen Lüftchen im Garten des von den Illuminaten in Oxford bewirtschafteten objektiven Wissens spazieren. Dieses besuchte noch der mystische Rabe des Elias. Der objektive Baum des Wissens und der einen Wahrheit wurde amtlich im akademischen Paradies der Moderne durch die Pariser und Oxforder Verurteilung des Jahres 1277 gepflanzt. Scotus vertrieb die modernen Avicennisten mit dem Schwert der sophistizierten aristotelischen Metaphysik aus dem Paradies der göttlichen Intimität und Subjektivität gleich nach der Primärsünde der Emanation und der Komitation. Die avicennischen Cartesianer versuchten vergeblich, durch die angeborene Idee Gottes in uns dorthin zurückzukehren. In neuer Metaphysik der Schöpfung ist dieser Imperativ aus dem entstehenden Kapitalismus der Moderne verschwunden, weil er durch eine unpersönliche Rationalität ersetzt wurde. Der erste kapitalistische Demiurg funktioniert nicht mehr als „*causa remota*“, um die Logik der Dinge gemäß der „*regula agentis increati*“ zu begründen. Die Mythologie der Moderne verabscheut den „*horror vacui*“ zutiefst; außerdem war dieser Schrecken der Leere, der nach dem Tod des ersten Kapitalisten entstand, sehr leicht zu beseitigen. Nach Umgestaltung Gottes in ein neutrales rationales Medium wurde die Eroberung der Welt zu einem Kreuzzug des autoritär und ideologisch angelegten Kapitalismus. Ermutigt durch Bonaventura machten sich die mystischen Kreuzfahrer und die gelehrte *intelligentia spiritualis* der Oxforder und Pariser Illuminaten auf den Kreuzzug, der durch die *via Modernorum* gegeben war. Der Kreuzzug der *Modernorum* begründete einen neuen *dativus ethicus*, der durch die imperiale Eroberung der Welt gegeben war. Es ist gut zu wissen, dass China, das von einer ganz anderen Form des *dativus ethicus* geleitet wurde, zur gleichen Zeit in sich zusammenfiel und die Epoche der kommerziellen überseeischen Expeditionen zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert beendete.

Durch die Einführung des objektiv gegebenen Seienden in das System der ersten kompletten Metaphysik der *Modernorum* entstand die Grundlage der späteren *metaphysica generalis* (F. Suárez). Sie wurde zum ersten Wissenschaft über das Seiende und die Theologie als eine rational aufgefasste Wissenschaft über Gott wurde der *metaphysica generalis* untergeordnet. Die letzte Wende in der Auffassung der Metaphysik kam nach dem Jahre 1600, wenn die Ontologie von Christian Wolff und Immanuel Kant die Postmoderne gegründete. Der Tod des scotistichen Gottes begann, als die postmoderne Metaphysik und Mathematik die Kontrollfunktion auf der zweiten Ebene der Objektivität übernahmen, die der moderne Gott zuvor selbstreflexiv ausgeübt hatte. Die postmoderne Metaphysik nahm also Simplikius' translatio der Objektivität (μεταδίδωσι; OBJ I, Kap. 1.3.1) in der neuen Form der *translatio entis* auf. Autonome Deduktion der Objektivität mittels des menschlichen Subjekts startete die Evolution der Postmoderne. Er wurde zum einzigen Produzenten der Objektivität. Die Sphäre des endlichen rationalen Wissens wurde von der Sphäre der unendlichen göttlichen Essenz und des exemplarischen Intellekts getrennt. Diese Trennung zwischen den beiden Formen der Objektivität hat in der westlichen Metaphysik den Tod des modernen Gottes verursacht. Seine faktische Unfähigkeit, die Welt zu verwalten, setzte den Prozess der Säkularisierung in Gang. Sie wurde durch das Schlagwort „*etsi deus non daretur*“ (Kap. 5.4.2) zum Grundzeichen der Moderne. In der Epoche der deistischen Postmoderne war es nicht mehr sicher, ob der sterbende Gott der Moderne diese absolut wichtige Übersetzung des objektiven Sinns von der intimen göttlichen Exemplarität in die äußere Welt (*translatio studiorum*) bewältigen konnte. Die Epoche der Aufklärung verstand richtig, dass der sterbende Gott die Hilfe braucht. Die Übertragung der Objektivität bildete die metaphysische Gründung der Moderne. Der Zusammenbruch dieses Prozesses hätte den Postmodernismus seines intellektuellen Kapitals beraubt. Gott von Scotus mag gestorben sein, aber nicht die Grundlage der Objektivität, die dieser Demiurg in seinem Denken fleißig hergestellt hat. Deshalb verkündet Arendt, René Char zitierend, die Moderne sei die erste Epoche ohne das Testament von den vorherigen Zeitaltern (Kap. 4.4.3). Die letzte Runde der göttlichen Komödie begann mit einem neuen Akt der Übertragung des Sinns des Seins von dem sterbenden Gott auf seinen nihilistischen Nachfolger. Die Musen inszenierten nach dem Ableben der objektiv nicht existierenden Furien die ewige Form der säkular-objektiven *religio*, die uns an den verlorenen Beginn von Scotus′ Metaphysik immer bindet. Nietzsche konstatierte den Tod Gottes, doch er wurde von Leibniz‘ Metaphysik und Newtons Deismus bewirkt. Leibniz und Newton erschaffen eine moderne Mathematik und eine kosmologische Physik auf der Grundlage von Scotus‘ homogener objektiver Rationalität. Die neue „*communicatio idiomatum*“ mit dem bereits toten Gott der Moderne wird mittels der objektiven akademischen Nekromantie betrieben. Leibniz schuf die erste für diese wissenschaftliche Tätigkeit nötige Kristallkugel. Er mathematisierte im Geiste der Theodizee Scotus‘ Bereich der ewigen Wahrheiten (*c’est la région des vérités éternelles*), welche er an die Stelle der realen Materie setzte (*qu’il faut mettre à la place de la matière*). Hier suchte er die Quelle der Dinge (*la source des choses*, Kap. 5.2.3). Leibniz überführte Scotus‘ oben angeführte Konstruktion der objektiven Korrelation und Notwendigkeit in die Mathematik und macht aus der göttlichen Rationalität ein absolutes schöpferisches Kalkül. Nach Theodizee, Gott von Leibniz muss sich noch zumindest mit der Mathematik beschäftigen, damit die Welt in einem vernünftigen Maß von Gut und Böse existieren kann (Kap. 5.2.3). Der objektiv rehabilitierte Gott hörte in Leibniz‘ Philosophie hörte auf, metaphysisch zu denken und begann nur animalisch im Geiste der verbesserten *vis aestimativa*, welche als instrumentelle Vernunft gegeben ist. Zu Kants Zeiten hörte der moderne Gott sogar auf, im Modus *per se* gut und religiös zu sein, weil diese wesentlichen göttlichen Eigenschaften unter die Kontrolle des natürlichen Verstandes kamen (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794). Kant verwandelte Leibniz‘ absoluten Kalkulator in eine deistisch untätige Substanz, welche die Erhaltung der Grundformen der Religion und der Moral zur Aufgabe bekam. Aber deren Grenzen bestimmt a priori nur der menschliche Verstand, so dass für den postmodernen Gott keine vernünftige Arbeit blieb.

Kant spielte eine widersprüchliche Rolle bei der Entstehung der Postmoderne. Seine Konzeption der Moral begrub den modernen Gott. Aber seine Deduktion der Objektivität folgte Scotus und brachte eine objektive Version des ersten Averroismus hervor. Kant löste aufs Neue das Dilemma der *Zweiten Analytik* über die Verbindung beider Arten des Erkennens (*Anal. Post*. 84a11‒14; 87b28‒31). Das objektive wissenschaftliche Denken kann nicht ohne die kausale Beziehung zum realen Ding existieren. Die astronomische Sonnenfinsternis existiert deswegen im realen Modus *per prius,* weil wirkliche Planeten existieren, welche kausal aufeinander wirken. Keine Mathematik kann diese Erscheinung ersetzen. Kant als Astronom wusste gut, dass man die Determinierung des Intellektes im zentralen Teil des Erkennens nach der Realität lassen muss. Deshalb haben auch objektive Empiriker wie Hume gegenüber dem Mathematiker Leibniz ein Stück Recht. Die Belichtung des Seienden verläuft bei Kant daher von vorne aus Richtung der real gegebenen Kausalität in den Dingen, welche wir zuerst und grundsätzlich sinnlich erkennen. Das direkte Erkennen verteidigt auf sinnlichem Niveau das Prinzip „*ex* *inmediatis*“wie im ersten Averroismus. Einzig die kausale Wirkung auf dem Niveau der ersten Substanzen sind die adäquat wahrgenommenen Sinne. Kant erschuf ein neues *medium* für das erkennende wissenschaftliche Urteil, in welchem das Mittelglied des Urteils aus Richtung der hyparchisch gegebenen ersten Substanz determiniert wird. Die ersten Substanzen und deren kausale Wirkung sind real gegeben. Das erste Erkennen muss individuell und empirisch sein; sonst ist die Übereinstimmung von Verstand und Ding gegeben (*Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen*).[[468]](#footnote-468) Kant kehrte jedoch zu einem auf *Oxfordian Fallacy* basierenden Avicennismus zurück, als er den Begriff der Kausalität schmiedete. Diese ist durch ein apriorisches Zeitschema gegeben, das einen universellen und objektiven Charakter besitzt. Die reale Kausalität durchläuft eine universale *per prius* gegebene Struktur, die nach Scotus als objektive Deduktion etabliert ist. Dies bedeutet, dass die Kausalität einen hypostatischen und essentiellen Charakter *a priori* bekam, sonst könnte sie nicht objektiv sein. Dieses hypostasierte Zeitungsschema wird im empirischen Modus *per posterius* durch die Sinne und das Bewusstsein erkannt, welche die Kausalität der realen Welt wahrnehmen. Die Dinge wirken lediglich real und *simpliciter* aufeinander; aber im menschlichen Denken wird diese individuelle und sinnlich erkannte Wirkung der ersten Substanzen durch das *a priori* gegebene zeitliche Schema universalisiert. Dadurch ist eine objektive Form der Übereinstimmung zwischen der realen Kausalität und dem universellen Konzept der Kausalität gegeben. Das universelle Zeitschema ist im Modus *per prius* als apriorische Bedingung der universellen Kausalität ganz in Rufus‘ Stil gegeben (*medium et causa idem*; OBJ II, Kap. 3.3.1). Dieses hypostasierte zeitliche Schema wird im Modus *per posterius* durch die Sinne determiniert, welche die Kausalität der realen Welt wahrnehmen. Das Zeitschema, welches das universelle Konzept der Kausalität begründet, existiert im Subjekt als angeborener Habitus in Form der *potentia substantialis*. Der postmoderne Kant definiert dieses Schema als porretanische Hypostase. Die kausale Wirkung findet Ausdruck mit Hilfe von Aristoteles‘ Zeitschema für die physikalische Bewegung der Körper im Modus „vorher–nachher“ (*ihre Verbindung in der Zeit überhaupt*).[[469]](#footnote-469) Die Zeit bekam einen objektiv hypostasierten Charakter (*die Zeit selbst*). Dieses formale Schema der zeitlichen Abfolge ist dauerhaft und universell im menschlichen Denken gegeben (*durch a priori verknüpfende Begriffe*). Dadurch wird die Auffassung der in Aristoteles‘ *Physik* aufgehoben, wo die Zeit in der Seele nur sekundär entsteht, und das durch das abstrakte Erkennen der real beweglichen Körper (OBJ I, Kap. 1.3.3). Die objektive Form von Scotus‘ Übereinstimmung wird im Konzept der *Analogien der Erfahrung* ausgedrückt (KdRV, B 218‒64). Kants zeitliches Schema, welches im Rahmen der *Analogien der Erfahrung* dargeboten wird, bildet eine Substanz der dritten Art. Kant nimmt die transzendentale Aperzeption nach Descartes und lässt die ersten Prinzipien des Erkennens als porretanische Hypostasen in der Seele. Die Anwesenheit der reinen sinnlichen Formen (Zeit, Raum) und der reinen Kategorien im Rahmen des Verstandeserzeugt einen immanenten Habitus des Denkens *a priori*. Der postmoderne Kant behauptet ebenso wie Scotus, dass die apriorische Sphäre des Erkennens und der Rationalität durch eine reine transzendentale Deduktion gegeben sei. Damit wurde eine zweite Ebene der apriorischen Objektivität geschaffen, die durch Deduktion bestimmt wird. Diese wird in Form des hypostasierten *intellectus adeptus* Avicennas als eine dritte Art definiert. Der Illuminat Kant muss am Ende ebenso wie Scotus das apriorische essenzielle Schema der Kausalität direkt sehen, da er es sonst nicht objektiv beschreiben und begründen könnte. Kants Form von *Oxfordian Fallacy* wird im den direkten Einblick der objektiven Identität der eidetischen Essenzen beschreibenden Zitat dargelegt (*wenn es nicht vor Augen hätte*).[[470]](#footnote-470) Scotus und Arnauld folgend, Kant „beobachtet“ die Dinge objektiv als Seiende der dritten Art, welche real nicht existieren. Die Auffassung des Verstandes ist mithilfe des avicennischen hypostasierten Intellektes durch die Kategorien „des reinen Verstandes“ gegeben, welcher „ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen“ bildet (KdRV, A 119). Dem entspricht in der Moderne Rufus‘ Konzept der„*potentia substantialis*“ (OBJ II, Kap. 3.3.1). Das hätten die Schule des ersten Averroismus und auch Ockham grundsätzlich abgelehnt, weil die Seele eine reine *tabula rasa* ist. Wenn die Seele keine reine Potenz wäre, könnte sie die Welt nicht universell erkennen. Kant erschuf eine neue Form des objektiven Habitus und führte die hypostasierte Rationalität der apriorischen Formen direkt ins Subjekt ein. Diese Auffassung der Hypostasen in der Seele kritisierte um das Jahr 1235 der erste Averroismus, als diese porretanischen Hypostasen von Grosseteste und Rufus ins wissenschaftliche Urteil eingeführt wurde. Der Philosoph aus Königsberg vollendete die Revolution, welche vom Begründer der Objektivität eröffnet worden war, und hob die letzte metaphysische Kompetenz des Gottes der *Modernorum* auf. Das erleuchtete Subjekt garantiert durch seinen objektiven Habitus die Objektivität der Schöpfung. Der Mensch erhält bei Kant die epochale Aufgabe, den Sinn des Seins einzig und allein aus sich selbst heraus zu produzieren (*er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen*; OBJ II, Kap. 3.5). Die Gründungsrolle der ersten Substanz im klassischen Modus von *dativus possessivus* wurde durch ein epochales neues Subjekt ersetzt. Seine neue Rolle in Form des *dativus auctoris* schuf einen neuen Demiurgen der rationalen Formen. Kant legte die Grundlagen in Form der apriorischen Formen der Rationalität im menschlichen Subjekt.

Der von seinem Denken getrennte moderne Gott musste notwendigerweise sterben, weil er von intellektueller Atrophie betroffen war. Der sterbende *deus otiosus* der von Scotus eröffneten Moderne gelangte zu Beginn des 19. Jahrhunderts in die Phase des klinischen Todes, welcher durch Nietzsches Nihilismus seine Vollendung fand. Dieser radikal wahrhaftige Denker konstatierte nur objektiv im Modus der Wahrheit als Olivis Wille zur Macht, dass dieser Produkt der Moderne niemals real existiert hatte, so dass auch nicht wirklich sterben konnte. Der menschliche Wille zur Macht erschuf den Gott der Moderne, und der gleiche Wille zur Macht hob dieses unnötige Simulakrum später wieder auf. Der Gott der *Modernorum* niemals wirklich existierte ebenso wie das demiurgische menchliche Subjekt niemals wirklich existierte. Er schuf diesen Gründungsgolem des Kapitalismus durch die mythologische Prädikation „*in artificialibus*“. Die neue göttliche Komödie begann nach der Ausstellung der Sterbeurkunde des modernen Gottes. Nietzsche erklärt den müßigen Gott der *Modernorum* mit atrophiertem Denken und Religiosität für tot, weil er an der Metaphysik der scholastischen und metaphysischen Schwächlinge und Träumer erstickt ist.[[471]](#footnote-471) Die Ära der postmodernen Kreuzzüge begann mit dem spanischen katholischen, d. h. allgemeinen Hunger nach Gold und fand ihre Vollendung in der sophistizierten kapitalistischen Version von Kiplings Last des weißen Mannes (Kap. 5.5). Der weiße Mann des Westens setzte sich auf dem verwaisten Thron des modernen Gottes und begann einen neuen Kreuzzug des imperialistischen Kapitalismus. Gott verwaltete nur die theologische Erlösung, um welche sich die Postmoderne sich nicht allzu sehr kümmerte. Der Nihilist des letzten Zeitalters (*novissimum*) erlöst sich mit der Kraft des objektiven Wissens. Anstelle Gottes trägt nun die Erlösungslast der von Rudyard Kipling gefeierte europäische und amerikanische weiße Mann. Der moderne Gott starb am Ende der Moderne auf der Müllhalde der Geschichte, weit weg von den objektiv siegreichen Zentren der instrumentellen Rationalität. Diese frenetische Rationalität löste den Ersten Weltkrieg aus. Die Postmoderne überführte die göttliche Rationalität in das imperialistische Stadium des Kapitalismus, was Lenin im Werk *Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus* exakt konstatiert (1916). Der Tod des postmodernen Gottes wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts nur von wenigen bemerkt, weil dessen Nachfolger viel zu tun hatte. Der metaphysische Nihilismus der imperialen Illuminaten vollzog eine Teilung der Weltkugel und bereitete durch die Zähmung der ungehorsamen Materie aller Art fleißig den ersten und den zweiten Weltkrieg vor. Im vollendeten Nihilismus der Metaphysik wurde der anthropomorphe Gott der *Modernorum* zu einem unnötigen Ballast des postmodernen Verstandes. Die bereits voll säkular gegebene nihilistische Rationalität des Kapitalismus wird vom Imperativ von Rufus‘ Wahrheit als Assimilierung gelenkt. Die Hermeneutik konstatiert, dass die Grundursache des Todes dieses Simulakrums in der Postmoderne in einem Mangel an jedweder vernünftigen Tätigkeit bestand. Der objektiv von seiner Rationalität und seinem demiurgischen Willen getrennte moderne Gott endete mit der fatalen Notwendigkeit auf dem Friedhof der modernen *scibilia*. Nach dem Tod des modernen Gottes verselbstständigte sich auch Scotus‘ rationales Reich. Die Mathematik erschuf eine neue Sphäre des rein menschlichen „*esse intelligibile*“und behauptete sich somit als neue Form der säkularen Religion. Die Welt ist zu einem Raum neutraler Rationalität geworden, der durch den Selbsterhaltungstrieb (*conatus*) der nun herrschenden instrumentellen Rationalität in eine nihilistische Form gebracht wurde. Die Banksters verrichten das göttliche Werk der objektiven Rationalität, und die nihilistische Technowissenschaft erobert die Welt für ein Promille der erwählten Illuminaten, welche die übernationalen Korporationen durch die künstliche Intelligenz lenken. Der imperiale und vollständig kapitalistische Habitus der westlichen Illuminaten folgt der modernen Art von Notwendigkeit, die auf dem Kommen des Antichristen basiert und das Inferno der instrumentellen Rationalität schafft. Sie wird vom Selbsterhaltungstrieb eines Prozentes der globalen Elite verwaltet, die den 99 Prozent der sogenannten „menschlichen Ressourcen“ versklaven will. Die so etablierte Rationalität der Selbsterhaltung hat die totale Mobilmachung begründet, die von den neuen und fast paranoiden globalen Demiurgen betrieben wird. Dieser Tatsache entspricht die neu gebildete Bezeichnung der gegenwärtigen nihilistischen Epoche, welche objektiv wahr mit dem Terminus „Anthropozän““ bezeichnet wird.

## 5.4 Don Quijote des ersten Averroismus (William Ockham)

Das Begräbnis des zweiten Averroismus richtete Duns Scotus gleich in der darauf folgenden Dekade nach Gandavus aus. Scotus gestaltete das ontotheologische Schema gemäß dem neuplatonischen Simplikios in eine objektiv aufgefasste kategoriale Prädikation nach Aristoteles um. Der zweite Averroismus bekam eine definitive Gestalt, welche sein Ende herbeiführen sollte. Gott wird nicht objektiv-emanativ durch seine Intentionalität und seinen Willen in die Welt inkarniert, wie es bei Gandavus der Fall ist. Scotus‘ Gott wohnt objektiv in der Welt mittels der neutralen Rationalität, welche wir wissenschaftlich erkennen (*imago*). Diese univoke, notwendige und deduktiv begründete Beziehung der unendlichen und endlichen Rationalität entstaubte Bonaventuras Formal der „*regula agentis in/creati*“ und begründete die objektive Form des metaphysischen *share-holding.* Die modernen Illuminaten, die über *via Modernorum* aufmarschierten, wurden zu Teilhabern des göttlichen und völlig rationalen Unternehmens, das ständig die Notwendigkeit auf der Grundlage der objektiven Rationalität produziert. Nach dem Tod des göttlichen Begründers privatisierte das postmoderne Subjekt dieses ertragreiche Werk komplett, indem er zuerst die Minoritätsaktionäre auszahlte. Die gänzlich unnötigen Repräsentanten der ersten Averroismus wurden in die Lethe geschickt. Das frühere Konzept von „Mensch–Leiche“ wurde zu einer „menschlichen Ressource“, die gemäß der neuen Version des *Hohelieds* (Kap. 4.1.2) durcharbeitet werden muss. Dieses *opus magnum* des Kapitalismus begann mit der mythologischen Kopulation der beiden oben erwähnten irrationalen Kräfte der Gier (*appetitus*), um die ursprüngliche mythische Kosmogonie des Kapitalismus zu gestalten. Die Behandlung aller Arten von „*inoboedientia materiae*“ lief über den Begriff „*informatio*“, den Rufus in das moderne Denken einführte (OBJ II, Kap. 3.3.2). Scotus endete definitiv mit der Schule des zweiten Averroismus, indem er die aristotelische Kausalität und die Substanz in avicennische Metaphysik einsetzte. Durch die Einführung der Essenz in die Struktur der kategorialen Prädikation kommt es zum sicheren und deduktiv gegebenen erkennen der göttlichen Eigenschaften und der Kausalität der Welt. Durch die in die Welt ausgestrahlte exemplarische göttliche Rationalität findet das menschliche Denken eine objektive und notwendige Regel für das eigene Denken und Handeln. Dank der neuen Form der objektiven Deduktion muss das erleuchtete Denken nicht den kontingenten Weg des Erkennens von der realen ersten Substanz gehen. Scotus vollzieht die Deduktion der schöpferischen Kausalität nur aus der logischen Art und Weise des göttlichen Denkens und konzipiert die objektiv und minimal gegebene Seiendheit *ex nihilo*. Im neuen Schema des Avicennismus entfiel das Konzept der Illumination, welches als *causa remota* für das Erkennen der modernen Illuminaten diente. Das Exemplar wurde zum Bestandteil der göttlichen Essenz. Sein in der Form des deduktiven Schlusses der diffusen göttlichen Rationalität gegebenes objektives Simulakrum bekam eine objektive Form des Seins (*aliquitas*), welche auf endliche Weise in der Schöpfung (*imago*) repräsentiert wird. Diese objektivierte göttliche Rationalität erkennt der moderne *homo viator* mit voller Sicherheit durch die objektive Erkenntnis, welche auch durch die reale Substanz erkennbar ist.

Die Hermeneutik folgte der Art und Weise, wie die erste Substanz allmählich einen negativen Charakter in Bezug auf den aufgeklärten Intellekt der modernen Augustiner und Avicennisten angenommen hat. Die Interpretation der *Zweiten Analytik*, die Grosseteste 1230 in Oxford vorstellte, leitete die Verfinsterung der ersten Substanz ein. Die Missachtung des Grundsatzes „*ex inmediatis*“, der sich auf reale Substanzen bezog, fand ihre endgültige Bestätigung in der ersten Version der Oxfordian Fallacy, die um das Jahr 1250 entstanden ist. Ein entscheidender Meilenstein des Antritts der Moderne war das Jahr 1256, als die akademischen Mendikanten die erste Schlacht gegen die säkularen Pariser Magister gewannen und an der Pariser Universität einen eigenen Lehrstuhl bekamen. Das Aufkommen der Objektivität war mit der Entstehung der modernen Theologie verbunden, die von Bonaventura begründet wurde. Die modernistische Theologie wurde zur Ontotheologie, welche auf mythologische Art und Weise verschlang die Welt, Gott und den Menschen im Assimilierungsmodus der als Rufus‘ *coaequatio* gegebenen Wahrheit. Moderner Gott wurde zur absoluten Grundlage und dem Träger (*subiectum*) der neuen Ontotheologie. Der moderne Gott wurde zum Hauptgötzen und Simulakrum (εἰδώλων) eines interessanten westlichen Stammes der Illuminaten, die Albert „*doctores Latini*“ nannte. Der moderne Gott wurde durch den von den Anthropologen beschriebenen Cargo-Kult, der diesmal den modernisierten Avicennismus betraf, zum absoluten Grund und Träger (*subiectum*) einer neuen Ontotheologie. Der objektive Gott stellte dann mehrere Jahrhunderte lang das wichtigste akademische Idol des lateinischen Westens dar. Er wurde von modernen Gnostikern des Stammes der *intelligentia spiritualis* verehrt. Der akademische Stamm der Illuminaten begab sich daraufhin auf den Kriegspfad der Zeitgenossen (*via Modernorum*) und begann ab 1255, die Schule des ersten Averroismus zu bekämpfen. Der den gesamten Bau der christlichen Metaphysik tragende moderne Gott starb in der Postmoderne am Mangel jedweder vernünftigen Tätigkeit. Sein Tod war geschichtlich notwendig; der philosophische Illuminat Hegel als geehrter akademischer Träger des heiligen Grals legte es absolut überzeugend dar. Nach dem Tod des modernen Gottes halt der deutsche Idealismus für kurze Zeit noch ein Wenig vom absoluten Geistes, bevor Karl Marx die Bühne betrat. Die Moderne hat einen neuen kosmogonischen Mythos geschaffen, der ihre intellektuelle Reproduktion unter der Führung subjektiv gestalteten akademischen Furien sicherstellt. Das Überleben der Moderne wird durch eine objektive Mythologie gesichert, die alle möglichen Varianten des *tertium ens* hervorbringt. Der menschliche Demiurg übernahm alle metaphysischen Obligationen, welche bevor moderner Gott ausübte. Nietzsche richtete das Begräbnis dieses Götzen im Zeitalter des vollen metaphysischen Nihilismus aus. Scotus′ Verwandlung des Aristoteles in eine objektive Figur des radikal reformierten Averroismus schuf den ersten philosophischen Schritt zur göttlichen Beerdigung. Seine geniale Version des Cargo-Kults aus dem Avicennismus schuf eine neue Art von Rationalität, die das Ende des ersten und zweiten Averroismus vorbereitete. Die unitäre Ontotheologie der Moderne inthronisierte eine neue Epoche, in welcher sie sich nach und nach die Welt, den Menschen und auch Gott aneignete, um sie in nihilistische Objektivität zu verwandeln. Diese ist heute durch die strukturelle Differenz jedweder Dinge von der Nichtigkeit oder durch den binären Unterschied der mathematischen Eins von der reinen Null gegeben. Das objektiv aufgefasste *tertium ens* schritt siegreich auf der *via Modernorum* a einher, und die Auffassung der Wahrheit des Seienden ging im ersten Averroismus in die epochale Letheüber. Der von Scotus systematisierte Irrtumder neuen Metaphysik wurde zum herrschenden Wissen. Seitdem wirkt es in der Geschichte des Westens in einem zerstörerischen Modus der epochalen Irre, die nach dem Tod des im Stamm der gelehrten *Latinorum* verehrten Gottes die Epoche des zeitgenössischen Nihilismus einläutete. Die Generation der Philosophen, die vom Denken des *Oxfordian Fallacy* beherrscht wurden, nahm um das Jahr 1300 Scotus‘ Doktrin der Objektivität zuerst in Oxford an. Die Modernisten wurden von der Mischung des objektiven Thomismus und des Scotismus insofern beeinflusst, dass sie den im ersten Averroismus verkündeten klassischen Aristotelismus opferten. Die Begründung der Metaphysik der *Modernorum* bestätigte den Sieg des metaphysischen Nihilismus und der anthropozentrischen Konstruktion des Denkens am Anfang des 14. Jahrhunderts.

Die hermeneutische Auslegung der Gigantomachie um die Substanz muss den finalen Streit zwischen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus beschreiben. William Ockham (†1347) war der weitere brillante franziskanische Tertiär in Oxford, welcher resolut gegen die neue Metaphysik der *Modernorum* auftrat. Ockham war in Oxford der letzte konsequente und radikale Kritiker von *Oxfordian Fallacy*, bevor seine akademischen Kollegen von der scotistischen Schule ihn nicht zum Abgang von der dortigen Universität zwangen. Daher konnte der *Venerabilis Inceptor* an der hiesigen, von modernen Logikern und metaphysischen Scotisten beherrschten Alma Mater nur die Logik für Anfänger lehren. Aber die in *De interpretatione* gegebene wahre Logik setzt die Kenntnis der Abstraktion der realen Welt gemäß der aristotelischen *Metaphysik* voraus, und diese benötigt die auf der in *De anima* gedeuteten wahren Übereinstimmung basierende wissenschaftliche Theorie des Erkennens gemäß der *Zweiten Analytik*. Deshalb war dieser kritisch denkende Aristoteliker der wirkliche und letzte *Venerabilis Inceptor* in der Schule des ersten Averroismus. Es ist notwendig, in Kürze den Gesamtsinn dieses letzten donquijotischen Ringkampfes mit der antretenden Moderne zu liefern. Wenigstens ein Denker in Oxford verteidigte nach Roger Bacon das Denken des ersten Averroismus gegen die Auslegungen der damaligen Modernisten und Scotisten, welche die Lehre der ehemaligen *Nominales* in die Gestalt der objektiven Metaphysik transformierten. Dieser kritische Denker schloss sich in der nächsten Generation der Bemühung der im Niedergang befindlichen Schule des ersten Averroismus an. Die Hermeneutik hält diesen Denker für den philosophischen Fortsetzer Roger Bacons und Sigers von Brabant. Die Moderne und die Postmoderne ordnete diesen Autor ihren eigenen Reihen zu, was eine epochale Ironie und einen objektiven Erfolg der siegreichen *sophistae Latini* darstellt. Durch die Konversion Ockhams in einen so genannten „Nominalisten“ entstand die Geschichte der sophistischen Philosophie. Sie kodifizierte nach dem Niedergang des ersten und des zweien Averroismus eine neue Wirkungsgeschichteder Objektivität. Die Hermeneutik der Objektivität findet bei Scotus‘ franziskanischem Mitbruder aus Oxford alle Hauptthesen des ersten Averroismus. Es geht hauptsächlich um die genaue Interpretation der *Kategorien* nach dem Primat der ersten Substanz und die Determinierung des intellektuellen Erkennens aus der aktuellen sinnlich erkannten Substanz gemäß dem CMDA. Ockhams aristotelische Auffassung der Imposition der Bedeutung (*suppositio*) stellte die grundsätzliche Verteidigung der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne, welche das wahre Erkennen der Realität bildet. Ockham verteidigte kompromisslos das Prinzip „ex *inmediatis*“ gemäß der *Zweiten Analytik* und wies die von den damaligen Scotisten verteidigte Version von *Oxfordian Fallacy*. Er lehnte Scotus‘ Metaphysik in allen Schlüsselpunkten mit Hinweise auf Aristoteles‘ Lehre und für die Interpretation des *Corpus Aristotelicum* nach Averroës ab. Avicennas und Scotus‘ Konzept der objektiven Universalien *in re*, der autonomen Spezies und aller Arten im Panoptikum des Denkens der modernen *Nominales* ausgestellten Arten des *tertium ens* kann nach Ockham überhaupt nicht existieren. Aus der Sicht der klassischen Metaphysik ist es gänzlich absurd. Ockham kommentierte aus eigenem Antrieb weder die Schrift *De anima* noch die *Zweite Analytik*, deren Auslegung die Zugehörigkeit zu der einen oder der anderen averroistischen Schule determiniert. Den nächsten Generationen fehlte daher das entscheidende Interpretationselement, welches zur Einordnung von Ockhams Philosophie in die Schule der ersten Averroismus vonnöten ist. Deshalb blieb auch sein philosophisches Ringen gegen den zweiten Averroismus unverstanden, welchen er besonders im ersten Teil seines bewegten Lebensweges geführt hatte. Sein philosophischer Kampf endete im Mai 1328. Während aus dem päpstlichen Avignon eingeleiteter Inquisitionsuntersuchung Ockham kam zum gegenpäpstlichen Ludwig der Bayer. William verteidigte Ludwigs politische Ansprüche auf brillante Weise, mit Rücksicht auf die primäre Souveränität des Volks und die aus ihr hervorgehende politische Macht. Ebenso wie im Falle Sigers von Brabant und Olivis wurde die Lehre dieses Franziskaners niemals öffentlich als häretisch verurteilt. Die kirchliche Bestrafung betraf seine Flucht aus Avignon, die ihm wahrscheinlich das Leben rettete. Die Hermeneutik muss den ursprünglichen Sinn der bekannten Aussprüche „*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“. Die späteren Scotisten wie John Ponce (ca. 1639) fassten Ockhams Lehre unter diesem Motto zusammen; inklusive des „Ockham’schen Rasiermessers“ (*Ockham's Razor*), welches William Hamilton um das Jahr 1852 in die Philosophie einführte. Der ursprüngliche Sinn dieser Redewendung trifft die grundsätzlichen Charakterzüge von Ockhams der aristotelischen Korrektion Scotus‘. Ockham verteidigt auf brillante Weise die Lehre des ersten Averroismus und lässt für die Schlüsselkonzepte der Realität und des Erkennens keine Form des Seienden der dritten Art.

Die Oxforder Universität wurde zurzeit von Ockham von *Oxfordian Fallacy* komplett beherrscht, und darüber hinaus sie war die Geburtsstätte des objektiven Schottismus. Es ist kein Wunder, dass Ockham in die gleiche Situation geriet wie auch vor ihm der gegen Kilwardbys und Pechams Schule polemisierende Roger Bacon. Die Scotisten lehnten diesen Aristoteliker und Kenner des Averroës akademisch ab und verfolgten ihn ebenso eifernd wie in der vorigen Generation die Anhänger des zweiten Averroismus Roger Bacon abgelehnt und verfolgt hatten. Die neue Metaphysik verwischte durch die Beseitigung Ockhams und dessen Überführung in die Schule des so genannten „Nominalismus“ die letzte Spur jener *obscurity*, welche Averroës in Avicennas Metaphysik gesehen hatte. Die Verdrängung dieses Streites und aller nachfolgenden Konflikte zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus bestätigte den Antritt der neuen Epoche und bestimmte die nihilistische Ausrichtung der modernen Metaphysik. Der Streit Ockhams mit dem als Oxforder Scotismus gegebenen zweiten Averroismus war unausweichlich, weil er die letzte Runde der Gigantomachie um die Substanz zwischen beiden Schulen betraf. Zuvor hatte der aristotelische Abelard auf ähnliche Weise gegen die Platoniker des Typs Anselm argumentiert. Dieser Streit knüpft an den vorausgegangenen Streit in der Falsafa zwischen Averroës und Avicenna. Die vorausgegangenen Matrices haben eine ganze Reihe verschiedener Formen der Verfinsterung der ersten Substanz analysiert (Avicenna, Grosseteste, Rufus, Scotus). Die geschichtlich wirkende *Seinsvergessenheit* war mit der objektiven Manifestation des Seins des Seienden verbunden und transformierte in der Metaphysik der *Latinorum* die Verfinsterung der Realität in die moderne Gestalt der Wahrheit als Übereinstimmung des erleuchteten Verstandes mit sich selbst (*rectitudo*). Dadurch entstand der nihilistische Charakter der Moderne, welcher mit dem Niedergang der Bedeutung der ersten Substanz für das wissenschaftliche Erkennen zusammenhängt. Durch die *Oxfordian Fallacy* entstand die paranoide Wanderschaft („Irre“) der westlichen Philosophie, die den Weg der Modernen einschlug. Die ganze Reise dieser modernen „Wissenschaft“ begann, nachdem die Schule der *Modernorum* in Oxford und Paris die in der *Zweiten Analytik* gegebenen metaphysische und wissenschaftliche Bedeutung desinterpretiert hatten (OBJ II, Kap. 3.3.1). Erinnern wir uns an das durch Plutarch überlieferte Orakel der Mysterien, das der neuen und bereits verwirrten Philosophie befahl, die Phänomene zu retten (OBJ I, Kap. 1.3.3). Die letzte Analyse der Verfinsterung des Seienden zwischen Avicenna und Averroës (OBJ I, Kap. 2.4.1) muss notwendigerweise den Konflikt zwischen Ockham und Scotus betreffen. Die Grundthese des zweiten Averroismus und des Scotismus führen nach Ockham zum Dualismus zwischen dem Denken und der Realität, welcher die absurde Philosophie der *Modernorum* formt. Die vorigen Matrices der Objektivität haben gezeigt, dass Alvernus, Albert und Bacon gegen die Gruppe von *sophistae Latini* einen ähnlichen kritischen Standpunkt einnahmen. In der neuen Konstellation der Gigantomachie um die Substanz, welche durch die Entstehung der scotistischen Metaphysik gegeben war, argumentiert der letzte Repräsentant des ersten Averroismus gegen den Scotismus ähnlich wie dessen Vorgänger gegen die ersten Modernisten. Scotus‘ objektive Speziesexistieren laut Ockham erstens nicht und haben zweitens in der richtig konzipierten Metaphysik keinen Sinn. Das Objektivität in der Metaphysik stellt daher einen Musterfall einer unnötigen Vermehrung des *tertium ens* dar.

Ockham rettete die Metaphysik nicht vor deren objektivistischer Devalvation im aufkeimenden Scotismus. Das Dogma über den anthropomorphen Gott wurde in Scotus‘ Metaphysik so brillant dargebracht, dass die nachfolgenden Generationen der Modernisten, Postmodernisten und der gegenwärtigen philosophischen Nihilisten der Erscheinung dieser objektiven Notwendigkeit im Modus der objektiven *veritas* nicht widerstehen konnten. William Ockham spielte die undankbare Rolle donquichotische Rolle des letzten ersten Averroisten in Oxford. Dieser brillante aristotelische Denker und Logiker verteidigte integral die Realität der ersten Substanz, welche kausal auf das natürlich gegebene Erkennen wirkt. Die Signifikation ist grundsätzlich aus Richtung der Sache gegeben, d. h. durch die Belichtung des Denkens von vorne. Die dergestalt gegebene primäre Intention des Erkennens (*intentio prima*) wird durch die primäre Imposition der *per prius* aus Richtung der ersten Substanz (*personaliter*) gegebenen Bedeutung bestimmt. Ockham verteidigte das Erkennen gemäß CMDA und bewahrte die Beziehung zwischen dem aktiven und rezeptiven Teil des Intellektes. In der Polemik gegen den Scotismus verteidigte er die Theorie des Erkennens und der Wahrheit, die eine Synthese der sinnlichen und der intellektuellen Erfahrung hervorbrachte. Es war der erste Averroismus von Blunds Schule und von Siger und seinen Anhängern. Gegen Avicennas Metaphysik musste man eine aktualisierte Version von Averroës‘ „Meta-Physik“ stellen und das Erkennen der ersten Substanz in den neuen geschichtlichen Bedingungen beleben. Diese Aufgabe bewältige Ockham brillant, indem er sich auf die Kritik am Scotismus konzentrierte. Der franziskanische Tertiär ging im Interesse der Wahrheit gegenüber Scotus ebenso konsequent vor wie Bacon gegenüber Rufus, Albert gegenüber Kilwardby und Aquin gegen Pecham. Ockham legte den ursprünglichen Sinn der *Kategorien* und von *De Interpretatione* aus der aristotelischen Position dar. Dann deutete er im Modus der Sizilianischen Schule kritisch das fehlerhaften Wesen von Scotus‘ Metaphysik. Der letzte Verteidiger des ersten Averroismus verteidigte zum letzten Mal die Theorie der Wahrheit als tatsächlicher Übereinstimmung. Zwischen der ersten und der zweiten Substanz gibt es kein ontologisches Zwischenglied, weil das Eine *simpliciter* in der Realität und das Zweite *universaliter* im menschlichen Denken gegeben ist. Deshalb sind alle Seienden der dritten Art überflüssig. Zum wahren Erkennen der Welt genügen völlig diejenigen Seienden, welche real oder im Denken existieren. Für die logische und semantische Kritik an den Modernisten verwendete er Averroës‘ Kommentare des aristotelischen Korpus und verteidigte voll die Deutung des Erkennens nach dem CMDA. Die Überschrift des seiner Philosophie gewidmeten Kapitels zeigt, dass es um einen donquichotischen Kampf ging. Der letzte Mohikaner des ersten Averroismus vermochte die siegreiche Offensive der lateinischen Sophisten nicht zu stoppen. Ockhams Kampf gegen Scotus‘ Auffassung des *tertium ens* blieb isoliert und unverstanden, ebenso wie Sigers Verteidigung der Averroës in Paris. Scotus‘ durch dessen Schüler in Oxford gegebene siegreiche *Aufhebung* des erste und des zweiten Averroismus prägte bereits voll die Geschichte der Epoche durch die neu eröffnete *via Modernorum*. Ockham beendete seine Studien wahrscheinlich in London, wo er ca. 1317 den Titel *Doctor theologiae* verliehen bekam. Es ist ganz verständlich, warum dieser brillante Philosoph diesen akademischen Titel nicht in Oxford erlangte. Dieser Sententiar wurde von den Hauptrepräsentanten der dortigen Moderne akademisch angefeindet und irgendwann im Jahr 1323 nach Avignon zu einer inquisitorischen Untersuchung geschickt. Der Oxforder Kenner des Aristoteles und des Averroës und hervorragende klassische Logiker nahm in seiner Alma Mater ein ebenso tragisches Ende wie sein Vorgänger Bacon eine Generation vor ihm.

### 5.4.1 Verteidigung des authentischen Aristotelismus

Beginnen wir mit dem für die Hermeneutik wichtigsten Fund, was die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne ist, wobei das Erkennen aus Richtung des aktuellen Seins der ersten Substanz aktualisiert wird. Ockhams Autorenschaft der Schrift *De intellectu possibili secundum Averroem* (OTh 8, 237–47) wird für strittig angesehen. Die Hermeneutik zeigt, dass die Auffassung des *intellectus possibilis* in diesem Traktat nach der ursprünglichen Intention des Averroës ausgelegt wird (OBJ I, Kap. 2.4.3). Die Ablehnung des abgeteilten kosmischen Intellektes wird durch die Deutung der zwei Probleme (*duae difficultates*) in Averroës‘ Lehre. Der erste Schritt muss die avicennische Auslegung des Averroës beseitigen, weil sie falsch ist. Ockham lehnt die Auffassung des kosmischen Intellektes ab, welcher auf unser Erkennen als äußerlicher Beweger wirkt, weil er in Widerspruch mit dem christlichen Glauben steht.

„Ich sage, dass die Absicht des Kommentators in seinem dritten Buch *De anima* dergestalt gegeben ist, dass es zwei Intellekte gibt, welche als Substanzen real (*realiter*) unterschiedlich sind. Diese sind nicht im Menschen als dessen Fähigkeiten gegeben (*non sunt in homine sicut perfectiones in perfectibili*), wirken aber auf ihn lediglich von außen als Beweger des Körpers. Auf diese Weise definierte er die kosmischen Intelligenzen, welche mit der himmlischen Sphäre als die Bewegung der Sphären begründender Beweger verbunden sind. Diese Auffassung muss aus der Sicht des Christentums zurückgewiesen werden.“ [[472]](#footnote-472)

Die averroistische Auslegung verband univok zwei gänzlich unterschiedliche Formen des Intellektes zu einem Seienden der dritten Art, was ein prinzipieller Irrtum ist. Das oben angeführte Traktat *De intellectu possibili secundum Averroem* interpretiert das Vorgehen des Erkennens nach Averroës mit Hinweise auf den Terminus *copulatio* und weist auf den wichtigen Teil des CMDA hin, welcher die Frage der Einheit des materiellen und spekulativen Intellektes eröffnet (CMDA III.5, p. 392.158‒63). Ockham respektiert die Warnung des Kommentators hinsichtlich der Beschwerlichkeit des Themas und unterscheidet nach dem Vorbild des Bischofs Alvernus und der Schule des ersten Averroismus klar zwei Phänomene, nämlich die kosmische Form des Intellektes als immaterielle aktuelle Substanz und die menschliche Fähigkeit des Intellektes, welche durch den essenziellen Akt der Person gegeben ist. Diese zwei Formen unterscheiden sich grundsätzlich durch ihr Sein voneinander. Dann wird klar, dass es im Falle des menschlichen Erkennens nicht möglich ist, die kosmischen substanziellen Formen des *intellectus possibilis* und *agens* zu prädizieren, sondern nur die oben erwähnten Fähigkeiten des Menschen. Nach diesem grundsätzlichen Unterscheiden der zwei Auffassungen des Intellektes ist es möglich, zur Interpretation der Fähigkeit des Verstehens nach dem CMDA zu schreiten, was eine weitere grundsätzliche Schwierigkeit darstellt. Man muss sehr genau der Richtung der Argumentation folgen; sie geht von *intellectus possibilis* als *quartum genus* aus, um zu diesem Intellekt als *tertium genus* zu gelangen.

„Wer der Lehre des Kommentators folgen will, muss sagen, dass der mögliche Intellekt das erste Vermögen ist, das dem Menschen voll und ganz zukommt (*intellectus possibilis est prima perfectio hominis*). Die Leistung dieses Intellekts (*intellectio*) kommt an zweiter Stelle und ist die Vollendung dieser menschlichen Fähigkeit. Danach kann man feststellen, dass der im Menschen mögliche Intellekt durch eine besondere Verbindung oder durch einen Erwerb gegeben ist, den der Kommentator mit dem Begriff ‚durch Vereinigung‘ (*copulationem*) bezeichnet. Auf der Grundlage dieser Verbindung kann man sagen, dass der Mensch ein Geschöpf ist, das mit Verständnis und Rationalität begabt ist.“ [[473]](#footnote-473)

Der rezeptive Teil des Intellektes individualisiert das Erkennen auf dem Niveau der ersten Aktualisierung des verstandesmäßigen Erkennens (*intellectus possibilis est prima perfectio hominis*). Der mögliche Intellekt im Akt begründet den gesamten Prozess des Verstehens im Modus *per prius*. Die aktive Komponente erschafft dann im vollendeten Prozess der Abstraktion (*ultima perfectio*) im Modus *per posterius* universelle Inhalte (*intellectio, quae est actus secundus*). Die Beziehung beider Komponenten des Intellektes in der Seele benennt Averroës mit dem Terminus *copulatio*, welcher im CMDA mit dem abgeteilten Intellekt der Neuplatoniker und Avicennas nichts zu tun hat. Rufen wir uns Sigers ähnliche Behauptungen über die zusammengesetzte menschliche Seele mit der Definition des Intellektes in Erinnerung, welcher im Hinblick auf den sinnlichen Teil der Seele von außen kommt. Ockham weiß sehr gut, dass der mögliche Intellekt sich primär mit dem aktuellen sinnlichen Erkennen verbindet und nicht mit dem abgetrennten aktiven Intellekt. Die Potenz des Intellektes wird dadurch aktualisiert, dass der immaterielle *intellectus possibilis* aus Richtung der sinnlichen Speziesaktualisiert wird und dank seiner Immaterialität sie als intelligible Spezies rezipiert. Diese verarbeitet der *intellectus agens* dann im Prozess der Abstraktion zu universellen Inhalten des Erkennens. Die Einheit des individuellen Erkennens, welche universell für alle Menschen gegeben ist, wird im letzten Satz konstatiert (*homo sufficienter dici intelligens et rationalis*). Dieser Ausspruch muss in Averroës‘ allgemeiner Definition des Intellektes als allgemeine Speziesgenommen werden, welche im Modus der Abstraktion auf den Menschen als ebenso universeller und abstrakt aufgefasster Speziesin Averroës‘ Modus *quartum genus* bezogen ist. Rufen wir uns die ähnliche Auffassung Sigers von Brabant in Erinnerung, der klar darauf hinweist, dass der CMDA mit diesem Begriff die passive und die aktive Komponente des individuellen Intellektes miteinander verbindet (*de natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur*; Kap. 4.4.3). Die Verbindung des rezeptiven Intellektes mit dem „Menschen“ (*homo*) im objektiven Modus der *copulatio* verläuft nach der Definition des Intellektes im CMDA einzig als Abstraktion, d. h. im Modus *quartum genus*. Der folgende Teil des Traktates verteidigt den individuellen Akt des Intellektes nach dem CMDA im Modus *tertium genus*. Das Zitat trennt die authentische Auffassung des Intellektes bei Averroës von der averroistischen Auslegung der Modernisten.

„Die Absicht des Kommentators ist darin zu sehen, dass das Verstehen effektiv vom Phantasma bewirkt wird und durch den Intellekt gegeben ist (*intellectio causatur a phantasmate effective et intellectu*). Dann gilt notwendigerweise, dass die eine bestimmte sinnliche Vorstellung in dem einen konkreten Menschen gegeben ist und nicht in einem anderen. Demjenigen, welcher diese Vorstellung nicht hat, fehlt ein Teil der zum Erkennen notwendigen Kausalität und er hat daher nicht das auf den Phantasmen basierende intellektuelle Erkennen.“ [[474]](#footnote-474)

Das Zitat verteidigt die Belichtung von vorne, aus Richtung der aktuellen sinnlichen Spezies, welche für den Prozess der individuell aufgefassten Abstraktion vonnöten ist und somit auch das einzigartige Erkennen (*intellectio causatur a phantasmate effective*). Da die sinnliche Wahrnehmung personalisiert ist, gehört auch der durch die Aktualität dieser Phantasmen gegebene Prozess des Erkennens jeder Person in abgesonderten Weise (*unum phantasma potest esse in uno homine et non in alio*). Der Schluss weist darauf hin, dass ein Erkennen ohne Phantasmen nicht komplett ist (*deficit causa partialis requisita ad intellectionem*). Aufgrund dieses Defizits ist das Schema der Erkenntnis sowohl im zweiten Averroismus als auch im Scotismus defekt. Deren Erkennen geht nicht zur realen ersten Substanz, und dadurch wird die im Phantasma gegebene erste Intention niemals zu einer effizienten Causa der zweiten universellen Intention. Eine klassische Konsequenz dieses Versagens der Moderne besteht in der Unfähigkeit, Aristoteles‘ Auffassung der Wahrheit als die im Modus des Kommentators der *proportio* oder der *similitudo* dargebrachten Übereinstimmung zu akzeptieren. Die Verteidigung der Belichtung von vorne nach dem ersten Averroismus finden wir in der kurzen, aber gedanklich dichten Passage aus *Quodlibet* I, q. 11. Der Autor wies nicht nur die Auffassung des numerisch einheitlichen Intellektes für alle Menschen zurück, sondern auch die Argumentation des zweiten Averroismus. Die Antwort unterscheidet die authentische und die nicht authentische Lehre des CMDA in der Gestalt der zwei Aporien, welche gelöst werden müssen (*duae difficultates*). Das intellektuelle Erkennen hat im Rahmen des ersten und des zweiten Averroismus zwei gänzlich unterschiedliche Perspektiven. Ockhams Unterscheidung ist exakt und geschieht mit tiefer Kenntnis des Streites zwischen Aquin und Siger, welcher in der vorigen Matrix dargebracht worden ist. Unter der Einheit des Intellektes versteht Ockham den Intellekt als Potenz, was lediglich das als *quartum genus* im CMDA gegebene abstrakte Konzept des Intellektes im Denken darstellt. Die kompliziertere Frage zielt auf das Erkennen des Intellektes als des Bewegers der Seele, genommen als realen Prozess des Erkennens (*tertium genus*).

„Im Hinblick auf den zweiten Punkt besteht ein zweifaches Problem (*duae difficultates*). Das erste ist dadurch gegeben, dass wir durch den als Körperform gegebenen Intellekt verstehen, d. h. durch den Intellekt, welcher als Fähigkeit des Verstehens gegeben ist (*intellectu tamquam per formam corporis vel potentiam intellectivam*). Das zweite Problem ist dadurch gegeben, dass der Intellekt in uns einzig als Beweger des Körpers wirkt und nicht als dessen Form *(intellectus sit in nobis solum sicut motor corporis et non sicut forma*).“ [[475]](#footnote-475)

Ockham übernahm Sigers brillante Deutung der Einheit des Intellektes als Erkennungsfähigkeit der Seele, welche durch die Seele als einziger Körperform wirkt. Damit lehnte er den Semiaverroismus Aquins ab, welcher den Intellekt als hypostasierte Form in der Seele nahm. Ockham weiß wohl, dass es in der Schule des ersten Averroismus eine zweifache Auslegung des CMDA gibt. Absolut wichtig ist die zweifache Auffassung der Supposition, d. h. der Perspektive des Einblicks in die Natur des Intellektes, welcher im Urteil über die Einheit des Intellektes signifiziert wird (*suppositio quod*). Ockham unterscheidet genau zwischen dem existenziellem Vollzug des Intellekts (*tertium genus*) und seinem universellen Konzept (*quartum genus*). Der Begriff „*supposito*“ umfasst zunächst die nach Siger dargebrachte authentische Auslegung des Averroës. Siger verteidigt den Intellekt als Fähigkeit der Seele, welche eine Körperform ist, was auch der Standpunkt Ockhams ist. Nur so ist es möglich, die Einheit der Person gemäß Sigers Prinzip „*homo ipse intelligit*“zu erreichen (Kap. 4.4.3). Die zweite Auffassung des Intellektes nach Aquin verteidigt den hypostasierten *intellectus possibilis* als autonome Form in der Seele *qua2*, Kap. 4.5.3). Thomas Auffassung wird klar im zweiten Satz abgelehnt. Der Intellekt kann nicht als selbstständige Form neben der Seele wirken (*non sicut forma*). Der menschliche Intellekt in sich selbst genommen stellt eine reine Potenz dar und kann nie als aktuell wirkende und subsistierende Form im Menschen sein. Die Seele ist die einzige Form des Körpers und nicht der Intellekt. Ockham war wahrscheinlich der letzte Kenner von CMDA interpretiert nach der sizilianischen Schule, der den wichtigen Unterschied in der Interpretation des ersten Averroismus zwischen Siger und Aquin erkannte. Der zweite Teil der Supposition lehnt die neuplatonische Vorstellung der *copulatio* ab, die durch die Einwirkung eines äußeren kosmischen Intellekts auf unseren Intellekt gegeben ist. Wenn der Intellekt gemäß CMDA als *tertium genus* definiert wird, dann ist er im Sigers Modus „*inmixtus*“ und „*ab extrinsece*“ relativ zum Körper als dessen intellektueller Beweger gegeben (*intellectus sit in nobis solum sicut motor corporis*). Wie wir in den vorausgegangenen Teilen dargelegt haben, moderne Alexandrinern verteidigten diese Auffassung von den getrennten und hypostazierten Intellekt. Sie waren vom Avicennismus der Falsafa beeinflusst. Averroës lehnte es ab und nach ihm auch der erste Averroismus gegenüber der Schule der lateinischen *Modernorum.* Ockham hat kein Problem mit der Ablehnung des averroistischen numerisch einheitlichen *intellectus possibilis* für alle Menschen, weil das im Hinblick auf das Erkennen klarer Unsinn sei (*impossibile quod idem simul et semel sit sciens et ignorans*, ibid, p. 67.25). Ockhams Kritik lehnte verständlicherweise den primitiven Dualismus von Seele und Körper als zweier selbstständigere Substanzen ab, weil sie den typischen Averroismus der *Modernorum* repräsentieren. Für die Hermeneutik ist die Verteidigung der Belichtung des Intellektes aus Richtung der Phantasmen schlüsselhaft, welche die Aktualität der erkannten Realität vermitteln und dem Intellekt die sinnlichen Inhalte für die intellektuelle Abstraktion liefern. Das Zitat kritisierte die Vertreter des zweiten Averroismus dafür, dass sie diese Aktualisierungsfunktion des Erkennens dem aktiven abgeteilten Intellekt zuteilten, welcher sich mit der erkennenden Seele verbindet.

Ockham lehnte prinzipiell alle Erklärungen der natürlichen Erkenntnis ab, die nicht auf körperlichen Phantasmen beruhen. Modernisten stellten die avicennische Auffassung der *copulatio* vor, welche sie irrtümlicherweise als die Lehre des Averroës begreifen. Siehe die oben angeführte und abgelehnte Auffassung der *copulatio*, welche an den autonomen *intellectus agens* anknüpft. Die anderen Averroisten behaupten, dass die Aktualität des *intellectus agens* die Vielfältigkeit der erkannten Inhalte dadurch bewirkt, dass sich der tätige Intellekt direkt mit den individuellen Phantasmen verbindet. Ockham macht die Modernisten darauf aufmerksam, dass dieses individuelle Erkennen im Falle des abgeteilten Intellektes nicht möglich wäre. Der abgeteilte *intellectus agens* ist die aktuell gegebene immaterielle Substanz oder Form und wirkt so kausal im Rahmen des Prinzips „*operatio sequitur esse*“. Nach dem einzigartigen Sein des substanziellen kosmischen Intellektes ist auch ihre Kausalität im Modus „*hoc aliquid*“gegeben. Dann würde sich der abgetrennte tätige Intellekt jedes Mal auf die gleiche, auf der Grundlage seines einzigartigen Seins Weise mit dem Denken verbinden. Im Anschluss an die existenzielle Interpretation von CMDA und Siger argumentiert Ockham, dass intellektuelle Erkenntnis in unserer Macht steht. Der autonome *intellectus agens* (auch in der Form des Aquinas *qua2*) kann als eigentliches Subjekt des Denkens keine Denkakte bewirken, weil er den Verstandesakt als eigene Wirkung kausal bestimmen würde. Ockham verteidigt die Linie Sigers im Modus„*subiective*‒*obiective*“, weil er als einziger Philosoph nach dem Averroës und Siger die Einheit des Erkennens im Modus der Ipseität der Person begründete. Das intellektuelle Erkennen ist der Akt der existierenden Person.

„Wenn du behauptest, dass der individualisierte Akt des Denkens durch den unterschiedlichen Akt der Verbindung des Intellektes mit den Phantasmen gehalten werden kann, ist das falsch. Bei verschiedenen Verbindungen mit dem Intellekt wäre es unmöglich, dass das Subjekt dieser Verbindungen das Gegenteil denken würde. Da aber die Phantasmen eine wirksame Erkenntnisursache für erkannte Inhalte im Intellekt sind, sind die entgegengesetzten Denkakte im Intellekt auf subjektive Weise (*sunt in intellectu subiective*) enthalten.“ [[476]](#footnote-476)

Das Zitat weist die modernen Alexandriner des Typs Bonaventura, Kilwardby und Scotus auf deren grundsätzlichen, durch die Belichtung des Erkennens von hinten gegebenen Irrtum hin. Der moderne Intellekt verbindet sich als Substanz oder Form aus seiner immanenten Aktualität mit den Phantasmen der individuellen Person (*propter diversam copulationem intellectus cum phantasmatibus*). Die gleiche Theorie fügte Aquin dem averroistischen abgetrennten *intellectus possibilis* hinzu. Das ist aus der Sicht des Aristotelismus jedoch blanker Unsinn. Der Intellekt ist kein *tertium ens* im Sinne der aktuellen Quasi-Substanz (*in eodem subiecto primo*), welcher von sich selbst aus das Erkennen dadurch bewirken würde, dass er eine Verbindung mit den Phantasmen initiiert. Das Zitat folgt abermals der Linie Sigers und seiner Schule. Die Kenner des Kommentators begreifen den Akt des abgeteilten immateriellen Intellektes als reiner Potenz im Modus *subiective*, und der Intellekt herrscht mit dem Körper im Modus *obiective,* weil er über kein Sinnesorgan verfügt (Kap. 4.4.2). Die sinnlichen Vorstellungen üben eine wirksame Kausalität aus; die hylemorphische Person ist das einzige Subjekt als leibhaftig gewordener Träger der geistigen Fähigkeiten. Der zweite Averroismus und Aquin im ersten Averroismus nehmen als Subjekt des Erkennens den hypostasierten Intellekt, welcher im zweiten Averroismus eine Substanz der dritten Art und bei Aquin eine Form der dritten Art bildet. Einzig Siger nimmt den Intellekt als bloße Potenz, und daher ist sein Akt des Erkennens voll personalisiert und die Person voll einheitlich. Ockham erklärt den Oxforder Semiaverroisten, also den Thomisten und Scotisten vergeblich, dass die Substanz der dritten Art das Erkennen aus sich selbst heraus bringe. Sigers These „*homo ipse intelligit*“ verliere dann ihre Geltung. Die moderne Seele könnte potenziell laut *De anima* nicht alles sein. Jede Substanz hat bereits ihre aktuelle Bestimmung dadurch, dass sie „*hoc aliquid*“ist. Der nächste Satz erinnert die Modernisten an ihren grundlegenden Irrtum. Das durch den *intellectus possibilis* gegebene Denken besitzt keine nötige Aktualität zur eigenen Veränderung. Die kausale Determinierung des Intellektes geht einzig und allein von den Phantasmen aus (*phantasmata non se habent nisi effective ad illa quae recipiuntur in intellectu*). Daher hielt Averroës an Themistios‘ Begriff des *intellectus materialis* als rezeptiver Komponente im Hinblick auf die bereits aktualisieren Sinne fest, um den individuellen Akt des Erkennens aufrechtzuerhalten. Wenn der Intellekt als Substanz gegeben wäre, könnte er laut Ockham nicht aus sich selbst heraus etwas anders erkennen oder die Natur des Erkannten im Sinn des Abwechselns der akzidentellen Oppositionen (der sitzende, liegende Sokrates) auf einer substanziellen und somit auch aktuellen Grundlage neu erkennen. Die Substanz ist *simpliciter* und *per se* gegeben und ist deshalb das, was sie ist, und kann nicht von sich selbst aus etwas anderes sein. Der auf diese Art und Weise verfasste Intellekt der *Modernorum* wäre blanker Unsinn. Die Veränderung im Erkennen vollzieht sich stets durch die wirksame Kausalität der sinnlichen Spezies. Wir verändern die Erkenntnis, weil der Intellekt aus unserer Seele eine Potenz macht; er ist im Modus *subiektive* in Bezug auf seinen eigenen Akt des immateriellen Denkens und *obiective* in Bezug auf die äußere (aber aktualisierende) Beziehung zum materiellen Körper. Das Erkennen folgt dann der Wahrheit als Übereinstimmung. Der *intellectus possibilis* nimmt aktuelle *species sensibilis* vom sinnlichen Erkennen an, welches sie in der zusammengesetzten Seele im Modus „*inmixtus*“ und somit „*obiective*“begreift. Für die Fülle der Rezeptivität gilt, dass die Universalität des Intellektes lediglich subjektiv-potenziell und lediglich im Hinblick auf die Wirkung der aktuellen Phantasmen gegeben ist. Daher kann der Intellekt *per se* keine reale Veränderung in sich selbst bewirken. Wenn das Gegenteil gälte, dann träte die Extremversion von Anselms Wahrheit-*rectitudo* an, wobei der substanziell gegebene Intellekt (Descartes‘ *res cogitans*) die eigenen oder angenommen intelligiblen Formen als gegenläufige akzidentelle Bestimmungen seiner eigenen Substanz vergleicht. Eine solche „Intellekt–Substanz“ existiert real nicht und er würde ein unsinniges und überflüssiges Seiendes der dritten Art darstellen, weil sie nichts Reales erkennte. Jeder von uns denkt in sich selbst, und das nicht deswegen, weil sich irgendeine intellektuelle Form mit uns verbände. Die Wahrheit als Übereinstimmung ist deswegen möglich, weil die erkennende Potenz des Intellekts von den sinnlichen Phantasmen aktualisiert wird (*ad illa quae recipiuntur in intellectu*). Die Aktualität aus den Phantasmen bestimmt primär im Modus der Belichtung von vorne die rein passive Komponente des Intellektes. Die so gegebene Wirkung der Realität auf den Intellekt (*ad illa*) hat den grundsätzlichen Charakter der kausal gegebenen Effektivität (*phantasmata non se habent nisi effective*). Nur unter diesen Bedingungen ist die intellektuelle Komponente der Seele laut *De anima* potenziell alles. Gerade deshalb ist der *intellectus possibilis* keine Substanz oder keine Form, wie die Modernisten irrtümlicherweise bis heute behaupten.

Eine Veränderung der *species sensibilis* und anschließend auch der *species intelligibilis* kann kausal nur von den aktuellen Dingen bewirkt werden, welche auf die Sinne wirken. Dank dem erkennenden Substrat dieses beseelten Körpers als aktueller erste Substanz sind wir fähig, die Gegenteile der Wahrnehmungen aufzunehmen (Körper – Auge – schwarz/weiß). Da wir die realen Dinge mit den körperlichen Sinnen erkennen, verändert sich unser Körper und im Modus der *proportio* auch das intellektuelle Erkennen der rezeptiven Seele. Der Intellekt produziert kein Erkennen aus sich selbst heraus, weil es nur dank seiner Rezeptivität erkennt. Wir sind auch kein Engel mit dessen aktuellem Intellekt, geschweige denn der göttliche Intellekt. Die Kritik an der Belichtung des Intellektes von hinten ist in dem Zitat enthalten, welches Ockhams Zugehörigkeit zum ersten Averroismus bestätigt. Die Beziehung zwischen passivem und aktivem Intellekt wird im Gegensatz zum zweiten Averroismus definiert. Schlüsselhaft ist die Unterscheidung zwischen den Termini „*intelligibile in actu*“ und „*intellectum in actu*“. Ockham lehnt die Theorie des objektiv auch in den realen Dingen gegebenen hypostasierten *scibile* prinzipiell ab. Diese durch die Denudation der universellen Formen gegebene moderne Art und Weise des Erkennens gilt als grundlegendes Zeichen des zweiten Averroismus. Das moderne Schema des hypostasierten tätigen Intellektes braucht den möglichen Intellekt nicht, weil er sich die potenziellen universellen Formen direkt aus den Dingen aktualisiert. Ockham ist grundsätzlich dagegen, weil diese Deutung weder im Einklang mit der Argumentation des Aristoteles noch mit der Auffassung des CMDA steht.

„Wenn man behauptet, dass aktualisiertes Wissen aus einem potentiellen Zustand ensteht, der in wissbaren Dingen gegeben ist (*de intelligibili in potentia intelligibile in actu*), dann behaupte ich, dass weder der Philosoph noch der Kommentator in dieser Weise argumentieren. Beide argumentieren so: der aktive Intellekt erzeugt (*intellectus agens facit*) aus dem passiven Intellekt seine aktualisierte Form (*de intellecto in potentia intellectum in actu*). Und das ist wahr, weil der aktive Intellekt das Wissen in der Weise hervorbringt, dass etwas als aktualisierte Gedankeninhalt gegeben wird (*aliquid est in actu intellectum*), das vorher nur potentiell gegeben war (prius fuit in potentia intellectum).“ [[477]](#footnote-477)

Der Eingangssatz lehnte grundsätzlich die Möglichkeit ab, dass das Erkennen dadurch entstanden wäre, dass der *intellectus agens* die Speziesder dritten Art als potenzielle Universalie (*intelligibili in potentia*) in eine aktuelle universelle Gestalt überführt (*intelligibile in actu*). Ockham erinnert die Averroisten und Modernisten seiner Zeit daran, dass es im Intellekt keine Verwirklichung vorgegebener potentieller Seinsformen der dritten Art gibt. Eine solche Übersetzung einer hypostatischen oder objektiven Universalie (*scibile, concretum*) in die Wirklichkeit hat einen mythologischen Charakter, der durch aktuallizierte und hypostatische Natur des Intellekts der akademischen Illuminaten gegeben ist. Das Übergehen dieser Grundwahrheit begründete den modernen Irrtum des westlichen Denkens; Avicenna begann, die objektive Realität aus sich selbst zu produzieren (*incepit quasi a se*; OBJ I, ch. 2.5). Die Differenz zwischen dem hypostasierten Intellekt der Moderne als demiurgischem Produzenten der Erkenntnis und dem aus den sinnlichen Speziesaufgenommenen abstrahierten Erkenntnis (*intellectum*) hat einen grundsätzlichen Charakter. Wieder wird die zweifache Natur der Spezies im ersten und im zweiten Averroismus klar unterschieden. Das Seiende der dritten Art ist nicht das Gleiche wie der im Akt der *anima intellectiva* angenommene intentionale Gegenstand. Der Intellekt nimmt laut CMDA die Aktualität aus den sinnlichen und aus intelligiblen Phantasmen auf und benötigt daher die Intentionalität und das Diaphanum. Die vorausgegangenen Matrices haben dargelegt, wie und warum die Mediationsfunktion des Diaphanums in der Moderne aufgehört hat zu existieren. Der Intellekt erschafft nicht in sich selbst intelligible Spezies, indem er durch die formale Mediation intelligible Inhalte aufnimmt. Eine aktive Synthese der Erkenntnis vollzieht erst der *intellectus agens* (*facit de intellecto in potentia intellectum in actu*). Die Moderne hat das von der Wirklichkeit gegebene *intellectum* durch ihr eigenes Simulakrum in Form des *intelligibile* ersetzt und ein absurdes Schema von objektiver Erkenntnis und objektiver Wahrheit geschaffen. Sie halten nichts von der Wahrheit als einer aristotelischen Korrespondenz von äußerer Realität und menschlichem Intellekt.

Das Zitat sagt den Modernisten klar in der letzten historisch richtigen Kenntnis des Averroës, dass das Erkenntnis anders geben ist, als die siegreiche *via* *Modernorum* behauptet. Das moderne *intelligibile* der Objektivisten ist nicht das *intellectum* des Kommentators. Der tätige Intellekt kann aus der eigenen, außerhalb der sinnlichen Erfahrung gegebenen Aktualität nicht aus sich selbst universelle Inhalte des Denkens bilden und sie dann in die aktuelle Erkenntnis überführen. Bacon erklärte das für Unsinn, und sein Fortsetzer in Oxford behauptete das Gleiche. Die Seele ist aus der Sicht der Erkenntnis eine reine *tabula rasa*. Der menschliche *intellectus agens* ist als bloße Fähigkeit gegeben und besitzt keinen angeborenen Inhalt (siehe den augustinischen *locus specierum*), welchen er in die Aktualität überführen könnte. Die angedeutete Rolle des tätigen Intellektes gibt es im Hinblick auf die Aktualisierung de Spezies der dritten oder Gottes als Scotus‘ und Descartes‘ wirksamer Ursache des Denkens weder bei Aristoteles noch bei Averroës. Ockham hält den verpuppten Platonismus der modernen Avicennisten für Unsinn. Eine ähnliche These setzt die Pluralität der Substanzen im Menschen. Diese Pluralität der unsinnigen Seienden wird darüber hinaus durch die falsch verstandene und auf das Seiende der dritten Art bezogene Supposition gedoubelt. Dieses unmögliche Seiende ersetzt die erste Substanz und deren Erkennen. Die vorausgegangenen Matrices haben dargelegt, dass dieses Schema ab 1230 im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* entstand, wobei die porretanischen Essenzen die Rolle der ersten Substanz zu spielen begannen. Das wahre Erkennen muss zu den Dingen in der Realität selbst gehen, wie es Aristoteles und der Kommentator ihr Leben lang taten. Daher lassen sich die Seienden der dritten Art nicht auf die Art der Neuplatoniker und der modernen Avicennisten vermehren, sondern es ist notwendig, die Aktualisierung des Intellektes von den Dingen selbst zu beschreiben. Ockhams Phänomenologie im Stil Sigers sagt klar, dass man den Akt des Erkennens des tätigen Intellektes sehen muss (*quod intellectus agens facit*). Die Tätigkeit des Intellektes bezieht sich primär nicht auf das objektiv gegebene Seiende, weil es real nicht existiert. Die Determinierung des Intellektes ist aktuell, weil es im Modus der *abstractio* und nicht der *denudatio* abläuft. Das Gegenteil behaupten die Projektes à la Rufus‘ *scibile*, Scotus‘ *intelligibile* oder Husserls *eidos*. Es existiert kein Seiendes der dritten Art in Gestalt des modernen *intelligibile,* welches man unmittelbar durch irgendeinen erleuchteten Intellekt betrachten kann. Das Zitat sagt, dass der Intellekt zu den Inhalten des Erkennens (*intellectum*) durch die receptive Komponente des Intellektes kommt. Die Hermeneutik nimmt daher nicht als Ockhams Testament seine berühmte Verteidigung der Universalien, die nur im Verstand gegeben sind.[[478]](#footnote-478) Natürlich existieren Universalien nur im Geist, aber das bedeutet nicht, dass sie *ex nihilo* entstanden sind, wie die Modernisten meinen. Dieses häufig zitierte so genannte „nominalistische“ Testament muss in den vorausgegangenen Kontext des Erkennens gemäß Sigers Auslegung der Sizilianischen Schule gesetzt werden. Die Universalien sind im Einklang mit der allgemeinen Lehre des ersten Averroismus im Modus *quartum genus* als universelle Begriffe gegeben und haben daher nur das Sein im Intellekt. Aber diese Auffassung der Universalien übernahm auch Scotus aus dem ersten Averroismus, so dass in diesem Punkt kein Unterschied zwischen seinem Semiaverroismus und Ockham besteht. Den Kern von Ockhams Lehre bildet die Verteidigung der authentischen Einheit des Intellektes gemäß dem CMDA, welche hinsichtlich des Sinns mit der fundamentalen, die Ipseität der Person bei Siger begründende phänomenologischen Option deckungsgleich ist (Kap. 4.4.3). Die wichtige Bestimmung „*ad omnem*“im folgenden Zitat determiniert die Richtung der Belichtung des Sinns des Seienden als Siger es tat.

„Wir können uns selbst überzeugen davon, dass zu jedweder Bewegung von einem Ort zum anderen oder zur Veränderung (*ad omnem motum localem et alterationem*) die Handlungen des Körpers und vom allem, was wir in uns sinnlich erfahren, genügen, wie es im Falle des Erkennens und des Wollens offensichtlich ist.“ [[479]](#footnote-479)

Das sinnliche Wahrnehmen und die intellektuellen Tätigkeiten erfahren wir am körperlichen Substrat, welches unsere Ipseität begründet (*dispositiones corporis*). Der beseelte Körper ist dank seiner potenziellen Rezeptivität und substanziellen Aktualität fähig, jedwede widersprüchlichen Bestimmungen anzunehmen, weil er eine aktuelle erste Substanz ist und ein ipseitisch gegebenes *subiectum* des Erkennens der aktuellen Person bildet (*experimur in nobis*). Ockham besteht auf der Aktualisierung des Intellektes nur aus den Sinnen und auf dem beseelten Körper als einzigem Substrat. Einzig der beseelte Körper besitzt die Fähigkeit, einer Veränderung zu unterliegen, sei sie nun materiell oder immateriell im Intellekt gegeben. Diese Verbindung der sinnlichen und der verstandesmäßigen Seite der Seele als einziger Form des Körpers begründet die phänomenologische Weise, wie die Aktualisierung des Erkennens wirklich abläuft. Das Erfahren des Erkennens entspricht Sigers Auffassung der Ipseitätin der ersten Person (*experimur–conscii sumus*), welche der Brabanter Magister gegen den „fliegenden Mann“ Avicennas stellte. Der Intellekt wird als immaterielle Potenz der Seele aus Richtung der Sinne aktualisiert. Alle unsere Potenzen und Fähigkeiten sind in der ersten Substanz gegeben, deren einzigartige Form die im individuellen Körper subsistierende Seele ist. Dann erlangen wir laut Siger sowohl das Wissen von den Sinnen als auch das Wissen unseres Wissens (*nos enim conscii sumus ex virtutibus corporis intellectum*, Kap. 4.4.2). Die Einheit des Intellektes ist Ockhams folgendem Zitat aus der bereits angeführten Verteidigung des Averroës zusammengefasst.

„Der Mensch hat im aktuellen Akt der Existenz (*in primo instanti in quo est*) keinen Intellekt, welcher von außen hinzugefügt und mit dem Menschen verbunden würde (*intellectum sibi copulatum et unitum*). Dann brauchte er nämlich zum Erkennen keine Phantasmen, durch welche er von den Dingen die Abstraktion leistet.“ [[480]](#footnote-480)

Ockham verteidigt die Existenz der Person als eine persönliche Art von *actus essendi*, der einzigartig ist (*in quo est*). Dies war vielleicht zum letzten Mal in der Geschichte des Denkens gelungen, bevor Heidegger die Phänomenologie des Daseins auf den Weg brachte. Der Intellekt bildet einen Bestandteil des Aktes dieser einzigartigen Subsistenz. Daher kann man sie nicht von außen hinzufügen (*non haberet intellectum sibi copulatum*). Der Intellekt wird dem Menschen nicht von außen wie irgendeine Quasi-Substanz oder Quasi-Form der *Modernorum* hinzugefügt, welche eine von der hylemorphischen ersten Substanz unterschiedliche Aktualität hat. Die Hinzufügung eines „Seienden“ zur existierenden Person ist Unsinn, den es abzulehnen gilt. Einzig die Person existiert als erste Substanz, und dem Akt ihrer Existenz kann man von außen nichts Substanzielles hinzufügen. Man kann keine unsinnigen und gänzlich unnötigen Seienden der dritten Art vermehren, weil die Metaphysik kein mythopoetisches Kabarett der Moderne ist. Die Zitate haben zudem dargelegt, dass der hypostasierte Intellekt der Moderne nicht dergestalt aktualisiert werden kann, um ein natürliches sinnliches Erkennen der Welt zu haben. Die mystische Betrachtung Gottes und seiner Rationalität gehört nicht zur Philosophie. Einzig der rezeptive Intellekt, welcher im Akt der ipseitischen, auf sinnlich-körperlichem Substrat substituierenden Existenz ist im Stande, das aktuelle Erkennen aus der Phantasmen zu gewinnen. Der abgetrennte Intellekt der Modernisten hätte auf Grund der Immaterialität und Aktualität keine Möglichkeit, weitere aus den Phantasmen gegebene aktuelle Bestimmungen anzunehmen (*tunc non habet phantasma quod abstrahitur a rebus*). Das Ergebnis ähnlichen Unsinns ist die Dichotomie des Erkennens, des Menschen und der Realität, welche das gedankliche Durcheinander der Moderne und der Postmoderne bestimmt. Entweder herrscht die cartesianische *res cogitans* in der künstlichen Matrix, welche ein reines Simulakrum der Realität darstellt, oder die postmodernen Alexandriner verfrachten den menschlichen Intellekt auf das materielle Niveau der animalischen Fähigkeiten, welche nur durch die Sinne und die Gehirnfunktionen gegeben sind. Beides bedeutet eine Degradierung des Menschen, welche in der Epoche des westlichen Nihilismus der Metaphysik gipfelt. Der ersten Gruppe der Sophisten verschwindet die äußerliche Welt, der zweiten wiederum die Einzigartigkeit des Menschen, welche auf der spezifischen Art und Weise seiner ipseitischen Existenz und seines immateriellen Erkennens der Welt basiert.

Ockham war der letzte Anhänger des ersten Averroismus, welcher prinzipiell und fundiert beide Varianten der modernen Destruktion des in der Auslegung des Kommentators von *De anima* definierten aristotelischen Verstandes ablehnte. Die Verteidigung der wirklichen Natur des *intellectus possibilis* gibt nach dem letzten westlichen Kenner des CMDA auch grundsätzlichen Grund dafür, dass Averroës die Möglichkeit ablehnt, dass der *intellectus possibilis* eine von außen für alle Menschen gegebene einheitliche Substanz wäre. Die Verbindung der Rezeptivität des Intellektes zu sinnlichen Inhalten löste der CMDA durch die Unterscheidung zwischen dem *tertium* und dem *quartum genus*. Die Rezeptivität ist hinsichtlich der Fähigkeit, „rezeptiv zu sein“, allen Menschen gemeinsam. Diese fundamentale Fähigkeit aller Menschen konstatieren Averroës‘ Begriff *quartum genus* im CMDA und der erste Teil des aristotelischen Zitates in *De intepretatione* (OBJ II, Kap. 1.1). Das Primat des rezeptiven Intellektes als fundamentaler *potentia substantialis* gilt im universellen Sinne, weil es das menschliche Erkennen definiert (*intellectus possibilis sit prima perfectio hominis*). Die allgemein gegebene Fähigkeit des Intellektes als Potenz erklärt, warum alle Menschen formal den gleichen Inhalt denken (Averroës‘ *quartum genus*). Die primäre Aktualisierung des Intellektes aus den Sinnen stellt wiederum sicher, dass der Begriff nicht existenziell auf die gleiche Weise denkt, weil der Akt des Denkens schon eine persönliche Fähigkeit ist (*tertium genus*). Der Akt des Verstehens ist real und folglich lediglich der persönliche Verlauf des Denkens. Das Erkennen verläuft durch die Aktualisierung der *potentia accidentalis* auf dem Niveau des rezeptiven Intellektes als erster aktuell realisierbarer Stufe des intellektuellen Erkennens (*prima perfectio*). Der faktische Verlauf des Erkennens entspricht in dieser potenziellen Gestalt dem Terminus *tertium genus* im CMDA. Ockham kehrt erneut zurück in die Szene von Averroës‘ Übereinstimmungsauffassung der vom ersten Averroismus verteidigten Wahrheit. Die Beziehung der substanziellen und akzidentellen Potenz ist laut CMDA ausdrücklich im Modus der *proportio* gegeben, um die von Aristoteles geforderte Übereinstimmung des sinnlichen und des intellektuellen Erkennens der realen externen Sache zu erschaffen. Dieses Erkennen ist in Bezug auf die Art und Weise der Rezeptivität des Objekts (aber nicht des Aktes der subjektiven Rezeption) für alle Menschen gleich. Der Unterschied beschreibt beide Erscheinungsseiten des einen und desselben individuellen Intellektes. Für die Unterscheidung beider Bestimmungen nutzt Ockham den Unterschied zwischen der *potentia substantialis* und *accidentalis*, welche in der franziskanischen Schule von Rufus entwickelt worden war (OBJ II, Kap. 3.3.1). Der Terminus *potentia substantialis* erhielt bei Olivi und Gandavus einen neuen Status mit Rücksicht auf die kategoriale Prädikation der Beziehung auf dem Niveau der Substanz (*relatio substantialis*, Kap. 5.3.3). Ockham lehnte eine Umwandlung der Potenz in eine Substanz der dritten Art ab, weil der kritische Aristoteliker nicht die Seienden der dritten Art vermehren kann. Wir wollen den Schwanengesang des letzten authentischen Kenners des Averroës und letzten Verteidiger des ersten Averroismus zitieren:

„Das geht aus der Auslegung des dritten Buches von *De anima* hervor, wo gesagt wird, dass der Intellekt so in der Potenz gegeben ist, bevor sich etwas zu ihm gesellt oder bevor er zu erkennen beginnt, und andere Weise danach. Vorher ist er in der reinen substanziellen Potenz (*ante est in potentia essentiali*) und danach, wenn er durch die Tätigkeit diesen seinen Zustand verlässt, befindet er sich in der akzidentellen Potenz zum Akt, welcher ihm ähnlich ist (*in potentia accidentali ad actum consimilem*). Daher ist der habituelle Zustand des Intellektes im Akt gegeben (*intellectus per habitum generatum ex actu*) und befindet sich in der akzidentellen Potenz (*in potentia accidentali*). Dann aber kann man nichts in der reinen akzidentellen Potenz im Hinblick auf das Erkennen erfahren (*nunquam experitur*), weil es erst nach dem Akt des Verstehens gegeben ist.“ [[481]](#footnote-481)

Das Zitat definiert zwei Modalitäten des rezeptiven Intellekts: die erste Modalität wird als der Intellekt an sich in Form einer abstrakten Gattung angegeben; die zweite Modalität bedeutet die aktualisierte persönliche Erkenntnis (*aliter est intellectus in potentia ante addiscere vel invenire quam post*). Wir erkennen etwas nur aufgrund der Sinnen, und der rezeptive Intellekt eine reine *tabula rasa*.[[482]](#footnote-482) In dieser Perspektive stellt der *intellectus possibilis* ein leeres Konzept von Averroës‘ vierter Gattung dar, welche real nicht existiert, weil die Potenz nicht real existiert, nur als Konzept im Denken. Ockham versteht unter dem Begriff „*potentia essentiali*“ etwas ganz anderes als Rufus′ und Scotus′ Vorstellung vom hypostatischen Intellekt als *tertium ens*. Der Intellekt ist von Natur aus essentialistisch, weil das sinnliche Wissen an den Körper als singuläre Substanz gebunden ist. Die Hermeneutik kommentierte den wichtigsten Text über die Fähigkeit des Intellektes, alles zu verstehen (*De anima* 430a14–15). Der Kommentator sagt klar in der entsprechenden Seite von CMDA, dass dieser abstrakt aufgefasste Intellekt als Potenz zu einer existenziellen Fähigkeit im Akt der Seele wird (*illud quod fit*; OBJ I, Kap. 2.4.3). Die im Modus des Seienden der dritten Art als Mix aus passivem und aktivem Intellekt gegebene Oxforder *potentia substantialis* ist für Ockham nicht annehmbar. Die universelle und immaterielle Gestalt des Intellektes existiert nur als Konzept im Denken, d. h. im Modus *quartum genus* nach dem CMDA. Ockham betont ebenso wie Siger, dass der menschliche Intellekt an und für sich eine bloße seelische Potenz sei. Der Terminus *potentia essentialis* muss keineswegs nach Rufus als porretanische Substanz begriffen werden, sondern im Hinblick auf Sigers Auffassung des Intellektes als immaterielle Potenz der als erste Substanz gegebenen Person. Der Intellekt ist eine im Hinblick auf den Körper als materielle Substanz *inmixtus* gegebene Potenz, weil der Intellekt über kein körperliches Organ verfügt. Daher lässt sich der Intellekt auf keine Weise hypostasieren, wie es irrtümlicherweise die Modernisten tun. Der mögliche Intellekt des ersten Averroismus hat an und für sich keine substanzielle Möglichkeit der Existenz. Der zweite Averroismus und der thomistische Semiaverroismus postulieren aus Unkenntnis des CMDA einen averroistisch abgeteilten *intellectus possibilis* als immaterielle Substanz-Potenz, welche für alle Menschen gleich ist. Ockham las im Gegensatz zu den sophistischen Modernisten den CMDA ebenso sorgfältig wie Albert, Bacon oder Siger. Die essenzielle Definition des möglichen Intellektes der obenzitierten Passage CMDA 437.18–438.24 zeigt die zweifache Ipseität des Intellektes im Hinblick auf den abstrakt definierten Intellekt (*hoc pronomen ‚ipsum‘ potest referri ad intellectum materialem*) und auf das Individuum, welches individuell versteht (*ad hominem intelligentem*). Ockhams erste Auffassung des Intellektes als Abstraktion (*ante est in potentia essentiali*) drückt die gleiche Definition aus, wie wir sie bei Siger finden (*de natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur*, Kap. 4.4.3). Keine Universalie kann im individuellen Akt des Erkennens erkennen, weil der Intellekt als Seiendes der dritten Art nicht real existiert. Etwas anderes ist die existenzielle Form des im Erkennen der Person gegebenen Intellektes. Den Akt des Erkennens erfahren wir in der ersten Person und kontingent, d. h. lediglich durch die *potentia accidentalis*. Diese ist ein tatsächlicher Habitus der passiven Rezeption im Sinn von Averroës‘ *tertium genus*, welcher an den personalen Akt dieses Intellektes gebunden ist (*intellectus per habitum generatum ex actu*). Diese Passage knüpft an den zitierten Kommentar des CMDA an, weil er auch den nachfolgenden Satz im CMDA im Hinblick auf den Habitus kommentiert. Averroës‘ Intellekt wird erst im Akt des Erkennens zum Intellekt (*illud quod fit*) und erhält so seinen Habitus (*quod est in habitu*). Das Zitat betont gegen die Modernisten, dass der Habitus der Rezeptivität erst im personal Akt des Erkennens entsteht. Anders kann es gar nicht sein, da die reine Potenz keine Möglichkeit der Existenz hat. Aus dem Intellekt kann man keine a priori gegebene Quasi-Substanz machen. Das würde wieder eine Vermehrung der Seienden der dritten Art bedeuten, welche aus der Sicht des CMDA und Ockham unsinnig sind. Die Scotisten und die modernen Porretaner hypostasierten den Habitus und erschufen so ein weiteres Seiendes der dritten Art. Ockham erinnert die Scotisten daran, dass durch diesen individuellen Akt der mögliche Intellekt zu einer aktuellen rezeptiven Fähigkeit der körperlich erfahrenen Seele wird (*est in potentia accidentali*). Der mögliche Intellekt existiert lediglich in der individuellen Seele und im Körper; daher ist die Aktualität des möglichen Intellektes nicht im Sinne der in irgendeiner universellen und aktuellen „Intellekt–Substanz“ gegeben objektiven Potenz angeboren (*potentia substantialis*). Da der rezeptive Habitus der Annahme in der Seele als Fähigkeit gegeben ist, können wir universell im Modus der Übereinstimmung erkennen (*ad actum consimilem*). Das Schlüsselwort „*consimile*“ weist ausdrücklich auf den zentralen Teil der Lehre im CMDA 409.654–62 hinsichtlich des rezeptiven Intellektes als vierter Gattung im Sinne der gemeinsamen menschlichen Fähigkeit hin (*intelligible esse oportet dividi in consimilia hiis duobus*; OBJ I, Kap. 2.4.3). Ockham lehnte das Szenarium des Erkennens nach dem zweiten Averroismus, welches wir auch bei Scotus finden, strikt ab. Die Modernisten hypostasieren jedwede Fähigkeit oder jedwedes Phänomen, indem sie in die avicennische Form der Essenz geben (*potentia essentialis*). Dann konstatieren sie die „Exsistenz“ dieser Quasi-Substanz als kontingentes Vorkommen dieser porretanischen Hypostase in der Realität (*potentia accidentalis*). Ockham schaffte diesen Begriff ab, indem den absurden Intellekt der *Modernorum* abschaffte, welcher diesen Irrtum produziert. Der zweite Averroismus und die Scotisten müssen im Intellekt eine Insel der Aktualität finden, welche durch den *a priori* und substanziell gegebenen Habitus konstituiert wird, d. h. außerhalb des akzidentellen Erkennens aus den sinnlich gegebenen Wahrnehmungen (Kap. 5.3.2). Die Moderne führte seit Pecham das augustinische Gedächtnis der dritten Art (*memoria*) als mythologischer Ort der aktuellen Spezies ein, von wo aus, die sie sich nach Belieben den aktuellen substanziellen Intellekt herauszieht (*locus specierum*, Kap. 4.3.1). Diese mythologische Aktualität, die sich auf die Welt des *tertium ens* bezieht, ist natürlich nur immanent, weil der Unsinn nicht wirklich existiert. Die akademischen Furien entfachen dann im aufgeklärten Intellekt der *Modernorum* das dringend benötigte Licht der objektiven Erleuchtung, das die Erhellung des Sinns der Existenz von hinten gewährleistet.

Ockham hat diese verrückte Lösung der „natürlichen“ (also: objektiven) Erkenntnis grundlegend bestritten. Sehen wir uns die gesamte Argumentation an, die diesem Problem in der Abhandlung *Reportatio II*, qq. 12–13. Der Habitus ist weder von Gott noch von der Aktualität der betrachteten angeborenen Ideen oder der ersten Prinzipien noch vom habituell als augustinischer *locus specierum* gegebenen Gedächtnis gegeben. Ockham weist alle diese Möglichkeiten der zuvor gegebenen Aktualisierung des Intellektes grundsätzlich zurück. Die Moderne steht und fällt mit der Belichtung des Intellektes von hinten, weil sie ihr paranoides Erkennens von der Aktualität der sinnlichen Phantasmen trennte. Ockham sagt klar, dass ein anderes Erkennen für den Menschen nicht möglich sei (*intellectus possibilis nihil intelligit nisi per conversionem ad phantasmata*; OTh 7, 278.6‒7). Der Übergang von der reinen Potenzialität des Intellektes als *tabula rasa* kann nicht durch irgendeinen immanenten Weg à la Avicennas oder Descartes‘ und Husserls Art von „fliegender Mann“ verwirklicht werden. Der objektiv gegebene Habitus als Hypostase existiert nicht; der habituelle Besitz der Erkenntnis entsteht nur auf der Grundlage der bereits gelehrten Akte des Erkennens, welche auf dem Niveau der akzidentellen und strikt personalen Rezeptivität des Intellektes gegeben sind. Die Modernisten definieren den Intellekt als Habitus, welcher mit einer eigenen immanenten Aktualität von der Natur oder von Gott ausgestattet ist. Ockham lehnt eine solche Lösung grundsätzlich ab.

„Der Habitus kann den Intellekt nicht aus der essenziellen Potenz in eine akzidentelle überführen. Der Habitus setzt die Existenz des bereits gegebenen aktuellen Erkennens voraus und geht davon aus, dass der Übergang von der essenziellen in eine akzidentelle Möglichkeit bereits realisiert wird. Der Habitus ist lediglich im Hinblick auf der Erkennens der realen Dinge gegeben.“ [[483]](#footnote-483)

Der Intellekt ist an und für sich eine reine, im Denken gegebene Potenz. In ihm selbst existiert nichts aktuell in irgendeiner Form des Habitus (*non potest esse habitus*). Das Zitat erinnert daran, dass der Habitus als klassisches Akzidens auf der zweiten Substanz die Fähigkeit des Erkennens ist, welches seinen Ursprung im äußerlichen Akt hat (*habitus praesupponit actum*). Der Habitus setzt voraus, dass der abstrakte Intellekt als reine *potentia essentialis* bereits durch den Akt dieser oder jener individuellen Handlung des Intellektes aktualisiert wird (*praesupponit intellectum reductum de potentia essentiali*). Daher wird auch der Habitus aus der Sicht der Imposition der Bedeutung von der hylemorphischen ersten Substanz determiniert (*habitus non est nisi respectu complexorum*). Der Einblick der modernen Illuminaten existiert aktuell inchoativ vor jedweder sinnlichen Erfahrung. Aus diesem Einblick der Moderne geht die zweifelhafte Auffassung der Wahrheit als Assimilierung der Seienden der dritten Art in das dogmatische System der einen Wahrheit hinaus. Laut Ockham bestreiten alle diese Möglichkeiten das Statut des rezeptiven Intellektes und heben die aristotelische Definition der Seele als *tabula rasa* auf. Ockham lehnt im Zitat ausdrücklich Rufus‘ und Scotus‘ angeborenen Habitus der ersten Prinzipien des Erkennens ab, welchen Descartes, Kant und Husserl übernahmen. Der radikal potenzielle Intellekt kann kein vorher gegebener aktueller Habitus sein, weil dieser dank dem Erkennen aus den Sinnen und aus den realen Substanzen entsteht. Fassen wir den Schluss der gesamten Argumentation in der *Ordinatio I*I, qq. 12–13 zusammen. Ockhams Rasiermesser ragt durch Einfachheit und Präzision hervor, weil es Scotus‘ objektive Spezies durch den Hinweis auf den realen Verlauf des Erkennens aufhebt. Die objektiv existierende Spezies brauchte den hypostasierten Habitus als apriorisch aktualisierte Komponente des Intellektes. Ockhams Rasiermesser schaffte beiderlei Seiendes als unsinnig ab.

„Deshalb kann alles, was durch die objektiven Speziesdefiniert werden kann, durch den Erkennungshabitus definiert werden. Dann genügt der Habitus für das Erkennen und alle diese Spezies sind überflüssig.“ [[484]](#footnote-484)

Die modernen mythologischen Spezies werden in den Diakosmos der objektiven Rationalität zwischen Gott und Mensch gestellt; Ockham hält sie für unnötig. Ihre Funktion erfüllt recht zuverlässig der aristotelische Habitus, der durch die Exposition der von vorne genommenen Erkenntnis gegeben ist. Der Habitus, der durch wiederholtes Erkennen entsteht, kann die Autonomie des Intellekts als kultiviertes Erkenntnisvermögen vollständig erklären. Wenn der Habitus durch die Belichtung von vorne etabliert wird, dann generiert er das erkennen und die Reflexion der ersten Prinzipien des Erkennens (*omnia … possunt salvari per habitum*). Dann ist keine univoke objektive Spezies nötig, welche ein Erkennen der außerhalb der realen Sache gegebenen Simulakren begründet (*species superfluit*). Ein solches Erkennen kann nicht existieren, weil es die Grundvoraussetzung der *suppositio* aufhöbe, welche wir in der Einleitung der *Kategorien* in Gestalt der für die Beziehung zwischen erster und zweiter Substanz gegebenen hyparchischen Prädikation angeführt haben (OBJ I, Kap. 1.3).

Ockham weiß genau, wovon er spricht, wenn er die Grundregeln der Prädikation und der Supposition nach Aristoteles, Boethius und Abelard erklärt. Wir fassen nun seine Auffassung der Supposition zusammen. Es geht um den Unterschied zwischen der Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz (*suppositio personalis*) und der logischen Supposition im Modus der Äquivozität (*intentio secunda*).

„Die Begriffe signifizieren im Modus der ersten Intention (*nomina primae intentionis*), sofern sie eine Supposition der Bedeutung haben, welche im Hinblick auf die realen Seienden gegeben ist (*supponunt personaliter*). Daher werden diese Begriffe nur im Hinblick auf die realen Dinge prädiziert (*supponunt tantum pro rebus*). Dann sind sie nur dadurch verifizierbar, dass diese Begriffe über eine auf die so gegebenen Bedeutungen des Begriffs bezogene Supposition verfügen (*supponunt pro suis significatis*). Daher sind diese Begriffe weder auf sich selbst (*non pro se ipsis*) noch auf eine andere Bedeutung bezogen, welche lediglich aus der Signifikation selbst abgeleitet ist (*nec pro aliis a suis significatis*). Dann gilt, dass der Ausspruch ‚Der Mensch ist ein Einzelding‘, welcher im Modus der ersten Intention gegeben ist, sich nur auf die aktuelle Person (*pro re*) bezogen ist und nicht im Rahmen der zweiten Intention gilt (*non pro aliqua intentione secunda*).“ [[485]](#footnote-485)

Die erste Supposition der universellen Bedeutung kommt einzig und ausschließlich aus der Realität (*supponunt tantum pro rebus*) und ist daher auch einzig im Hinblick auf die Realität verifizierbar (*verificantur de nominibus rerum*). Diese Supposition ist in vollem Maße als Imposition gegeben, welche die hyparchische Bedeutung aus der Realität signifiziert (*illa nomina supponunt pro suis significatis*). Das Zitat verteidigt die Linie des fundamentalen Prinzips „*ex* *inmediatis*“ aus der *Zweiten Analytik*, welche nach Abelard und dem ersten Averroismus interpretiert wurden. Die erste Supposition der Bedeutung geht zu den ersten Substanzen (*nomina primae intentionis*) im Modus des metaphysischen Dativs. Diese Supposition ist als Imposition der univoken Bedeutung von der hyparchischen realen Substanz gegeben. Ockham weiß wohl, dass die Schrift *Kategorien* eine völlig andere Auffassung von Imposition und Supposition aufweist als die modernen Porretaner, welche in Oxford schon fast ein Jahrhundert lang die metaphysische Bedeutung der einzigartigen ersten Substanz und die universell prädizierte Bedeutung der zweiten Substanz sophistisch miteinander vermischten. Ockham behauptet, dass die Auffassung der Wahrheit im Rahmen der Übereinstimmung der realen Sache und deren wissenschaftlichen Erkennens sich durch nichts ersetzen lässt, weil die primäre Imposition der Bedeutung (*suppositio personalis*) in der Ordnung des Erkennens kategorial und univok von der bloßen Benennung und von der analogischen oder anders nur im Denken gegebenen äquivoken Übereinstimmung getrennt ist (*secunda intentio*). Die zweite Substanz kann durch kein Seiendes der dritten Art im Sinne von Scotus‘ objektivem *ens* ersetzt werden, welches das abstrakte Einzelding *univoce* definiert. Damit fiel die von Scotus und seiner Schule erschaffene objektive Metaphysik, weil diese eine universell gegebene objektive Supposition postuliert (*conceptus simpliciter simplex*, Kap. 5.3.2). Die objektive Signifikation des Seienden kann nicht auf dem Niveau der hyparchischen ersten Substanz existieren, weil diese an und für sich existiert. Die eindeutige Bedeutung existiert auf dem Niveau der zweiten Substanz, wenn deren Aussage im Modus der ersten Intention hergestelle wird (*nomina primae intentionis*). Dann wird die Imposition der Bedeutung im Hinblick auf reale erste Substanzen gegeben. Alle übrigen Formen der Prädikation gehören schon in die äquivoke Sphäre der nur im Denken gegebenen logischen Bedeutung (*intentio secunda*). Eine solche Bedeutung bezieht sich vom einen Konzept auf das zweiten auf dem Niveau der reinen Homonymie der Begriffe, die sich auf sich selbst beziehen (*pro se ipsis nec pro aliis a suis significatis*). Scotus‘ objektive Prädikation ist laut Ockham lediglich eine äquivoke logische Übung und keine Metaphysik. Die äquivoke Signifikation kann die im Rahmen der kategorialen univoken Prädikation gegebene erste Intention nicht ersetzen (*enuntiatio*). Diese kategoriale Prädikation hinsichtlich der Realität definieren die Schriften *De anima*, die Einleitung von *De interpretatione* sowie die Stellung des Mittelgliedes des Urteils in der *Zweiten Analytik*. Ockham verteidigt gegen die Scotisten die gleiche Position, welche bereits Abelard gegen die Porretaner eingenommen hatte. Abermals gilt, dass jedwedes Doubeln der ersten Intention durch die zweiten Intention Unsinn ist, weil es ein unnötiges und absurdes Seiendes der dritten Art erzeugt. Die Univozität und die Äquivozität verfügen über einen anderen Status im Hinblick auf das wissenschaftliche Erkennen (*demonstratio*), weil sie sich in der fundamentalen metaphysischen Frage unterscheiden, wie die erste Imposition oder die zweite Supposition gegeben ist. Die wahre Aussage (*enuntiatio vera*) wird nur durch die aus dem externen Ding gegebene Supposition bestimmt (*quando supponunt pro rebus supponunt significative et personaliter*).[[486]](#footnote-486)Rufen wir uns Abelards Unterscheidung der bloßen *significatio* und der wissenschaftlichen *enuntiatio* für die demonstrative Deduktion des wissenschaftlichen Urteils in Erinnerung (OBJ II, Kap. 1.3). Der Scotismus und der zweite Averroismus gelten für Ockham lediglich im Modus der Äquivozität, also auf dem Niveau der in der logischen Abstraktion gegebenen zweiten Intention.

Die Trennung der Imposition von der realen ersten Substanz und der lediglich im Denken gegebenen Supposition wurde in der Generation vor Ockham von Bacon gegen die Oxforder Analytiker aus Kilwardbys Schule verteidigt (OBJ II, Kap. 3.4.3). Diese Schlüsselteilung der Bedeutung erklärt laut dem kanonischen Text *Cat*. 2a14‒16 die Serie der so genannten „nominalistischen“ Behauptungen Ockhams, welche angeblich mit Scotus‘ Lehre übereinstimmen. Die Hermeneutik behauptet in Einklang mit der vorausgegangenen Deutung, dass diese Übereinstimmung nur im Modus der zweiten Intention gilt, was für Ockham die Bedeutung nur im Modus der logischen Äquivozität begründet. Siehe z. B. die Polemik mit Scotus‘ Begriff *„esse completive universale*“. Die Schrift *Ordinatio II* von Scotus hält diese objektive Bestimmung des Seienden im Modus *univoce* für alle Individuen (*ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quodlibet individuo*; *Ordinatio II*, d. 3, q. 1, no. 38; ed. Vaticana VII, 407). Scotus vermischte Imposition und Supposition miteinander, weil sein Individuum die aristotelische zweite Substanz ersetzte. Dann ist diese objektive Bestimmung in der Metaphysik von Scotus eindeutig gemeint. Nach Ockham ist dies ein grundlegender Irrtum, denn die logische Plurivokation kann die eindeutige kategoriale Bedeutung, die durch die Imposition gegeben ist, nicht ersetzen. Die Metaphysik ist keine Logik. Für die klassische Metaphysik der Imposition gilt das Prinzip der „*destructio primis*“, während die logische Supposition sich mit der Metaphysik der Chimäre begnügt. Die objektive Identität ist durch die Negation von der Nichtigkeit und im Modus des minimalen Seienden gegeben und nicht durch die Prädikation im Hinblick auf die erste Substanz. Aber durch die minimale Seiendheit der dritten Art bildet sie ein universelles Substrat für jedwede Prädikation des Individuums und wird somit objektiv unifiziert. Ockham konstatiert kritisch, dass Scotus‘ Begriff „*esse completive universale*“ im Modus der sophistischen Imposition hin zur Realität aufgefasst wird. Das universelle Sein kann für Ockham deswegen niemals im porretanischen Modus „*exsistere*“gegeben sein, weil der objektive Modus „*completive*“ die von der hyparchisch existierenden ersten Substanz gegebene Imposition der Bedeutung ersetzen würde. Laut Ockham ist Scotus‘ Prädikation nicht univok und somit weder wissenschaftlich noch metaphysisch. Scotus‘ Auffassung imitiert lediglich die Imposition der Bedeutung der realen ersten Substanz. Eine solche Nachahmung der kategorialen Aussage hob laut Ockham die Wahrheit als Übereinstimmung und den aristotelischen Begriff der Wissenschaft nach dem Prinzip „ex *inmediatis*“in der *Zweiten Analytik* auf. Die falsch etablierte Signifikation stellt einen typischen Irrtum im Modus „*fallacia secundum quid et simpliciter*“ dar, welcher den grundlegeden Irrtumder Moderne begründete. Ockham erklärt den Scotisten, dass deren objektive Bestimmungen sophistisch für eine kategoriale Prädikation ausgegeben werden, lediglich universell-äquivok sind und als bloße zweite Intentionen im Denken des Erkennenden existieren. Das wird durch das Prinzip „*destructio primis*“bewiesen, weil nach der Vernichtung der ersten realen Substanz named „Sortes“ auch die begründende Imposition der universellen Bedeutung erlischt (*destructo Sorte destruatur quodlibet essentiale sibi, sequitur quod aliquod commune vere destruatur*).[[487]](#footnote-487) Dadurch unterscheidet sich die Imposition im Modus der„*suppositio personalis*“vom bloßen, nur im Denken gegebenen äquivoken Begriff „Sortes“ (*secunda intentio*). Aber äquivok (d. h. metaphorisch, poetisch, logisch usw.) gilt, dass dieses Individuum ein Mensch, weil ihm irgendeine minimale und nicht weiter teilbare Bedeutung übrigbleibt (*certum est quod remanet aliquod commune ex quo remanet individuum*). Das Zitat zeigt den Scotisten klar, dass ihr Individuum nur ein äquivoker Terminus ist und mit der kategorialen Signifikation der zweiten Substanz nichts gemeinsam hat. Deren Bedeutung verschwindet nach dem Verschwinden der ersten Substanz, weil die Leiche kein Mensch ist.

### 5.4.2 Realität versus Metaphysik

Der zweite Schritt des Ockham’schen Rasiermessers zeigt, welche unsinnige Situation im Falle einer objektiven Verdoppelung der Realität enstand. Ockham griff genau die problematischste Stelle von Scotus‘ objektiver Deduktion der Kategorien an. Diese fundamentale Deduktion der Objektivität ist durch den *dativus possessivus* bezeichnet(Kap. 5.3.1). Die Gruppe der Illuminaten nahm Avicennas minimale Essenz als Nominalsubjekt, das die aristotelische zweite Substanz ersetzte. Die logische Supposition wurde im Sinne *absolute* genommen and die metaphysische Impositon wurde komplett abgeschafft. Diese absurde Operation verdoppelte die Bestimmung des Seienden in ein reales und ein objektives. Der Streit um die Deutung des Princips „*destructio primis*“ (OBJ I, Kap. 1.3) legt den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Moderne und Ockham dar. Scotus verlöschte die Sonne und hielt im Modus der objektiven Speziesan ihrem Strahl fest (Kap. 5.3.2). Kehren wir zu Scotus‘ Auffassung zurück. Scotus hatte die Hauptthese der Schrift *Kategorien* über das Primat der Substanz (*Cat*. 2b5‒6) im Sinne der avicennischen Essenz ausgelegt (Kap. 5.3.1). Ockham hält das für einen fundamentalen Irrtum der *Modernorum*. Der Universalbegriff der Essenz entsteht erst im Prozess der logischen Abstraktion und besitzt folglich den klaren Charakter der zweiten Intention. Aber die in der zweiten Intention enthaltene Supposition der Bedeutung kann die von der realen ersten Substanz gegebene Imposition der Bedeutung nicht ersetzen. Die Supposition begründet in der zweiten Intention lediglich eine äquivoke Auffassung der Wahrheit. Diese Entwicklung wurde in den letzten Zeiten der intellektuellen Irre abgeschlossen, auf die Art von Derridas und Rortys Differenzierung und Metaphorisierung der so genannten „*post-truths*“vollendet wurde. Oder diese Supposition wird durch die mediale Lüge und die Manipulationen des einen Prozents der Illuminaten realisiert, welche ihre Macht- und Finanzinteressen durch die *cloud computing* verteidigen. Ockham bestreitet grundsätzlich im Einklang mit der gesamten Schule des ersten Averroismus, dass die Leiche ein Mensch im Sinne der objektiv existierenden Person ist, was Scotus‘ These „*esse completive universale*“ voraussetzt. Der Mensch existiert objektiv nicht, weil die objektive „Exsistenz“ nur beim Seienden der dritten Art zu finden ist. Ockham sagt klar, dass ähnliche Bestimmungen nur in der Ordnung der zweiten Intention gelten und sich nicht auf die reale Substanz und auf die Supposita in der Ordnung der ersten Intention beziehen. Die Supposition interessiert Ockham im Rahmen der zweiten Intention nicht sonderlich, weil sie keinen direkten Bezug zur Realität hat und einen gänzlich äquivoken Charakter besitzt. Dadurch basiert sie nicht auf der Wahrheit als aristotelische Übereinstimmung, welche für das wissenschaftliche Erkennen der Realität notwendig ist. Die Supposition der zweiten Intention gilt nur in der Ordnung des durch die nominale Bedeutung des Wortes bestimmten Sinnes. Der antimodernistische Standpunkt findet in Ockhams Hauptwerk *Summa logicae* und besonders in dem Teil Ausdruck, welcher der Imposition der Bedeutung aus Richtung des real existierenden Einzeldings gewidmet ist. Das folgende Zitat weist die Fiktion der modernen Porretaner zurück, welche das reale Ding durch analytische Zerlegung in zwei Hypostasen im Modus „*quo est*“ und „*quod est*“ interpretieren. Dieses Verfahren hatten sie sich ebenso wie der oben erwähnte Scotus sophistisch von Boethius ausgeliehen (Kap. 5.3.3).

„Wenn man behauptet, dass das Individuum namens Sortes eine auf die Zusammensetzung von Essenz und individueller Differenz bezogene Signifikation bedeute und dass diese Zusammensetzung im Stande sei, dessen Wesen zu tragen, dann ist das ungültig. Wie oben gezeigt wurde, ist eine solche Zusammensetzung Unsinn.“ [[488]](#footnote-488)

Die Averroisten der zweiten Welle verknüpften seit Rufus im Begriff des *scibile* univok zwei Arten der Speziesmiteinander. Die erste Spezies wird im Denken Essenz (*quod est*) und die zweite Spezies im Prozess der avicennischen *denudatio* in den realen Dingen betrachtet (*quo est*). Sie fügten nach der Wahrheit im Modell von Rufus‘ *coaequatio* beide Hypostasen zusammen und erschufen im Rahmen des universellen Hylemorphismus eine objektive „*res*“. Das so zusammengesetzte Seiende der dritten Art ist laut Ockham Unsinn. Die Dinge sind von unserem Erkennen getrennt und existieren in der Realität aktuell *simpliciter* und nicht *universaliter*. Das Zitat besagt, dass im Hinblick auf solche Supposition des Sinnes eine absurde Zusammensetzung entstehen würde (*Sortes supponit pro uno composito*). Die Nominalisten und Objektivisten haben eine absurde Vermischung vorgenommen: von realen Dingen (*ex natura*) und vom letzten Unterschied, der die *species specialissima* von der nicht weiter teilbaren Bedeutung (*ex differentia individuali*) trennt. Absurder kann es nicht sein; die Bedeutung ist nie mit den realen Dingen direkt verbunden und das *individuum* bringt praktisch keine propre Bedeutung mit sich. Es ist eine Ungeheuerlichkeit des zweiten Grades. Die objektive Supposition der *Nominales* geht nach dem Vorbild der Teilung der universellen Bedeutungen im Rahmen des Baums des Porphyrios bis auf das Niveau des Individuum oder zur univoken Auffassung des *ens inquantum ens*. So etwas stellt für Ockham einen blanken Unsinn dar (*hoc non valet*). In die realen Dinge kann man keine Essenz oder Differenz dergestalt einsetzen, dass ein porretanisches Individuum entsteht. Die primäre Supposition existiert nur im Hinblick auf die externe und aktuelle erste Substanz, siehe die vorangegangene Bemerkung aus dem Kommentar *Peri hermeneias* (*quando supponunt pro rebus supponunt significative et personaliter*). Wenn wir die einfache erste Substanz durch irgendeine zusätzliche Differenz verdoppelten, dann entstünde die absurde Welt der Moderne auf dem Niveau einer zweiten Schöpfung der Welt in der Lehre des universellen Hylemorphismus (OBJ II, Kap. 3.2). Scotus gestaltete die Ontotheologie der ersten Modernisten in eine objektive Metaphysik um. Die Kritik an der scotistischen Lehre legt dar, dass die moderne Metaphysik auf Grund der fehlerhaften kategorialen Prädikation nur eine sophistische Übung auf dem Niveau der ehemaligen Schulen der *Nominales* darstellt. Die Scotisten und die postmodernen Objektivisten erschaffen Suppositionen der dritten Art, welche objektiv oder sogar univok für das real existente Einzelding im porretanischen Modus „*completive*“ gültig sind. Dadurch entstanden unsinnige Seiende der dritten Art (*individuum*, *concretum*, *scibile*), welche ein sophistisches Simulakrum der Realität erschaffen. Ähnliche chimärische Auswüchse des fleißigen akademischen Geistes sind laut Ockham lediglich im menschlichen Denken gegeben, weil sie nicht von der realen ersten Substanz determiniert werden. Dem Ding kann man in der Realität nichts hinzufügen, und wir prädizieren sein Seiendes lediglich wahrheitsgemäß. Die Bedeutung formen wir weder *ex nihilo* im hypostasierten cartesianischen Intellekt noch spiegeln wir sie von der göttlichen Rationalität wider, wie es von den scotistischen Illuminaten vorausgesetzt wird.

Die Scotisten schafften den ursprünglichen Sinn des metaphysischen Dativs ab. Aristoteles behauptet, dass die zweite Substanz das reale Sein der ersten Substanz prädiziert. Ockham lehnte eine Verdoppelung der zweiten Substanz in eine objektive reine Seiendheit und eine kategoriale Substanz prinzipiell ab. Die Metaphysik prädiziert die Einheit der Bedeutung im Modus des metaphysischen Dativs im Hinblick auf realen und *simpliciter* und *actualiter* gegebenen ersten Substanzen. Die Modernisten gehen in ihrer objektiven Parusie der mythologischen Bedeutung genau umgekehrt vor; sie projizieren ihre gnoseologischen Phantasien in aktuelle erste Substanzen.

„Auf diese Weise kann das existierende Individuum nicht begriffen werden, weil nach ihrer Auffassung jedes individuelle Wesen die Differenzierung einschließt. Dann würde ein existierendes Individuum, das durch sein eigenes Essenz und seine eigene Differenzierung gegeben ist, auch ein anderes [objektives] Individuum umfassen, das aus individuiertem Essenz und Differenzierung besteht; das ist Unsinn.“ [[489]](#footnote-489)

Die Supposition der Modernisten formt im Modus „*completive*“ eine absurde Zusammensetzung der objektiv gegebenen Natur dieser oder jener Sache, welche dann auf das Niveau des atomaren Individuums differenziert würde (*unum compositum ex natura et differentia individuali*). Diese Zusammensetzung geben sie dann als zweite prädizierbare Substanz aus (*compositum*), welche sie im Rahmen der numerisch aufgefassten Einheit (*unum*) signifizieren. Diese Zusammensetzung der realen Substanz und des objektiven Simulakrums (*unum compositum*) existiert weder als ein realer Ding noch als intentionaler Gegenstand, der durch aristotelische Abstraktion geschaffen wird. Nach Ockham ist diese Art von objektivem Märchen im Modus „*completive*“ metaphysischer Unsinn (*quod est absurdum*). Die Teilung stellt im Rahmen der Bewegung der Differenz in der universellen *Arbor Porphyriana* eine bloße äquivoke oder logische Übung im Denken dar, welche nicht die reale Sache treffen kann (*nullam naturam individuam sustentat*). Es geht um eine falsche, außerhalb der ersten Intention gegebene Supposition. Eine solche äquivoke Behauptung gilt nur beim Vergleichen der Bedeutungen im Rahmen der zweiten äquivoken Intention. In der Ordnung der logischen und mathematischen Abstraktion kann man alles auf alle Arten und Weisen denken, weil die Abstraktion von der logischen Imposition eine reine Äquivozität der universell gegebenen Konzepte ist. In der Ordnung der logischen Abstraktion und der zweiten Intention kann man alles Mögliche in alles Mögliche hineinprojizieren, sofern es logisch richtig ist. Und die Metaphysik der Chimäre ist logisch korrekt. Nur stellt die logische Richtigkeit überhaupt nicht die metaphysische Wahrhaftigkeit sicher, weil diese auf der Grundlage der Übereinstimmung der Bedeutung gegeben ist, welche kategorial im Rahmen der ersten Intention prädiziert wird. Der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Intention bewirkt, dass beide zitierten Versionen des „*unum compositum*“ in keine Übereinstimmungsbeziehung gesetzt werden können, wie es die Modernisten auf der Grundlage der fehlgeleiteten Lehre über den universellen Hylemorphismus und dessen scotistische objektive Variante taten. Die Übereinstimmung der mental gegebenen Begriffe verläuft lediglich zum Denken der modernen Illuminaten, was im Hinblick auf das wahre Erkennen der Realität eine absurde Position ist. Ockham forderte ebenso wie Bacon eine Rückkehr zur ersten Substanz und wies die Oxforder Modernisten auf die absurden Konsequenzen ihrer paranoiden Haltung hin.

Die moderne Auffassung des Intellektes, des Erkennens, der Wahrheit und der Spezies produzierte unsinnige Seiende der dritten Art und disqualifizierte sich somit sich selbst. Die Person in ihrem belebten Körper bildet das aktualisierte Substrat aller geistigen Aktivitäten. Durch die Definition des Intellekts als *tertium genus* nehmen wir keinen metaphysischen Dualismus à la Avicenna, Scotus oder Descartes wahr. Ockham erinnert die Modernisten in Oxford daran, dass es einen wirklichen Menschen als erste Substanz gibt. Wahre Philosophie muss diese hyparchische Substanz respektieren, um die kognitiven Prozesse und deduktiven kategorischen Aussagen entsprechend darzustellen. Die moderne Paranoia kann in umgekehrter Reihenfolge vorgehen, also den Menschen in zwei oder mehrere moderne Substanzen zu zerlegen, um diesen Unsinn als objektiv gegebenen „Menschen“ zusammenzusetzen. Da der rezeptive Intellekt das Vermögen der Seele als eine Form oder ein Vermögen des Körpers bildet, war das avicennistische Schema von *Modernorum* falsch. Die Ablehnung des Seienden der dritten Art ist verbunden mit der grundsätzlichen Kritik an Scotus‘ Auffassung der objektiven Spezies. Die Scotisten postulieren das Erkennen von den als objektives Seiendes gegebenen autonomen intelligiblen Speziesund fassen die Speziesobjektiv und univok in den Dingen, in Gott und auch im Denken (Kap. 5.3.3). Auch wenn irgendeine objektive Supposition im Modus „*esse completive universale*“ existierte, dann kann sie als eine logische Supposition kein metaphysisches Erkennen begründen. Die reale Sonne geht in einer Richtung; daraus folgt die Imposition als Grund des deduktiven Beweises; erst am Ende gibt es die logische Supposition und nihilistische Gedankenexperimente von heute. Die metaphysische (und nicht logische oder objektive) Erkenntnis wird lediglich von der Aktualität der realen ersten Substanzen durch die sinnlichen Spezies begründet, welche die erste Imposition des universell gegebenen Sinns determinieren. Die Leiche ist kein Mensch, weil zur Prädikation des Menschen als zweiter Substanz die Supposition aus der Realität fehlt. Die Aktualization des Intellektes von ersten Substanzen besitzt eine absolute Stellung, welche Modernisten auf vielfacher Art und Weise vernichteten: durch die Devalvation der Realität, durch die Dichotomie des sinnlichen und intelligiblen Erkennens, durch den Dualismus zwischen den zwei Substanzen im Menschen sowie durch die objektive Deduktion des Erkennens von Gott anstatt aus der Realität. Ockham weiß, dass man Seiende nicht vermehren kann, weil sie real gegeben sind, was für das normale und kritische Erkennen vollauf ausreicht. Ockhams Kritik zielt vor allem auf Scotus‘ direkt in unserer Seele erfahrene göttliche Kausalität, was die Objektivität begründet (*experimur quod quando cognoscimus causam in universali*, Kap. 5.3.2). Da die Modernisten eine schlecht ausgerichtete Richtung des Erkennens haben, müssen sie auf einer Teilung des intellektuellen Erkennens von der Sinnen bestehen. Für das Wissen gilt das Prinzip der Verwirklichung nur in einer Richtung; die reale Sonne geht über den Himmel und wir sehen sie. Objektivisten wie Scotus leiten ihre Spezies theoretisch sogar in Abwesenheit der Sonne ab und behaupten dann fälschlicherweise, dass diese Spezies das Wissen aktualisieren.

„Keine Universalie kann die sinnlichen Fähigkeiten aktualisieren, weil sie nicht im Ding gegeben ist, wie oben dargelegt wurde. Die Sinne sind auf die realen Einzeldinge und nicht auf die Universalien bezogen.“ [[490]](#footnote-490)

Die Universalie ist lediglich eine potenzielle Entität und als solche kann sie niemals das Erkennen des aktuellen Einzeldings begründen (*nullum tale commune movet potentiam sensitivam*). Das Erkennen wird dank dem hyparchisch gegebenen Ding gestartet, welches als individuelle Sache von den Sinnen als individualen Gegestand erkannt wird (*sensus tantum est particularium*). Man kann nicht anders erkennen, weil die Universalien nicht auf dem Niveau der realen ersten Substanz existieren (*quia non est in re*). Die intelligible Spezies entsteht erst dank der Rezeptivität des durch die Aktualität der sinnlichen Spezies, welche die Rezeptivität der universellen Intellekt aktualisiert. Die Belichtung des Sinns des Seienden geschieht aus der Realität und somit auch die Determinierung des Erkennens. Da eine Person wie Sokrates und Sortes real existiert oder existierte, ist auch die Imposition der Bedeutung des Wortes „Mensch“ im Hinblick auf deren Existenz gegeben. Die individuellen und aktuellen Spezies sind durch das materielle Erkennen durch die Sinne gegeben. Sie stellen die Grundlage für die Imposition der potentiellen und universellen Bedeutungen im Intellekt dar.

Die Verteidigung der Wahrheit als aristotelische Übereinstimmung geht vom Unterschied zwischen dem universellen Erkennen des Intellektes und dem singulären Erkennen der Sinne aus. Aber dieser Unterschied ist nicht in Form des unüberschreitbaren modernen Dualismus gegeben, wie es im zweiten Averroismus seit Bonaventura und Aegidius Romanus der Fall war (Kap. 4.3.2). Die Belichtung des Seienden von hinten durch die avicennische *denudatio* verunmöglicht den Prozess der aristotelischen Abstraktion und hebt die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung auf. Der Intellekt wird dann durch eigene Ideen bewegt. Der Oxforder Philosoph erklärt den damals herrschenden sophistischen Modernisten, dass der Unterschied zwischen beiden Arten des Erkennens nicht als unüberschreitbarer Dualismus gegeben ist, welchen die Moderne durch die Einführung der Seienden der dritten Art überwindet. Der Unterschied zwischen beiden Modi des Erkennens betrifft die aktuelle Gegebenheit der ersten Substanz und deren akzidentelles und potenzielles Erkennen in der Ordnung der Universalität. Kehren wir zur Polemik hinsichtlich des Erkennens der Weiße nach Scotus‘ Objektivität und Husserls noematischer Inexistenz der objektiven Bedeutung der „Weiße“ im Bewusstsein (Kap. 5.3.3). Ockham nutzt den Unterschied zwischen den Spezies *sensibilis* und *intelligibilis* dazu, die Unsinnigkeit des Denkens der *Modernorum* darzulegen. Die Essenz der Weiße ist keine „reale“ oder „objektive“ Anwesenheit der Wahrheit auf einem aktuellen Substrat („weißes Auto“). Für das Erkennen gilt, dass nur die real gegebene erste Substanz ihre Aktualität des Erkennens der Weiße begründet. Wir können nicht umgekehrt erkennen, d. h. von der potenziell gegebenen Abstraktion im Denken („Weiße“) in Richtung zum realen Ding („weißes Auto“). Ockham wies das Schema der Belichtung des Sinns des Seienden von hinten, welches die Scotisten und die modernen Porretaner verteidigten, eindeutig zurück.

„Weiter gilt laut ihnen, dass der mögliche Intellekt einzig und allein durch die intelligiblen Spezies und durch den tätigen Intellekt zum Erkennen geführt wird (*species intelligibilis et intellectus agens*). Diese Spezies aber sind nicht im eigentlichen Wortsinn der Gegenstand des Erkennens für den rezeptiven Intellekt, weil sie etwas anderes sind und den Gegenstand des Erkennens in einem anderen Sinne darstellen.“ [[491]](#footnote-491)

Den Repräsentanten des zweiten Averroismus zufolge (*secundum istos*) wird der Intellekt außerhalb der sinnlich erkannten ersten Substanz aktualisiert. Dann gilt, dass der *intellectus possibilis* nicht durch die sinnlichen Spezies*,* sondern die intelligiblenSpezies*,* welche aus Richtung des aktiven Intellektes gegeben sind determiniert werden. Der Schlüsselteil der Kritik betrifft die Auffassung „*inmediate*“, weil beide Elemente die aristotelische Auffassung des Erkennens veränderten (*movet intellectum possibilem ad intellectionem immediate*). Das Zitat sieht klar den grundlegenden wissenschaftlichen Irrtum der *Modernorum*, welcher in der analytischen Auffassung des Prinzips *immediate* gegeben ist, wobei dieses Prinzips durch Belichtung von hinten aus Richtung der hypostasierten Essenzen begriffen wird. Der aktuelle *intellectus agens* begründet das Erkennen, weil er über die bereits gegebenen Spezies, welche entweder „real“ oder „objektiv“ in den Dingen oder habituell im modernen Gedächtnis als *locus specierum* gespeichert sind, disponiert und sie manipuliert. Der letzte Satz erinnert die Modernisten daran, dass die intendierte und abstrahierte Spezies *intelligibilis* und verständlicherweise auch die zugehörige aktive Komponente des Intellektes in einen anderen Teil des Erkennens, als der *intellectus possibilis* vollzieht. Der rezeptive Intellekt nimmt die sinnlichen Spezies im Rahmen der ersten Intention auf, während der aktive Intellekt mit abstrahierten Entitäten arbeitet, welche er miteinander als Gegenstände des Erkennens vergleicht. Das durch Belichtung von hinten gegebene moderne Schema des Erkennens ist nicht wahr, weil es keine Rezeption des Inhalts aus der hyparchischen Realität hat und daher auch über keine Übereinstimmung von Intellekt und Realität verfügt. Das aus Kilwardbys Modell „*inmediate*“ bekannte Schema höbe das Prinzip der Kausalität auf, welches auf unser Erkennen durch das Mittelglied des Syllogismus (*medium*) wirkt. Gegen die Lehre Rufus‘ und anderer Modernisten über das essenziell aufgefasste *medium* verteidigt Ockham die Auffassung des Erkennens im Modus „*ex inmediatis*“, welche wir von Albert kennen (OBJ II, Kap. 2.4.1). Das Mittelglied des Urteils muss im Modus „*ex inmediatis*“sein, also in der Beziehung zur ersten Substanzen sein, welche die Wirkung der Dinge in der Realität begründen. Das Primat der Existenz (εἰ ἔστι) steht bei Aristoteles vor der Essenz (τί ἐστιν), und die so gegebene Existenz der realen Substanz bestimmt das Mittelglied des Urteils durch das Prinzip der Kausalität. Das Zitat verteidigt genau die oben angeführte Reihenfolge der Axiome des Erkennens nach der *Zweiten Analytik*, welche zum ersten Mal Grosseteste vertauscht hatte (OBJ II, Kap. 3.1.1). Die Wirkung der realen Substanzen (*passio*) lässt sich nicht durch das Konzept ersetzen, weil dadurch das Prinzip des metaphysischen Dativs abgeschafft wird. Die reale Substanz ist aktuell und einzigartig. Deshalb bestimmt sie die wahre Signifikation, wo die erste Substanz im vergangenheitlichen Modus und daher universell prädiziert wird. Die Sonnenfinsternis ist die Verfinsterung der realen Sonne und nicht die Verfinsterung der Essenz der Sonne, wie es bei Rufus (OBJ II, Kap. 3.3.1) und danach bei Kilwardby (OBJ II, Kap. 3.4.1) und Scotus (Kap. 5.3.2) der Fall war. Die vorigen Matrices der Objektivität haben dargelegt, dass die *Oxfordian Fallacy* nicht in die Definition des Mittelgliedes des Urteils das Prinzip „*ex inmediatis*“ einschloss. Modernisten lassen die Existenz der ersten Substanz lediglich formal aus der essenzialistischen Definition gelten. Die Definition des Mittelgliedes ist nach dem zweiten Averroismus (*de qua iste loquitur*) Unsinn. Das folgende Zitat sieht diesen Irrtum in Scotus‘ Metaphysik, welche von Rufus‘ Metaphysik der Essenz abgeleitet wird. Diese Essenz wirkt als kausaler Faktor im Mittelglied des demonstrativen Beweises.

„Im Hinblick auf die durch ihre reale Auswirkung auf das Erkennen herbeigeführte abgeteilte Sache (*rei absolutae importatae per passionem*) existiert keine andere Causa als die äußerliche, weil nur diese im einfachen Sein der realen Sache gegeben ist. Das auf dem Mittelglied des Urteils basierende wissenschaftliche Erkennen wird durch eine äußerliche Ursache determiniert. Daher kann sie keine bloße formale Bestimmung sein, wie Scotus (*iste*) behauptet.“ [[492]](#footnote-492)

Auf unser Erkennen wirkt die real und *extrinsece* gegebene Auswirkung der ersten Substanzen untereinander durch die sinnliche Erfahrung (*non est alia causa realis nisi extrinseca*). Die Kausalität und deren Auswirkung auf das Erkennen kann durch kein Konzept ersetzt werden, weil die erste Substanz und damit auch deren primäre Wirkung absolut einfach existieren (*propter simplicitatem ipsius*). Das Mittelglied des Urteils prädiziert die universelle Definition der Kausalität (*definitio, quae est medium*) deswegen, weil es durch die reale Wirkung der ersten Substanz determiniert wird (*sumitur a causa extrinseca*). Ockham erinnert die siegreichen Vertreter von *Oxfordian Fallacy* daran, dass deren Definition des *medium* nicht die deduktiv-demonstrative Prädikation umfasst. Die Modernisten haben nur eine logische Prädikation, in die sie dann eine Reihe von *tertium ens* einpflanzen, die auf sophistische Weise die Wirkung der realen ersten Substanzen ersetzen. Aristoteles versteht die *demonstratio* als eine Art der Argumentation, die die tatsächliche Ursache von Ereignissen betrifft. Einmal unwiderruflich geschehen wie die Sonnenfinsternis, üben sie eine reale Notwendigkeit aus, die in den demonstrativen Beweis eingeht. In einem solchen Fall repräsentieren die Aussagen den Standpunkt bezüglich dessen, was das Ding als *substantialiter* und *simpliciter* gegebenes Wesen an sich ist (*Anal. Post.* 90a10). Die formale Definition des Mittelgliedes des Urteils beinhaltet bei den Modernisten (*definitio formalis de qua iste loquitur*) keine Imposition der Bedeutung aus Richtung der ersten Substanzen, welche die in Realität gegebene Kausalität begründen. Das Gleiche drückt Ockhams Unterschied zwischen der Supposition der ersten Substanz und der absolut abgetrennten Existenz der ersten Substanz (*ens completum*), welcher nichts aus dem Intellekt hinzuzufügen ist (*incommunicabile per identitatem, nulli natum inhaerere, et a nullo sustentatum*).[[493]](#footnote-493) Ockham wies die Zeitgenossen auf deren grundlegenden Irrtum hinsichtlich der *Zweiten Analytik* hin. Die Verteidigung der wissenschaftlichen Prädikation nach dem sophistischen Prinzip „*immediate*“ hob das Grundprinzip des metaphysischen Erkennens. Der zweite Averroismus und der Scotismus stellen zwei sehr ähnliche Formen von *Oxfordian Fallacy* dar.

Diese genaue Argumentation hat die Mainstream-Akademiker in Oxford sicherlich empört. Ockham vernichtete ebenso wie vor ihm Bacon den modernistischen Blick auf die Welt, welcher hier bereits seit einem halben Jahrhundert geherrscht hatte. Darüber hinaus brachte er auch das mühsam zusammengestellte Bild der christlichen Ontotheologie zum Einsturz, welches von Bonaventura angelegt und in Oxford von den Regenten Kilwardby und Pecham, beide bekannte Erzbischöfe von Canterbury, instandgehalten worden war. Die Verurteilung des ersten Averroismus vom März 1277 hat gezeigt, dass jede akademische Institution sich auch autoritär zu verteidigen weiß, wenn es um ihrer Selbsterhaltung geht. Ockhams größter Opponent war der Scotist John von Reading, franziskanischer *sententiarius* in Oxford in den Jahren 1315–17, welchen seine Zeitgenossen als Scotus‘ besten Nachfolger bezeichneten. Sein akademischer Angriff auf Ockham gipfelte im Jahre 1320. Zu den Scotisten in Oxford gehörte auch der Editor von Scotus‘ Werk, William von Alnwick, welcher indes bald auf franziskanische Mission nach Italien aufbracht (Spade 1999, 22–23). Als sich die Realität auf moderne Weise aus dem wissenschaftlichen Erkennen verliert, ist dies während der ersten paar Jahrhunderte nicht zu erkennen. Dann aber muss der gesamte Streit von Neuem ausbrechen, weil sich ein neuer origineller Denker des Typs Heidegger findet, welcher diesen grundsätzlichen Mangel an wahrem Erkennen als grundsätzliches Problem der Philosophie sieht. Die Modernisten des Typs Scotus, Descartes und Leibniz umgingen die Aktualität der ersten Substanz und schoben die Gründungsfähigkeit des Erkennens ausschließlich in den Intellekt. Siehe das oben angeführte Zitat aus Ockhams zusammenfassenden fatalen Irrtum der Moderne, welcher durch die Belichtung des Seienden von hinten gegeben ist. Der franziskanische Aristoteliker kann eben wie seine Vorgänger aus dem ersten Averroismus keine Dominanz des hypostasierten Verstandes über die aktuelle Realität zulassen. Die Autodeterminierung des vom Körper und somit auch von der Realität getrennten paranoiden Denkens ist für die Moderne und die Postmoderne ganz charakteristisch, ebenso wie die schizophrene Beziehung zur Person, welche durch die Teilung des Menschen in zwei oder mehr Substanzen gegeben ist. Zwischen Scotus und Ockham musste aus den oben angeführten Gründen notwendigerweise ein mit der Verfinsterung der ersten Substanz verbundener Streit über die Verfinsterung des Verstandes entstehen. Rufen wir uns Scotus‘ Version der Einklammerung der Sonne in Erinnerung, welche in seinem Schema der aus dem logischen Modus *per absurdum* deduzierten Speziesgegeben ist. Scotus ließ die theoretische Möglichkeit zu, dass Gott die Sonne als Substanz abschaffen könnte und lediglich den Sonnenstrahl in Form seines Erkennens ließe (*si Deus destrueret soils substantiam et conservaret eius lumen*, Kap. 5.3.2). Scotus führte ein Avicennas „fliegendem Mann“ ähnliches Gedankenexperiment ein, welches jedoch diesmal für die Einklammerung der externen Realität der ersten Substanz entworfen worden war. Scotus begnügte sich für das wissenschaftliche deduktive Urteil mit der durch die göttliche Rationalität gegebene universelle Spezies und braucht nicht die reale Existenz des Seienden. Aus der Sicht von Scotus, Descartes und Husserl geschah nach der Einklammerung der Realität nichts Schreckliches, weil das Erkennen der Illuminaten keine kontingente Welt benötigt. Die Oxforder Moderne lebt in der neuplatonischen Höhle, wo nach Bacon der mystische Rabe des Elias die reale Nahrung bringt (OBJ II, Kap. 3.3.3). Dieses wichtige Geschöpf war bis zu Scotus‘ Wirken unerlässlich. Scotus hob den Modernisten die Theorie der Illumination auf. Dann wurde die Rolle des mystischen Raben vom objektiv denkenden Gott ersetzt. Dieses mythopoetische Idol der Moderne erleuchtete Scotus‘ und Descartes‘ Denken zweifelsfrei richtig und dergestalt, dass sie die objektive Existenz der äußerlichen Welt deduzieren konnten.

Der Abwehrmechanismus gegen Ockham als Antimodernist und Kritiker des Skotismus wurde durch die Projektion der Verkehrung ins Gegenteil geschaffen. Das hat sehr gut funktioniert, denn die Moderne erklärte Ockham zum Nominalisten. Ockham als ein Realist und kritischer Denker erinnert die akademischen Illuminaten an das Grundprinzip des Erkennens, bei welchem es sich um die wirksame Kausalität der ersten Substanzen in der Realität handelt. Die reale Kausalität kann man nicht durch ein formales Konzept der Essenz ersetzen. Die objektive Mythologie ist nicht das Gleiche wie die wahre Wissenschaft über die reale erste Substanz. Scotus‘ in der oben zitierten Schrift *Lectura I* als *epoché* der Sonne gegebenes Gedankenexperiment ist laut Ockham Unsinn.

„Die Spezies ist angeblich notwendigerweise als wirksame Ursache für den direkten Einblick des Erkennens gegeben, weil diese Spezies auch in der Abwesenheit der erkannten Sache bleibt. Daher kann das Erkennen angeblich auch in Abwesenheit der gegebenen Sache natürlich wirken. Das ist falsch und gegen die menschliche Erfahrung.“ [[494]](#footnote-494)

Die moderne Spezies wird durch die Belichtung des Erkennens von hinten aus Richtung der objektiven Deduktion definiert und kann die kausale Verbindung auf dem Niveau der realen Substanzen nicht ersetzen (*non* *posset causare naturaliter cognitionem intuitivam in absentia rei*). Reale Existenz kann nicht aus einer Essenz deduziert werden. Umgekehrt gilt es, dass aus der realen Existenz lässt sich eine universelle Essenz abstrahieren und das wahre deduktive Urteil formen (*enuntiatio*, *demonstratio*). Einzig die Belichtung des Seienden von vorne begründet laut Ockham die richtige Auffassung der metaphysisch gegebenen Wissenschaft und nicht nur logisch wie in der Mathematik und der Geometrie. Das Zitat weist auf die reale Wirkung der ersten Substanz hin (*causa eius efficiens*). Wenn die Existenz der wirkenden Sache gegeben ist und demonstrativ erkannt wird, dann können wir anschließend im Schema der Kausalität gültige allgemeine Schlüsse ziehen. Ockham verteidigt das Prinzip des metaphysischen Dativs, durch welchen die Hermeneutik die aristotelische Metaphysik definiert. Aber umgekehrt gilt dies nicht (*quod falsum est et contra experientiam*), weil die Essenz im Intellekt nicht vor der realen Existenz gegeben ist. Erinnern wir uns an die richtige Vorgehensweise des deduktiven Beweises, der auf dem Prinzip „*ex inmediatis*“ beruht, das sich auf die Annahme der hyparchischen Existenz der äußeren Dinge stützt (*Anal. Post*. 84a11–14). Die Ablehnung der Spekulation darüber, dass die Speziesauch nach dem Verschwinden der realen Sache gehalten werden kann (*illa species possit conservari in absentia obiecti*), ist gegen Scotus‘ Gedankenexperiment gerichtet. Er schuf die Sonne ab, weil die logische Beständigkeit der Speziesfür die objektive Erkenntnis völlig ausreicht. Der Aristotelismus verteidigt die gegenteilige Position als Scotus‘ analytische Wissenschaft, welche im Rahmen des logischen Beweises *per absurdum* operiert. Die Kausalität der Sonnenfinsternis braucht die Existenz der astronomischen Körper in der Realität. Unser Erkennen wird kausal von der Realität determiniert und nicht durch das bloße universelle Konzept, welches im Erkennen erst *ex post* entsteht. Da die Wirkung der realen ersten Substanzen tatsächlich existiert, suchen wir in der Ordnung des universellen Erkennens auch die allgemeinen Ursachen (γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, *Anal. Post*. 89b34). Der zweite Averroismus ersetzte die reale Existenz durch die erkannte Essenz und passte das Mittelglied des Urteils der formalen Gestalt an. Scotus‘ objektive Spezies können keine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit begründen; es gibt keine Art von aristotelischem *medium*, das die kausale Wirkung von ersten Substanzen in einem deduktiven Beweis impliziert. Da die Sonnenfinsternis in der Realität existiert, ist auch die deduktive Theorie über die Sonnenfinsternis gegeben, welche in der Ordnung des wissenschaftlichen Urteils (*demonstratio*) die reale kausale Wirkung von Sonne und Mond verallgemeinert. Die Sonnenfinsternis gibt es deswegen, weil sie durch die Sonne und den Mond als erste Substanzen gegeben ist. Man kann keinen realen Fall der Sonnen- oder Mondfinsternis deduzieren, wenn dieses Faktum in der Realität nicht beobachtbar wäre. Der gesamten Streit wiederholt sich in objektiver Konstellation, als Popper grif den Neopositivismus des Wiener Kreises (OBJ II, Kap. 3.3.2) an. Die Deduktion verläuft bis zur Verallgemeinerung der empirischen Erfahrung im universellen Urteil. Die Essenz ist *simpliciter* potenziell gegeben; aber das Ding existiert *simpliciter* real und aktuell. Die Manifestation der Existenz geht im Sinne der hermeneutischen Offensichtlichkeit (*alétheia*) bei Ockham die umgekehrte Richtung als bei Rufus. Die analytisch aufgefasste Existenz geht im Modus der Porretaner deduktiv (*exsistit*) von der universell gegebenen Spezies in die kontingente materielle Realität gegebenen Spezies aus. Die Existenz der externen ersten Substanz wird in der Moderne und der Postmoderne des Typs Descartes und Husserls deduziert, d. h. aus dem allgemeinen Konzept der Essenz hinausgeführt (*idea innata*, *primum cognitum*, *scibile*, *eidos* ...). Daher verläuft der Prozess des deduktiven wissenschaftlichen Urteils gemäß dem metaphysischen Dativ und gemäß Parmenides‘ realer Sonnenbahn in nur einer Richtung, d. h. von der Realität zur Universalität. Rufen wir uns die orthotomische Teilung in einer Richtung im Dialog *Sophistes* in Erinnerung (OBJ II, Kap. 1.4). Die Moderne läuft unter der Führung der Göttinnen des Chaos auf der mystischen Jakobsleiter wie die Engel hinauf und hinunter; aber das lässt sich nur im paranoiden Denken der Illuminaten durchführen. Die Kausalität sichert im Mittelglied des Urteils die Belichtung des Seienden von vorne, weil wir nur durch die Phantasmen erkennen. Die Belichtung des Erkennens aus Richtung der realen Sache führte Ockham zur integralen Verteidigung des Erkennens gemäß Averroës. Der erste Averroismus hat laut dem CMDA dargelegt, dass das Erkennen im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung nicht ohne die dazugehörige Mediation existieren kann, weil die singuläre Sache die Entstehung der universellen Bedeutung nur indirekt durch das akzidentell gegebene Erkennen verursacht.

Der nächste Streit zwischen Ockham und den Scotisten betraf die Stellung des Diaphanums im Schema des Erkennens. Dessen Auffassung folgt der Linie des ersten Averroismus von Blunds Schule und der anschließenden Interpretation des CMDA nach der Sizilianischen Schule. Das Diaphanum steht in der Aktualität nicht gegenüber dem Licht, weil die Farbe es lediglich formal und nicht materiell bewegt (*secundum quod dat diaphano formam*).[[495]](#footnote-495) Dank diesem rezeptiven Charakter spielt das Diaphanum eine Vermittlerrolle zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen. Ockham interpretiert exakt alle wichtigen Passagen des CMDA in Bezug auf *duplex esse* für das Diaphanum (OTh 6, pp. 68‒78). Das Hauptargument betrifft das abgetrennte Sein des Diaphanums als des materiellen Trägers des Lichtes und der intentionalen Fähigkeit der Seele, welche durch das Auge als Sinnesorgan dieses materiell gegebene Licht auf materielle Weise erkennt. Scotus kann die Sonne deswegen einklammern, weil die Speziesdes Lichts dauerhaft und objektiv sowohl als Strahl als auch im Auge, welches es aufnimmt, gegeben ist. Diese Theorie hält Ockham mit Hinweis auf den CMDA für einen grundsätzlichen Irrtum. Der Scotismus vermehrte abermals die überflüssigen Spezies als Seiende der dritten Art. Ockham kann die Existenz der äußerlichen Welt nicht einklammern lassen, weil nach der Verfinsterung der ersten Substanz notwendigerweise auch eine Verfinsterung des Verstandes einträte. Ockham etabliert nach dem Vorbild des CMDA eine Bindung zwischen der materiellen Übertragung des Lichts und dessen sinnlichem Erkennen, welches bereits eine immaterielle Fähigkeit der Seele und nicht des Lichtes selbst ist. Das Erkennen der Farbe ist die resultierende Erkenntnis, welche auf der Grundlage des Aktes der individuellen Intentionalität gegeben ist. Es folgt der Schlüsselteil, welcher das Diaphanum gemäß der intentionalen Auffassung der im CMDA gegebenen *proportio* bestimmt (OBJ I, Kap. 2.4.4). Das Diaphanum vermittelt ebenso wie der *intellectus possibilis* zwischen beiden Arten des Erkennens. Das Diaphanum spielt eine Schlüsselrolle. Es ermöglicht die Entstehung beider Spezies, die durch die Existenz eines Dings gegeben sind, aufgrund eines doppelten Akts der Intentionalität: die erste Art der *species sensibilis* ist bei den Tieren durch *vis aestimativa* gegeben; der zweite Art von *species* *intelligibilis* ist beim Menschen durch den *intellectus possibilis* gegeben.

„Die Farbe existiert im sichtbaren Objekt rein materiell; im Auge entsteht (*exsistit*) sie jedoch auf immaterielle Weise. Aber die Farbe entsteht im Mittelglied des Erkennungsaktes (*in medio exsistit*) auf bestimmte Weise immateriell und spirituell (*aliquo modo immaterialiter et spiritualiter*). Die Natur geht durch die materiell bestimmte Mediation vor; aber die Materie kann als solche nicht auf das immaterielle Erkennen wirken (*purum materiale non agit in immateriale*). Daher ist das sinnliche Objekt nicht kausal in den Sinnen gegeben, sondern entsteht durch die vermittelnde Spezies (Spezies *in medio*). Das Sehen als seelische Fähigkeit erkennt immateriell; deshalb kann diese Fähigkeit von nichts Materielles direkt beeinflusst werden.“ [[496]](#footnote-496)

Die Farbe ist auf einem materiellen Substrat gegeben, welches das Erkennen trägt, weil es eine aktuelle erste Substanz ist. Diese aktuelle Existenz der weißen Sache bekommt im Prozess des Erkennens einen neuen Charakter. Ockham wird die porretarischen und skotischen Konzeptionen des objektiven Seins ablehnen, weil die Mythologie der Moderne nicht in das kritische Denken gehört. Phänomenologisch muss Ockham mit Averroës das Wissen im Sinne des hermeneutischen „Wie“ (πῶς, *quomodo*) erklären, das Siger im Anschluss an *De anima* eindeutig dem Sein des zufällig im Geist erkannten realen Dings zuordnet (Kap. 4.4.2). Es ist dann notwendig, die Art und Weise, wie sich die Farbe im Erkenntnisprozess tatsächlich manifestiert, genau zu beschreiben (*color exsistit in obiecto visibili pure materialiter*). Ockham weist die porretanische und Scotus‘ Auffassung der „Exsistenz“ zurück und muss phänomenologisch mit Averroës erklären, wie die Farbe sich im Prozess des Erkennens tatsächlich manifestiert (*color exsistit in obiecto visibili pure materialiter*). Das sinnliche Erkennen ist als Fähigkeit der animalischen oder intellektuellen Seele gegeben, welche die immaterielle Form des Körpers ist. Das Erkennen erkennt als Fähigkeit dieser immateriellen Seele die Farbe bereits abstrakt und getrennt von der materiellen Realität der Sache wahr (*in oculo autem exsistit immaterialiter*). Mit dem Terminus *in oculo* ist nicht das gegebene materielle Sinnesorgan gemeint, sondern die bereits immateriell gegebene rezeptive und synthetische Erkennungsfähigkeit der animalischen oder menschlichen Seele. Das Auge ist das materielle Instrument dieser immateriellen seelischen Fähigkeit, welche sowohl beim Tier als auch beim Menschen in seinem Akt gänzlich individuell ist. Daher kann man das Auge prothetisch ersetzen, nicht aber die durch den seelischen Akt des Tiers oder der Person gegebene erkannte Spezies. Deshalb muss das Diaphanum auf irgendeine Weise beide Erkennungsmethoden beinhalten, weil im Prozess der intellektuellen Mediation im rezeptiven Intellekt eine immaterielle Speziesentsteht (*in medio exsistit aliquo modo immaterialiter et spiritualiter*). Das Zitat korrigiert den fundamentalen Irrtum des zweiten Averroismus. Dieser trennte das sinnliche und intellektuelle Erkennen voneinander, weil er die kausale Mediation durch das Diaphanum aufhob. Der zweite Averroismus lehnte Averroës‘ *proportio* ab und hob dadurch die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit auf. Eine direkte Verbindung zwischen dem materiellen und dem immateriellen Erkennen ist nicht möglich (*obiectum sensibilie non immediate agit in sensum*). Daher muss der Prozess der Mediation, welcher diese Übereinstimmung begründet (*species in modo*), mit Hilfe der sinnlichen oder intelligiblen Spezies existieren. Ockham weiß wohl, dass der Terminus *proportio* eine zentrale Argumentation des CMDA darstellt, und zitiert wörtlich den zugehörigen Teil in der anderen Polemik mit den Scotisten.[[497]](#footnote-497) Daher hat die abstrahierte Spezies des ersten Averrosimus einen anderen Charakter als die denudierte Spezies des zweiten Averroismus, bei welcher es sich um ein Seiendes der dritten Art handelt. Ockhams zitierte Spezies *in modo* ist keine Substanz der dritten Art laut den *Nominales* oder ein objektives Seiendes nach Scotus im kategorialen Modus„*resolutio in quid*“, welcher durch den Einblick des „*conceptus simpliciter simplex*“determiniert wird (Kap. 5.3.2). Die Existenz der intentionalen Spezies ist an die aktuelle erste Substanz gebunden, welche den in der menschlichen oder tierischen Seele gegebenen immateriellen Erkennungsprozess auslöst. Die sinnliche oder die intelligible Spezies sichert die Mediation zwischen beiden Arten des Erkennens. Die Spezies kann in der ersten Substanz nicht im Sinn irgendeiner objektiven Insistenz existieren, wie es Gandavus‘ Begriff „*esse ad*“und dessen objektive Transformation bei Scotus nahelegen (Kap. 5.3.3). Die erste Substanz ist *per se* und *simpliciter* gegeben, und unser Erkennen berührt sie überhaupt nicht. Das nächste Zitat zeigt nach dem CMDA eine brillante Unterscheidung der Realität, deren physikalischer Mediation und des anschließenden individuellen Erkennens.

„Die Farbe existiert nicht materiell in der Erkennungsfähigkeit des Sehens. Wenn sie [in der Seele] auf diese materielle Weise aufgenommen würde, wäre sie als umfangreicher materieller Körper gegeben. Ebenso ist es für die durch Mediation gegebene Farbe, weil die Farbe im [physikalischen] Diaphanum rein materiell wie im externen Objekt entstünde (*ibi exsistit pure materialiter sicut in obiecto*) und nicht intentional oder spirituell (*non intentionaliter nec spiritualiter*). Daher kann man sagen, dass die Farbe in der Erkennungsfähigkeit immateriell entsteht, weil die Form der Aufnahme in die Erkennungspotenz eine andere Definition hat als im materiellen Objekt existierende Form *(forma recepta in potentia est alterius rationis a forma exsistente in obiecto*).“ [[498]](#footnote-498)

Das Diaphanum bildet im Modus des physikalischen *perspicuum* einen materiellen Träger des Lichtes und gibt ihm dadurch die nötige materielle Extension auf der farblichen Fläche des Körpers (*ibi exsistit pure materialiter sicut in obiecto*). Diese materiell gegebene und durch die Übertragung des Lichts auf die Fläche sichergestellte Kausalität wird in die körperlichen Sinne übertragen, welche sich auf dem gleichen Niveau des effizienten und materiellen Diaphanums befinden. Das Sehen ist physiologisch, d. h. im materiell gegebenen körperlichen Organ angelegt. Die Sinne sind materiell, und die Wirkung der Dinge auf die Sinne ist auch direkt (*color non exsistit in potentia visiva immaterialiter*). Die Übereinstimmung auf dem Niveau des Auges ist deswegen möglich, weil das Licht im Umfeld des Diaphanums lediglich materiell existiert (*eodem modo est de colore in medio*). Das Zitat betont gegen Scotus, dass die Existenz des Lichtes im Diaphanum an und für sich nur einen materiellen Charakter besitzt, weil es keine intelligible Speziesenthält (*non intentionaliter nec spiritualiter*). Die immaterielle Manifestation des Lichtes entsteht (*exsistit immaterialiter*) dank der Rezeption in der sinnlichen oder intellektuellen Fähigkeit der Seele, welche als weiteres Diaphanum für das seelische Erkennen funktioniert. Dieser individuelle Akt des Erkennens formt durch den Prozess der Abstraktion zuerst eine individuelle sinnliche Spezies und synthetisiert die universelle intelligible Spezies. Im Prozess der durch die Seele als Form des Körpers gegebenen sinnlichen und verstandesmäßigen Abstraktion entsteht ein gänzlich unterschiedlicher Typ der Mediation (*forma recepta in potentia est alterius rationis a forma exsistente in obiecto*). Deshalb unterscheiden sich die hylemorphische Form in der ersten Substanz und die erkannte Form in der Seele grundsätzlich voneinander. Aus dem angeführten Zitat wird klar, dass man die Existenz der Sonne als erster Substanz nicht einklammern kann, weil das Diaphanum an und für sich keine objektive Speziesdes Lichtes enthält. Das Diaphanum-*perspicuum* überträgt das Licht und die Farbe auf die materiellen Gegenstände; aber diese erkennen wir in einem völlig anderen immateriellen Modus durch die Fähigkeit der animalischen oder der menschlichen Seele. Die Übertragung ist notwendig, und Ockham weiß im Gegensatz zur Moderne, warum, weil er die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung und im Rahmen der Einheit der Person verteidigen muss. Die genaue Beschreibung der Phänomenologie des Sehens und des Erkennens schloss laut dem CMDA jedwedes *tertium ens* aus, welches nach der Verlöschung der Sonne als Scotus‘ objektiver Bedeutungsträger wirken würde. Der Strahl wirkt substanziell-kausal, und das Diaphanum überträgt diese Kausalität des Lichtes im materiellen Modus. Unser Erkennen rezipiert die verschiedenartigen Formen des Diaphanums und hängt daher direkt von der Existenz der ersten Substanz ab. Die immateriellen Mediationsformen, durch welche wir individuell und persönlich erkennen (*species sensibilis, intelligibilis*) besitzen keinen idealen oder objektiven Charakter, wie die schule der *Nominales* und nach ihr Scotus behaupteten. Es gibt kein ontologisches Zwischenglied im Sinne hypostatischen Universalien der Moderne, das in dieses Schema der Erkenntnis eintreten kann. Zum einen wäre es bedeutungslos; zum anderen würde es wahres Wissen über die Welt im Modus *proportionaliter* abschaffen, wie es die Schrift CMDA postuliert. Es würde das für unser materielles Erkennen notwendige erste Glied der immateriellen Mediation fehlen. Bei der Einklammerung der Sonne kann das physikalische Diaphanum das Licht nicht irgendwie hypostatisch und hypothetisch halten, weil es im gegebenen Akt der Mediation das reale Licht und die Wärme vermittelt. Dessen Urheber ist die Sonne als autonome erste Substanz, welche kausal auf das Diaphanum as physikalisches *perspicuum* wirkt. Wenn Gott die Sonne abschaffte, würde dessen kausale Wirkung enden und somit auch unser Erkennen der Welt. Scotus‘ Konstruktion des objektiven Erkennens ist daher grundsätzlich fehlerhaft.

„Wenn Gott die Wirkung der Sonne im Hinblick auf das Licht aufhöbe, dann könnte die Sonne keine Wärme bewirken, weil er sie nicht anders bewirken kann als durch die durch das Licht gegebene Mediation.“ [[499]](#footnote-499)

Die Serie der kausalen Wirkung von der Sonne zum Erhitzen des Dings oder zur belichteten farbigen Fläche ist primäre im realen Wirken der ersten Substanzen gegeben (*sol causare calorem*). Die durch die Sonne und deren ausgesandten Strahlen gegebene Kausalitätskette kann nicht in der Ordnung der objektiven Speziesersetzt werden, weil dann die materiell und daher real und kausal gegebenen Mediationsinstanzen aufhören würden zu existieren.

Der Streit um die Suspension der Sonne und das anschließende Erkennen der Realität im Rahmen der modernen *epoché* hat einen grundsätzlichen Charakter. Ockham lehnt den direkten Einblick in die ersten Prinzipien sowie die Existenz der objektiven Spezies ab, welche in der Moderne die kausale Wirkung der Dinge in der Realität verdrängten. Ein solches Modell der „objektiven Wissenschaft“ ist fundamental fehlerhaft. In der Wissenschaft gilt laut dem Aristoteliker Ockham die grundlegende Reihenfolge der Prinzipien des Erkennens nach der *Zweiten Analytik*, welche vom kausalen Primat der ersten Substanz ausgeht. Der zweite Averroismus und Scotus schafften diese vom gesunden Verstand und der auf ihm errichteten *Zweiten Analytik* gegebene Reihenfolge ab. Die Existenz und die Kausalität der ersten Substanz gehen laut Ockham der Essenz voraus. Die Realität der Welt determiniert durch ihre Aktualität das menschliche universelle erkennen, dessen endliches Ergebnis in der adäquat wahren Prädikation im Rahmen der universellen Essenz besteht. Im Modus der auf die hyparchische Prädikation „*ex inmeditatis*“ bezogenen wissenschaftlich wahren Ähnlichkeit können wir nur diejenigen Dinge wahrheitsgemäß erkennen, welche real aktuell gegeben sind, weil nur die so gegebenen ersten Substanzen auf unser Erkennen wirken können. Das vorige Kapitel hat gezeigt, dass das konzeptuelle Erkennen ohne Imposition und somit auch ohne Übereinstimmung das Erkennen nur auf dem Niveau der zweiten Intention (*intentio secunda*) begründet. Das Erkennen der lediglich im Denken gegebenen Realität ist daher nur äquivok. Die analytischen Illuminaten erweiterten im Modus *Oxfordian Fallacy* die nur im Denken gegebene gattungsmäßige Determinierung der Mathematik. Dann begannen sie aus dieser utopischen Position das Erkennen über die Realität zu prädizieren. Ockham wendet gegenüber den Scotisten ein, dass das Erkennen durch den direkten essenziellen Einblick lediglich im Modus der formalen Logik und nicht der Metaphysik gegeben sei. Das Sehen der Essenzen in Form von Grossetestes oder Bonaventuras Exemplar benötigt zu seinem Akt der Existenz keine reale Sache. Die moderne Paranoia ist nach der brillanten Definition Ockhams im Faktum gegeben, dass zur Realisierung der analytischen cartesianischen und Husserl’schen Version der Illumination lediglich die formale Bedeutung genügt. Der moderne und postmoderne Illuminat erkennt mit unzweifelhafter Sicherheit, wenn der Akt des Sehens zu seinem finalen Gegenstand der Anschauung gelangt (*possit actum intuitivum terminare*).[[500]](#footnote-500) Ob dieser Gegenstand der Illumination real existiert oder nicht, das ist schon eine ganz andere, für die modernen Illuminaten leider ganz marginale Frage. Das Zitat erinnert die Modernisten daran, dass ihr Erkennen wahr ist, auch wenn die Sache überhaupt nicht existiert (*hoc stat quod obiectum sit nihil*) oder auf Grund der logischen Abstraktion maximal vom realen Ding entfernt ist (*quod sit distans per maximum distantiam*). Im Rahmen der logischen oder mathematischen Abstraktion kann man keine reale Wissenschaft betreiben noch ein wahres Erkennen der Welt erreichen. Ockham bestreitet nicht, dass der intuitive Einblick in die Realität das sinnlich determinierte natürliche Erkennen überschreitet. Die Gegenwart oder Abwesenheit des Wirkens Gottes, der Engel usw. wird nicht länger mit Hilfe der sinnlichen Erfahrung bestimmt. Doch gehört dieser Bereich in den übernatürlichen Modus des Erkennens.

„Durch direkte Einsicht kann ich wissen, dass eine Sache nicht existiert, wenn sie nicht direkt gegeben ist. Aber eine solche Erkenntnis kann nicht natürlich sein (*ista cognitio non potest esse naturalis*). Wenn es eine solche Erkenntnis gibt, ist sie in uns nicht auf natürliche Weise begründet, die auf einem gegenwärtigen und tatsächlich existierenden Erkenntnisobjekt aufbaut. Und wenn dieser Gegenstand nicht vorhanden ist, dann gibt es auch keine natürliche Erkenntnis.“ [[501]](#footnote-501)

Das Zitat erinnert daran, dass das direkte Erkennen der immateriellen Formen, Wesen und Objektivitäten nicht in der natürlichen Ordnung gewonnen werden kann, weil durch kein entsprechendes aktuelles Objekt determiniert wird (*obiecto praesente et exsistente*). In der natürlichen Ordnung der Dinge ist ein solches Erkennen nicht entstanden, weil es keine Aktualisierung aus der hylemorphischen Realität erfährt (*ista cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti*). Durch direkten Einblick die Existenz oder Nichtexistenz der ersten Substanz zu erkennen ist eine übernatürliche Leistung (*ista cognitio non potest esse naturalis*). Die moderne *intelligentia spiritualis* bildet sich ein, dass sie eine aktuelle intelligible Form habe, genauso wie kosmische Intelligenzen, deren Erkennen nicht durch die Anwesenheit der Materie determiniert wird. Der in der Ordnung der reinen Formen gültige und im Akt der Illumination gegebene Einblick bedeutet die Überschreitung der Ordnung des Erkennens für den Menschen, dessen Erkennen durch die Sinne begrenzt ist. Das objektive Erkennen der modernen Illuminaten ist nach Ockham eine übernatürliche Leistung. Der direkte Einblick der Illuminaten in die immaterielle reine Essenz wurde in dessen Zeit vom Mystizismus der Scholastik, der Kabala und der neuplatonischen Falsafa inspiriert. Die mystischen Austritte des Denkens aus dem Körper finden wir in den neutestamentlichen Paulusbriefen (2 Kor 12:2), inklusive dessen Fähigkeit des prophetischen Sehens (Ef 1:18; 3:9). Die gleiche Tradition gibt es im Sufismus für Mohammed (*Kitab al Miraj* alias *Liber Scale Machometi*), und das Gleiche finden wir in der jüdischen Mystik der Merkaba, welche über den Wagen des Elias in einer ähnlichen Symbolik spekuliert, wie es bei Mohammeds mystischem Sprung mit dem Pferd in den Himmel der Fall ist. Das Echo dieser Theorien in Ockhams Zeit finden wir bei dessen Zeitgenossen Dante. Siehe seinen wichtigen Brief (*Epist*. 13), welcher dem Herzig Can Grande nach Cremona geschrieben wurde (März 1318), welcher den Plan und die Idee der *Göttlichen Komödie* erklärt. Die philosophische Moderne übernahm diese Vision in Avicennas Konzept des *intellectus sanctus*, welcher sich selbst, Gott und die Welt durch die *virtus sancta* und durch den *modus prophetiae* erkennt (OBJ I, Kap. 2.3.1). Das prophetische Sehen wurde im Umfeld der Oxforder mystisch entzündeten Modernisten zu einer normalen Philosophie. Die ursprüngliche *Lichtung* dieses Streites hinsichtlich der neuen Weltanschauung haben wir im Hinblick auf die Konstruktion der determinierten kontingenten Geschehnisse in der Zukunft bei Grosseteste gedeutet (OBJ II, Kap. 3.1.2). Dies war ein grundlegender Unterschied zu Bischof Alvernus und anderen Vertretern des ersten Averroismus, die darauf bedacht waren, bis 1250 an der Universität von Paris kritische und wahre Philosophie zu lehren. In der *alma mater* der ersten Averroismus haben sich die Theorien der italienischen und lateinischen Sophisten mit der Lehre der neuplatonischen „*sequaces Aristotelis*“ (OBJ II, Kap. 2.3.1) verbanden; sie begannen nach dem Tod von Bischof Alvernus in der Schule von Bonaventura öffentlich zu wirken. Ockham ist der letzte Vertreter des ersten Averroismus, welcher das objektive Erkennen der Scotisten und der modernen Illuminaten als unkritischen Mystizismus sah und kritisierte.

Der direkte Einblick in das zeitlose Wesen der Sache leitet den letzten hermeneutisch interessanten Streit zwischen Ockham und den Oxforder Gelehrten aus der Schule der *Modernorum* ein. Der aristotelische Logiker argumentiert gegen Grosseteste und die Oxforder Schule der modernen Logik aus der Sicht der Seeschlacht in *De interpretatione*. Abermals hält sich die strikt aristotelische Linie, welche die grundsätzliche Unbestimmbarkeit der künftigen kontingenten Ereignisse verteidigt. Eine absolut reine Potenzialität hat keinen subsistenten Charakter; daher gibt es in der Ordnung der logischen Aussage nicht zu bestimmen. Die Logik muss in der Ordnung der Wahrheit als Übereinstimmung der Metaphysik folgen, weil die metaphysische Imposition aus der Realität die logische Supposition bestimmt. Ockham lehnt im Das Werk *Tractatus de praedestinatione et de praescientia divina* leht die gesamte ontotheologische Konstruktion der Metaphysik der *Modernorum* ab. Sie begrüdet den universellen logischen Determinismus mit Hinweis auf die göttliche Vorsehung. Ockham verbindet beide Modi der bei Gott und in der Realität gegebenen Notwendigkeit niemals miteinander. Im Gegenteil vollzieht er die metaphysisch angelegte Disjunktion beider Modi der Notwendigkeit wegen der grundsätzlichen Unvergleichbarkeit. Der antimoderne Logiker argumentiert abermals konsequent nach Aristoteles. Die Logik ist deswegen wahr, weil wir adäquat die Realität erkennen und nicht umgekehrt, wie die neuplatonischen Modernisten seit der Begründung der modernen Logik behaupten (Kap. 5.1.2). Damit wird das gesamte ontotheologische Schema der *Modernorum* hinfällig*,* auf welchem die moderne formale Logik seit Grosseteste und seit Leibniz steht. Ockham ist mit Scotus‘ univok aufgefasster Notwendigkeit, welche dessen System der objektiven metaphysischen Deduktion in der Ordnung „*exemplar*‒*vestigium*“begründet, grundsätzlich nicht einverstanden (Kap. 5.3.2). Die Überlegung der Modernisten ist aus einem absolut prinzipiellen Grund fehlerhaft. Die Illuminaten sind keine kritischen Realisten, und deren Denken begann in das göttliche Denken hineinzuschauen. Wir sind nicht Gott und wissen nicht, ob die Welt entstanden wäre oder nicht.

„Der Ausspruch ‚Gott hat Petrus vorbestimmt‘ war und ist (*fuit*) seit der Ewigkeit wahr und kann daher nicht irrtümlich sein. Daher ist er angeblich auch notwendig. Diesen Schluss bestreite ich. Manche auf der Ewigkeit gegebenen Aussprüche sind hier und nun wahr; doch in einem anderen Modus sind sie irrtümlich. Zum Beispiel war und ist auf der Ewigkeit der Ausspruch ‚Die Welt existiert nicht‘ gänzlich wahr; aber in einem anderen Modus ist dieser Ausspruch fehlerhaft. Deshalb behaupte ich, dass, wenngleich der Ausspruch ‚Gott hat Petrus vorbestimmt‘ seit der Ewigkeit wahr ist, gleichwohl irrtümlich sein kann und niemals wahr gewesen sein muss *(potest esse falsa et potest numquam fuisse vera*).“ [[502]](#footnote-502)

Die Prädestination von Petrus‘ Verleugnens und die Ernennung zum Haupt der Apostel ist kein Problem in der Ordnung der ewig und unwiderruflich gegebenen Notwendigkeit (*haec propositio fuit vera ab aeterno ... est necessaria*). Ockham jedoch bestreitet den univoken Schluss *semel‒semper*, welcher in der Schule der *Nominales* gegeben war und von dessen scotistischen Zeitgenossen in der Ordnung der objektiven Emanation der göttlichen Rationalität in die Welt übernommen wurde. Im Rahmen der aristotelischen Metaphysik kann der Schluss der Modernisten, welcher auf der Grundlage der univoken Notwendigkeit in Gott und in der Schöpfung gegeben ist (*nego consequentiam),* nicht gelten. Das Problem, welches die Objektivisten nicht einmal sehen, beruht in der nicht existenten Imposition dieser Notwendigkeit. Die Imposition der Notwendigkeit entspricht stets der Ordnung des menschlichen Erkennens und nicht des göttlichen. Über das göttliche Erkennen wissen wir nichts; wir sind nicht Gott. Ockham schaffte das Schlüsselelement der anthropozentrischen Metaphysik der Moderne ab. Die Welt gab es vor der Schöpfung nicht, so dass die Aussage über ihre Nichtexistenz wahr war (*ista fuit vera ab aeterno 'mundus non est'*), und doch wird er in unserem Modus des Erkennens (*tamen modo*) als irrtümlich erkannt (*est falsa*). Keine Notwendigkeit kann den wahren mit dem unwahren Ausspruch verbinden. Im Hinblick auf Petrus‘ aus der so gegebenen göttlichen Perspektive gesehenen Verleugnung gilt für uns die grundsätzliche Indetermination dieser kontingenten künftigen Ereignisse. Wir sind nicht Gott und können daher nicht einmal bestimmen, ob Petrus Jesus verleugnet oder nicht verleugnet (*tamen potest esse falsa*). Schlüsselhaft ist der zweite Teil des Schlusses. Ockham erklärt dank der vorausgegangenen Beispiele der Indetermination ausdrücklich, dass wir niemals den Modus der Wahrhaftigkeit dieses Ereignisses kennen können (*potest numquam fuisse vera*). Im Gegensatz zu Grosseteste behauptet er, dass künftige Ereignisse à la Petrus‘ Verleugnung, Ankunft des Antichristen oder künftige Seeschlacht für uns aus der Sicht ihrer Wahrhaftigkeit grundsätzlich nicht erkennbar und somit auch nicht determinierbar sind. Überführen wir das auf das Beispiel der notwendigen Ankunft des Antichristen, das wir bei Grosseteste finden (OBJ II, Kap. 3.1.2). Diese Notwendigkeit ist nach Ockham bei Gott gegeben, aber nicht im Hinblick auf uns, weil sie in der Ordnung der Realität nur durch den Glauben und nicht durch das auf der Grundlage der Wirken der realen Substanzen gegebene empirische Erkennen affirmiert wird. Die notwendige Ankunft des Antichristen verfügt nach Ockham nicht über eine von der real wirkenden ersten Substanz gegebene Supposition. Aus der Sicht des natürlichen Erkennens können wir nichts philosophisch und naturwissenschaftlich Wahres über diese interessante Sache prädizieren, welche durch ihre reale Nichtexistenz dogmatisch und mythopoetisch die objektive moderne Logik begründet hat. Im Falle der zukünftigen Ankunft des biblischen Antichristen oder Aristoteles‘ künftiger Seeschlacht fehlt die Imposition der Bedeutung von der realen ersten Substanz. Den Antichristen als modernes *tertium ens* zu nehmen bedeutet für Ockham eine Niederlage des gesunden Verstandes, weil die Philosophie und die Theologie zwei gattungsmäßig unterschiedliche Wissenschaften sind. Die Debatte betrifft abermals den Streit um Scotus‘ Supposition, im Begriff „*esse completive universale*“ gegeben. Durch Abschaffung der univoken Notwendigkeit erlosch das Grundprinzip des Aufbaus einer einheitlichen *metaphysica generalis*, welche Scotus auf der spekulativen mystischen Logik der Oxforder *Modernorum* begründete. Die Wahrheit der Theologie ist nicht die Wahrheit der Philosophie, wenngleich die Theologie mit ihr nicht im Widerstreit steht. Rufen wir uns Sigers und Bacons Position, welche durch die Erklärung der Magister der Pariser Universität vom April 1272 Ausdruck fand, in Erinnerung (Kap. 4.1.2). Ockham verteidigt ebenso wie Bacon die zweifache Methode des Erkennens, weil sowohl die Theologie als auch die Philosophie ihr eigenes Forschungsfach besitzt (*dignitatis philosophiae*). Die Theorie der zwei gattungsmäßig unterschiedlichen *dignitates* bedeutet laut Bacon, dass keine Art des Wissens eine andere Art der Wissenschaft methodologisch determinieren darf (*nulla facultate extranea debet dominari*; OBJ II, Kap. 3.4.3). Nun wird klar, warum Ockham als Anhänger des zweifachen Wegs des Erkennens auf die Art der *Zweiten Analytik* nicht in der Oxforder Kommunität der objektiv denkenden Logiker, Analytiker und Scotisten bleiben konnte, welch fleißig und siegreich auf der einzigen wahren *via Modernorum* in Richtung zur objektiven Ankunft des Antichristen, des korporativen Kapitalismus und der Finanzderivate einherschritten. Auch bei den Akademikern gilt zuweilen, dass derjenige, der flieht, gewinnt. Ockham musste in seinem Leben sogar zweimal fliehen, zum ersten Mal aus Oxford. Nach der Selbsterhaltungsflucht aus dem päpstlichen Avignon blieb er am Leben und konnte eine neue Interpretation von Aristoteles‘ politischen Schriften verfassen, mit welchen sich die letzte Matrix befasst.

Die Averroisten und Semiaverroisten aller Art beherrschten definitiv das akademische Umfeld beider Hauptuniversitäten des christlichen Westens nach dem Jahr 1277. Der verfolgte und objektiv verdrängte erste Averroismus hatte keine Mittel mehr dazu, unter den neuen Bedingungen die klassische Form der Metaphysik zu verteidigen. Ockham entfaltete neu und auf gänzlich originelle Weise die Grundthese der ersten Philosophie nach Ipseität von Averroës und Siger, welche als existenzieller Akt des Verstehens der einen Person gegeben war (*homo ipse intelligit*). Ockham verzeichnete keinen Erfolg gegen die Windmühlen der sophistischen Moderne, welche bereits seit einem Jahrhundert fleißig die neuen Seienden der dritten Art mahlten. Diese Aufgabe wurde im folgenden Jahrtausend erst von Heideggers Hermeneutik der Faktizität vollendet. Die neue, auf der existenziellen Auslegung der Aristoteles beruhende fundamentale Ontologie wurde im Werk *Sein und Zeit* (1927) vorgelegt. Die nächste Generation der modernen Avicennisten begriffen Ockhams Kritik an Scotus im Rahmen der objektiv konstituierten metaphysischen Agenda, welche nach dem Jahr 1300 das westliche Denken beherrschte. Ockham erhielt in der Postmoderne das Etikett eines Nominalisten, weil er die Seienden der dritten Art grundsätzlich ablehnte. Das siegreich in die moderne Geschichte der Philosophie eingeführte Simulakrum des Ockham-Nominalisten beweist im Modus der *Verkehrung ins Gegenteil* den fundamentalen *Irrtum* der Moderne und der Postmoderne, ebenso wie im Fall der „Averroisten“ Averroës und Siger. Ockhams Philosophie steht im Vergleich mit der Lehre der avicennischen Porretaner und der *Nominales* auf dem Gegenpol. Aus diesen ging hingegen der analytische Scotus hervor. Die Hermeneutik vollzog die Rehabilitierung Ockhams im gleichen Modus der Unverborgenheit (*alétheia*) wie auch im Falle Sigers. Diese beiden brillanten, kritischen und wahren Denker gehören in die Strömung des durch die richtige Interpretation des CMDA geprägten authentischen Averroismus, im Gegensatz zum semiaverroistischen Aquin. Die Hermeneutik machte in ausreichendem Maße klar, warum Siger und Ockham objektiv durch die philosophische *damnatio memoriae* bestraft wurden. Nach der Flucht aus Avignon am 26. Mai 1328, wo Ockham sich ebenso wie vor ihm Siger vor der Inquisition für seine antimodernistische Philosophie verantworten musste, verlor sich der Sinn der gesamten Debatte zwischen beiden Schulen definitiv in die geschichtlich wirkende Lethe. Aus der Sicht der hermeneutischen Triade bezeichnet der Tag von Ockhams Flucht aus Avignon das historische Datum der Entstehung der Moderne und den historischen Beginn der modernen Theologie. Mit diesem Datum endete die Unverborgenheit der Geschichte des ersten und des zweiten Averroismus im Modus der epochalen *alétheia*. Beide Richtungen gehen in die geschichtliche, in Gestalt des Seins der Wahrheit als Lethe gegebene Verborgenheit über. Siger trat vor die Inquisition und bestand, weil dies ein halbes Jahrhundert vorher stattfand. Seine Inquisitoren waren gebildet, kannten die Probleme der Moderne und akzeptierten seine Argumentation. Ockham ergriff deswegen die Flucht, weil er wohl vor dem Tribunal der bereits gänzlich modernen Inquisitoren nicht bestanden hätte. Die moderne Historie erschuf als Lehrerin des Lebens im Modus der Wahrheit-*veritas* dann die Geschichte des objektiven „lateinischer Averroismus“ genannten Simulakrums, welches verständlicherweise von der Siegesseite der Gigantomachie redigiert wurde.

Die Wirkung der objektiv gegebenen Wahrheit verwischte die letzten Spuren der ursprünglichen Lichtung, in welcher sich geschichtlich das ursprüngliche, in der aristotelischen Metaphysik gegebene Sein des Seienden manifestierte. Die Verfinsterung der ersten Substanz klammerte das epochale Ereignisdes Seins des Seienden ein, welches für das metaphysische Denken der *Modernorum* nicht länger offenkundig und verständlich war. Der Nihilismus der westlichen Metaphysik vollendete durch den *dativus incommodi* die letzte Herausforderung der Donation der Objektivität durch die komplette Sammlung der im Rahmen des *dativus obiectivus* gegebenen Existenziale. Scotus‘ erste Einklammerung der Existenz der Welt im Modus der von Descartes wiederholten rationalen *epoché* startete die Säkularisierung. Die klassische Definition der Säkularisierung als „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) ist objektiv richtig, aber hermeneutisch falsch. Die Moderne hat die erste Substanz abgeschafft und die Postmoderne den modernen Gott. Der wirkliche Gott und die wirkliche Welt haben nichts mit der göttlichen Komödie des *Modernorum* zu tun. Der Prozess der postmodernen Säkularisierung beginnt im Vorwort des Werkes *De jure belli ac pacis* (1625). Der Reformationshumanist Hugo Grotius bemüht sich um die Deutung des Sinns des Rechtes *ex nihilo*, d. h. ohne die Wirkung Gottes als ultimativer Quelle und des Garanten der Wahrheit.[[503]](#footnote-503) Auch wenn es Gott nicht gäbe (*etsi deus non daretur*), muss die dauerhafte Spezies des Rechtes im Modus „*semel–semper*“bleiben. Nach der Agonie des konfessionell schizophrenen Gottes im Dreißigjährigen Krieg trennte der Humanist Grotius in der Art einer „*causa remota*“ die göttliche Kausalität von der postmodernen Rechtsordnung. Letztere muss rational sein, nach dem Vorbild von Scotus′ Modell von „*vestigium–imago*“. Die neuzeitliche Rechtsrationalität war mit der objektiven Kausalität und Rationalität ausgestattet, die zur Säkularisierung des Rechtsstaates notwendig war. Der Idee der schristliches Staates wurde durch die Realität des konfessionellen Dreißigjährigen Krieges zerstört. Die objektive Auffassung der Natur begründete das moderne, für die Theorie des natürlichen Rechts und für die Begründung der modernen Politikwissenschaft notwendige *scibile*. Die im Modus „*semel–semper*“gegebene Speziesvon Gesetz beinhaltet das objektiv notwendige Maß der Evidenz vom Subjekts geschaffen. Das Recht gilt auch in der Epoche, in der der Gott der Deisten, des Postmodernismus oder der konfessionell schizophrene Gott der Katholiken und Protestanten sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten kümmert. Im Modus der subjektiven *certitudo* skizzierte Grotius die Grundlage des Naturrechts als Gegenstand der absoluten *rectitudo* des modernen Rechts, das *ex nihilo* geschaffen wurde, als eine weitere Art von *tertium ens*. Auf dem Prinzip „*etsi deus non daretur*“ konzipieren Hobbes und vor allem Rousseau ein System der gesellschaftlichen Verträge. Die Deduktion der Gesellschaft geht *ex nihilo* durch den Anlauf der mythologischen Geschichte; sie startet vom oben angeführten und als reines Konstrukt der modernen menschlichen Natur und deren Wandlungen begründeten „Nullpunkt“ (ch. 5.3.2). Das tragische Schicksal des subjektiven Gottes der Moderne wurde dann durch den postmodernen Deismus der Aufklärung vollendet. Spinoza hob die göttliche Subjektivität in kosmisch aufgefassten Natur auf (*Deus sive Natura*). Die anthropomorphe Göttlichkeit oder Spinozas pantheistische Natur hielten den Gott der Postmodernisten bis zur philosophischen Kreuzigung dieses Götzen des Verstandes im 19. Jahrhundert. Darum kümmerten sich ganz am Ende der westlichen Metaphysik drei bekannte verdächtige Meister des Verdachts (*maîtres du soupçon*), nämlich Nietzsche, Marx und Freud (Ricoeur 1965, 43). Die humanistischen Gebildeten waren schon lange vorher ohne dieses Idol ausgekommen, siehe die oben angeführte Entwicklung des modernen Rechts und der natürlich-rechtlichen Staatstheorien. Bonhoeffer durchdenkt schließlich ebenso das Stichwort *etsi deus non daretur* zu Zeiten des historisch tätigen Nihilismus vor seiner Hinrichtung am 9. April 1945 im Konzentrationslager Flossenbürg. Der im Kampf gegen den Nazismus engagierte evangelische Pastor denkt im Gefängnis über Gott aus der Position von dessen modernen Nichtexistenz nach und entwirft eine unreligiöse Interpretation des Evangeliums.[[504]](#footnote-504) Bonhoeffer war der erste christliche Denker in der Epoche des realen Nihilismus und der neuen Hexenprozesse des Nazismus, welcher den geschichtlich-faktischen Tod des Gottes der *Modernorum* zur Kenntnis nahm. Über das geschichtliche Schicksal des Westens denkt er zur selben Zeit nach, da auf der französischen Seite der Fronst René Char in der *Résistance* seinen berühmten Satz über die Moderne schrieb, welchem kein Testament vorausgegangen war (Kap. 4.4.3). Der objektiv konzipierte Gott als Grundkapital der Moderne funktionierte als nützliches Instrument ganz Jahrhunderte lang im Modus des *dativus instrumenti*. Nach seinem Tod wurde das Seiende der dritten Art zum Instrument der neuzeitlichen Wissenschaftstechnik und begann den Menschen in den Weltkriegen, durch den Totalitarismus der einen ideologischen Wahrheit, die instrumentelle Rationalität, den Nihilismus der Technik und den vulgären Ökonomismus des gegenwärtigen korporativen Faschismus zu vernichten. Dieses nihilistische Ereignis konstituierte nach dem Tod des Gottes der Moderne eine Epoche voller Vergessenheit der ersten Substanz (*Seinsvergessenheit*). Der fast 10 Jahre für den tschechischen Stalinismus inhaftierte Dichter Jan Zahradníček sieht bereits neue Züge der gegenwärtigen Epoche im Poem *Zeichen der Macht* (1950–51), welches die Herrschaft der totalitären Abstraktion unter der Herrschaft der eschatologischen, „Herr Niemand“ genannten Figur beschreibt. Die hermeneutische Archäologie hat gezeigt, wie die objektive Wahrheit der triumphierenden Moderne den ursprünglichen Sinn der aristotelischen Metaphysik zerstört hat. Im Schema der metaphysisch konzipierten *alétheia* spielt der erste Averroismus die historische Rolle des ursprünglichen Ereignisses, das die Wahrheit und Falschheit der aristotelischen Substanz offenbarte. Der Ursprung bedeutet im Griechischen auch die Herrschaft über das, was folgt, und das, was im Verborgenen durch diesen Ursprung bestimmt wird. Die Musen können nicht dauerhaft zum Schweigen gebracht werden, weil sie auch durch die Unwahrheit sprechen. Leider hat diese Rede dann einen grundsätzlich tragischen Charakter. Die hermeneutische Archäologie hat durch die einzelnen Matrizen der *Lichtung* der Wahrheit und Unwahrheit des objektiv gedachten Seins interpretiert. Dieses mythologische Wesen wurde in der Geschichte des abendländischen Irrationalismus („Irre“) durch die oben beschriebenen Existenzialen im Rahmen des *dativus obiectivus* ausgelegt.

## 5.5 Objektive Wissenschaft und Hexenprozesse

Philosophische Streitigkeiten Alberts, Sigers und Aquins gegen fehlerhaftes Denken ihrer Zeitgenossen genannten *Latini* oder *Moderni* manifestieren die Gestalt des autonomen westlichen Intellektuellen aus der Schule des ersten Averroismus. Er war in der Gigantomachie gegen die Sophisten aus der Schule des zweiten Averroismus engagiert. Die ersten westlichen Intellektuellen waren aristotelische Denker der Falsafa, von denen Alfarabi, Al-Ghazālī und Averroës besonders zu nennen sind. Das Aufkeimen des tatsächlichen lateinischen Intellektuellen knüpft an den Humanismus des ersten Averroismus an, wie in der Linie des ersten europäischen Intellektuellen Alfarabi gegeben ist (OBJ I, Kap. 2.1.1). Dieser Humanismus unterscheidet sich grundsätzlich von der Auffassung des Menschen der vom augustinischen Neuplatonismus und Avicenna inspirierten Schulen. Der neue Typ des in der Rue du Fouarre ansässigen Denkers verteidigte laut der *Zweiten Analytik* die generische Unterschiedlichkeit zwischen Philosophie und Theologie gegenüber der synkretistischen Schule der Modernisten. Sie waren in Bonaventuras Schule in Paris und in Kilwardbys Schule in Oxford versammelt. Schließlich verteidigten echte europäische Intellektuelle die Wahrheit der Wissenschaft auch gegen die thomistische Version des Humanismus, in welcher die dogmatische Wahrheit der Theologie über die Philosophie siegte. Die Würde des philosophischen Denkens muss die gattungsmäßig unterschiedlichen Wege zu der philosophisch oder theologisch gegebenen Wahrheit zeigen. Es wird dann klar, dass der Streit um die beiden Wege, die zur einzigen Wahrheit führen, einen fundamentalen Charakter angenommen hat, der von autoritären Konflikten geprägt ist. In diesem Kampf kam es objektiv notwendigerweise dazu, dass die siegreiche akademische Partei der Modernisten den klassischen Aristotelismus in der geschichtlichen Modifikation der logischen Regel des *modus ponens* vernichtete. Der Wille zur Macht, der das neue Subjekt formte, kam als erstes, um den objektiv manifestierten Sinn des Seienden zu verwalten (Ge-Stell). Das Sein des Seienden wird von der freien demiurgischen Gier des Subjektes bestimmt, welches die Welt im Modus der analogischen Ähnlichkeit durch die Intimität des Willens sieht. Im lateinischen Westen, angeführt von subjektiv allmächtigen Gottheiten der akademischen Rache, funktioniert diese göttliche *alétheia* auch im *modus tollens*. Die erste Substanz ist aus der Metaphysik verschwunden, und mit ihr der wahre Zugang zur Wirklichkeit. Dank Dante blieb die gesamte *alétheia* dieses Streites unverborgen. Das in der Welt produzierte Universum des objektiven Sinnes entspricht durch seine Rationalität dem Willen des göttlichen Schöpfers, welcher substanziell intim und frei ist. Durch den modernen Willen als irrationales Seiendes der dritten Art erhielt der Nihilismus des lateinischen Westens seine epochale Faktizität. Das kapitalistische Subjekt tratden postmodernen Kreuzzug im Modus des *dativus auctoris* an. Die Begründung des Sinns des Seienden erlangte den Sinn, der im Modus *absolute* genommen wird. Die Unterscheidung zwischen der Substanz des Willens und seinem akzidentellen Wollen entspringt der Intimität des freien Willens, der als Substanz der dritten Art völlig vom Rest der Schöpfung getrennt ist. Diese Art des modernen Willens begründet die auf Freiheit beruhende Kausalität, die die demiurgische Aktivität *ex nihilo* erzeugt. Der Modus „*ipse*“ gehört absolut zum hypostasierten Willen, da die Intimität der Freiheit die substanzielle Natur des Willens ausmacht, der aus den konkreten Akten der *volitio* herausgehoben ist. Diese Art des modernen Willens begründete die auf der Freiheit beruhende Kausalität, die die demiurgische Aktivität *ex nihilo* erzeugt. Der Wille wurde zu einer neuen Substanz der dritten Art im Menschen und begründete die nihilistische Form des westlichen Subjektes. Die Moderne hat den archimedischen Punkt gefunden, von dem aus die neue Geschichte der Welt ohne das aus den vorangegangenen Epochen übernommene Testament beginnt. Neue Metaphysik des Willens aus der Herrschaft des Verstandes herausgelöst wurde und der moderne Demiurg wurde zu einem objektiv irrationalen schizophrenen Subjekt.

An der Pariser Universität konnte man ähnliche Theorien erst nach dem Jahr 1250 verkündigen, da die Denker wie Albert und Bacon die Lehren der Modernen als reinen Wahnsinn wahrnahmen. Aber die objektive Paranoia der *Modernorum* wurde unter der Führung der fleißigen Furien zu einen geläufigen akademischen Norm.

Olivi lehnt als erster subjektiver Modernist eine Definition des Willens im Modus des praktischen Intellekts ab. Der moderne Wille ist zu einem anderen Wesen der dritten Art geworden. Der Wille wurde zu einer neuen Substanz, und zwar der höchsten Ebene, denn durch Olivis Primat des innerlich freien Willens wurde das Primat des aristotelischen Intellekts ersetzt. Im Aristotelismus geht es um die kausale Ausdehnung des universalen und damit nur potentiellen praktischen Intellekts in die Wirklichkeit, wobei der theoretische Verstand singulär-kausal durch den vom Willen gegebenen handelt (*extensione practicus*). Olivi hat den aristotelischen, vom Verstand bestimmten Willen nur auf die zweite Phase der Wahl bezogen. Der Verstand bestimmt den Willen nur sekundär im Hinblick auf dieses oder jenes erkannte Gut, das der Wille als Objekt der Wahl (*electio*) betrachtet. Olivis Wille ist absolut irrational im objektiven Modus, der durch die Trennung von Aristoteles′ praktischem Intellekt gegeben ist. Der praktische Intellekt bestimmt den Willen im metaphysischen Modus *per prius*. Die Metaphysik des Willens began, die Welt im Rahmen der schizophrenen Konzeption der Person anzuschauen. Olivis Wille wurde zu einer weiteren Substanz der dritten Art und vergrößerte erheblich die Sammlung der modernen Hypostasen, die „Mensch“ genannt werden. Die kirchlichen Institutionen begannen, diese rasante Vermehrung der Substanzen im sophistisch konzipierten Menschen und die Vermehrung des *tertium ens* in der Welt mit großem Unwillen aufzunehmen. Olivi wurde sogar von den Franziskanern aus den Reihen des zweiten Averroismus angegriffen und posthum verurteilt. Seine um den substanziell abgeteilten Willen bereicherte Multiplikation der Substanzen im Menschen wurde von der offiziellen Theologie der von Aegidius Romanus angeführten thomistischen Modernisten nicht angenommen. Der Franziskaner Aquasparta musste ab dem 1280 die Bremse ziehen, als er in Rom nach Pecham päpstlicher Haupttheologe wurde (*Lector sacri Palatii apostolici*). Dieser Modernist bemühte sich darum, die akademischen Illuminaten von den Fiktionen des „fliegenden Mannes“ zurück in die Realität der ersten Substanz zu bringen. Die offiziellen kirchlichen Flitterwochen mit der Moderne, welche seit der Pariser Verurteilung von 1277 andauerten, dauerten lediglich bis zum Wiener Konzil (1312). Dann wurde die Pluralität der Substanzen abermals mit dem Prinzip der Seele als die Einheit der Person begründender entelechischer Form konfrontiert. Das war bereits, nachdem der erste und der zweite Averroismus in die epochale Lethe abgegangen waren und als die Moderne definitiv siegte, durch den objektiven Thomismus und den Scotismus. Im lateinischen Westen zuerst verschwand die Person, dann der Gott der *Modernorum*, und nun verschwand auch das westliche Subjekt im Spiel der Metaphern.

Das Dreieck der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie muss am Ende einen *dativus modi* aufweisen, der an die objektive *veritas* der historischen Fakten gebunden ist. Aus der Sicht der *alétheia* handelt es sich um eine falsche Form der Geschichte, die von akademischen Furien gesteuert wird. Moderne Historie wird durch den subjektiv verstandenen Willen zur Macht erzeugt. Die Geschichte der Philosophie hat ein subjektiv konzipiertes Simulakrum der Historie erhalten. Dieses Simulakrum wurde durch Wirkungsgeschichte der Moderne geschaffen, die auf der historischen Wirkung der *Oxfordian Fallacy* beruht. Die Sieger des im Jahre 1277 beendeten Streites erschufen im Modus der objektiven Mythopoetik eine allgemein tradierte und akzeptierte Historie ihres Streites mit den säkularen Magistern aus der Rue du Fouarre. Die Modernisten verhängten über die besiegte Seite eine *damnatio memoriae* und projizierten im Verteidigungsmodus der Verkehrung ins Gegenteilihre epochalen Verfehlungen auf die besiegte Partei. Modernisten verwandelten die richtigen und kritischen Aristoteliker in bösartigen und diabolischen Averroisten. Gauthiers wichtige Studie befasst sich mit den Anfängen der modernen Hexenprozesse, die notwendigerweise einen objektiven und damit modern-wissenschaftlichen Charakter annahmen. Gauthier zeigt die allmähliche Dämonisierung von Siger auf, die gleich nach dessen Tod einsetzte. Die Moderne nutzte zur Schwärzung Sigers als Averroisten die gängigen akademischen Streitigkeiten um die Ernennung des Rektors an der Pariser Universität in dern Jahren 1271–75 (Gauthier 1984, 20–28). Aus dem unverstandenen weltlichen Priester und Philosophen Siger einen diabolischen Averroisten zu machen, es war kein Problem auch für die Anhänger des ersten Averroismus aus den Reihen der Dominikaner. Sie begannen den Kampf um seine akademische Rehabilitierung unmittelbar nach dem Tod von Aquin. Thomisten wie Aegidius hatten es nötig, Siger absichtlich zu beschuldigen zugunsten des tadellosen Aquin, der zum kirchlich anerkannten *Expositor Novus* wurde. Sigers tragisches akademisches Schicksal teilte zu einem gewissen Maß sein Kollege Boethius von Dacien, dessen Kommentar zu *De anima* leider nicht erhalten blieb. Ist nötig, ihn aufs Neue in den anonymen Schriften der Schule des ersten Averroismus aus den Jahren 1270 zu suchen, wie es *Gieles Anonym* war (Kap. 4.3.1). Folgt man französischen Mediävisten wie Libera und Gauthier, so ist den Begin der Legende über verfluchten Arzt Faustus unmittelbar nach dem Tod von Siger als dem Hauptvertreter der missverstandenen Philosophie der einheitlichten Person zu datieren, die nach CMDA erklärt wurde. Aus den Jahren 1319–22 haben wir die belegte Legende über den Lästerer und das hochmütigen Genius Siger, der aus Paris nach Italien fliehen muss. Dort wurde er angeblich von seinem eigenen Sekretär, welcher nach der Tat verrückt wurde. Es handelt sich um eine typische faustische Mythologie über Philosophen, welche die erste Figur des unabhängigen Intellektuell im lateinischen Westen repräsentierten (Libera 1991, 157–67). In Wirklichkeit fuhr der Kanoniker Siger ins päpstliche Orvieto zur Aushandlung irgendeines Streites für das heimische Kapitel in Lüttich und starb unter ungeklärten Umständen um das Jahr 1281 in Italien. Sigers Zeitgenosse Dante behauptet, dass dieser Philosoph durch einen langsamen Tod (*gravi a morir li parve venir tardo*; *Paradiso* 10.135) starb. Die Schlüsselrepräsentanten des ersten Averroismus bekommen in der Moderne nach 1300 legendäre Züge, welche an die magischen Fähigkeiten (Bacon, Albert) oder an die teuflischen Kräfte (Siger) angebunden sind. Der Mythos über den Tod des „Lästerers“ Siger ist bei Pecham im Brief aus dem Jahr 1284 belegt, wo der Mythos über Sigers Tod als historisches Faktum zitiert wird. Derselbe Brief verkündet, dass die eine These unter allen Umständen verboten werden muss. Das betrifft den grässlichen Irrtum derjenigen, welche den Menschen als eine substanzielle Form begreifen. An der Oxforder Universität, deren Rektor der moderne Sophist Pecham war, wurden aus Siger und den ersten Averroisten dämonische Wesen, welche nach den verlorenen Kreuzzügen des Westens die ultimative Ankunft des Antikristen verkündeten, dessen intellektuelles Werk von Bonaventura in den Jahren 1267–73 in den Pariser Fastenpredigten beschrieben wurden. Wir haben das Beispiel des diabolischen Wirkens seiner aristotelischen Zeitgenossen aus seiner Fastenpredigt im Jahre 1268 zitiert (*isti errores significantur in Apocalypsi in numero nominis bestiae*). Die Tätigkeit des modernen Intellekts und der Schlaf des gesunden Menschenverstandes führten zu Albträumen, die der Philosoph Roger Bacon und nach ihm der Maler Francisco Goya sehr gut beschrieben. Die Entstehung des averroistischen Averroës und des diabolischen Sigers dient als Paradigma der von der Gruppe der *sophistae Latini* vollzogenen Projektion. Die spekulative Moderne projizierte in Averroës die eigene verworrene Auslegung von dessen Philosophie und präsentierte diesen Gelehrten dann als Heiden und Häretiker. Die Moderne hat Siger fatalerweise und notwendigerweise in Faustus verwandelt, weil die Objektivität nicht ohne ihr eigenes mythologisches *scibile* leben kann.

Die Moderne brachte sophistisch veranlagte und akademische *damnatio memoriae* an allen Magistern aus der Rue du Fouarre zur Geltung, welche um 1270–75 die Einheit der Person im Modus von Averroës’ Ipseität verteidigten (*pars Sigeri*). In der Epoche des allgemein anerkannten *Oxfordian Fallacy* hat die Schule des ersten Averroismus, die sich auf den verfemten Averroës bezog, jede Möglichkeit einer philosophisch relevanten Verteidigung verloren. Die erste runde der Eroberung der wichtigsten akademischen Festung des lateinischen Westens war an der Pariser Universität bereits in den Jahren 1255–56 verlaufen, was aus den vorigen Matrices hervorgeht. Die Modernisten haben darin nicht ganz gewonnen, sondern eroberten lediglich die erste akademische Bastion durch die Errichtung einer mendikantischen artistischen Fakultät im Jahre 1255. In den Jahren 1272–77 vollzogen die Modernisten nach zwanzigjähriger Belagerung der Rue du Fouarre einen grundsätzlichen Durchstoß der Befestigungsanlagen. In der ersten Linie des Kampfes für eine authentische Auslegung des Aristoteles durcheführt „*ad mentem Averrois*“ gemäß der Sizilianischen Schule finden wir den Diözesanpriester Siger von Brabant und Boethius von Dacien. Diese Repräsentanten des ersten Averroismus wurden indirekt durch das Pariser und Oxforder Dekret vom März 1277 geächtet. Ihnen lassen sich aus den Reihen de alten Mitstreiter des ersten Averroismus auch Roger Bacon, Albert der Große und zum Teil auch der Semiaverroist Thomas von Aquin zuordnen, welche durch die Autorität der Mendikantenorden geschützt waren. Der Laienphilosopher Dante Alighieri schrieb die *Göttliche Komödie*, die Siger feierte, und wurde so zum neuen Homer, der im Modus der musischen (und damit objektiv verborgenen) *alétheia* dieser Gigantomachie über die Substanz aufzeichnete. Die archaische Hermeneutik bestätigt das Recht auf glorreiche Unsterblichkeit dieser ersten europäischen intellektuellen Priester; ihre modernistischen Gegner aus den Reihen des zweiten Averroismus erhielten das Recht auf unrühmliche Unsterblichkeit. Die Auslöschung der Schule des ersten Averroismus aus der positiven Geschichte des Denkens hat einen völlig objektiven Charakter, der durch den Abwehrmechanismus von Verkehrung ins Gegenteil gegeben ist. Die Modernisten besingen dagegen den Beginn der Moderne und schufen in den Ordenschroniken, Briefen und Protokollen ein historisches Simulakrum der in den Jahren 1253–77 gegebenen philosophischen Streitigkeiten. Deren Fassung ist aus vielen Gründen einseitig kritisch gegenüber den säkularen Magistern in der rue du Fouarre. Sie unterstützten zuerst den Rektor Guillemus de Sancto Amore und später Siger von Brabant. Historiker, die von dem Vorurteil der Objektivität getrieben werden, sollten aufhören, die Geschichte dieser Zeit mit den Augen objektiver Sieger zu lesen. Es ist an der Zeit, diesen Zeitraum außerhalb der Objektivität, im neuen Modell der Wahrheit als *alétheia* zu untersuchen. Wir schulden die Gerechtigkeit den unschuldigen Opfern dieses Streites um den Charakter der Moderne und der Postmoderne. Das ist eine ernste Sache, welche durch die geschichtliche Form der Gerechtigkeit als tragischer und musischer Weisheit gegeben ist. Die Suche nach wahrer Weisheit, nach Aischylos′ Ausspruch „durch Leiden zur Weisheit“ (πάθει μάθος; *Agamemnon*, v. 178) eingeleitet, unterscheidet sich vom akademischen Irrtum, der frenetisch der objektiven und damit historisch blinden Wahrheit als *veritas* folgt. In der von den Siegen manipulierten objektiven Geschichte der Philosophie ist ein reines Simulakrum der realen Geschichte übriggeblieben. Der Wille, nicht zu sehen, bildet unter der Führung der geschichtlich wirkenden Kräfte der Rache den irrationellen Anteil der modernen Historie. Die objektiven Sieger ließen sich aus der Gigantomachie um die Substanz lediglich die in der Form der modernen Geschichte der Philosophie gegebene positive *veritas*.

Seit dem Kommentator und Siger das Realitätsprinzip als Imperativ wahren Denkens begründete dauerhafte Existenz der Philosophie als einer generisch einzigartigen Wissenschaft innerhalb der *species humana* in der Gestalt von *quartum genus*. Sie entsteht aufgrund der Existenz weiser, richtig denkender Leute (*tertium genus*). Die Moderne, die vom Ideal der Wahrheit als Assimilation geleitet wird und auf einem mythologischen Subjekt basiert, das aus zwei bedeutungslosen Substanzen besteht: dem demiurgischen Willen und der instrumentellen blinden Vernunft. Die von der Wahrheit als *rectitudo* und *certitudo* geleitete Moderne verdrängte in der Jahren 1250–77 die *alétheia* des Streits um den Averroismus aus ihrer offiziellen akademischen Geschichte. In Anlehung an Anselms und Grossetestes Definition der volitiv bestimmten Wahrheit es wurde gezeigt, dass das moderne Subjekt gleich am Anfang des zweiten Averroismus das epochal neue demiurgische Recht (*rectitudo*), um den Sinn des Seienden zu gestalten. Der aristotelische kritische Intellekt spielte in diesem Szenarium lediglich die zweite Geige. Die Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Denken und Realität hörte auf, eine bestimmende Rolle des modernen Denkens zu spielen. Averroës und Siger verteidigen den spezifischen Charakter des rezeptiven Intellektes durch die Logik von *modus tollens* und kategorialesRegel von *destructio primis.* Der durch die eigene Wahrheit erleuchtete moderne Intellekt und der Wille bedürfen keines Mittlers, welcher ihre intim gegebene Freiheit der Moderne kritisch determiniert. Der außerhalb der Aktualität des Intellektes positionierte souveräne und freie Wille ist völlig aktuell, in der intimen, substanziellen Freiheit, welche sowohl vom Intellekt als auch von den konkreten Entscheidungen des Willens getrennt wird. Ein solcher blinder objektiver Wille, getarnt als objektive Wissenschaft, wurde zur führenden Kraft der Hexenprozesse ab dem 14en Jahrhundert. Der freie und wahnsinnige Wille der *Modernorum* ist der eigene Beginn im demiurgischen Modus *factum*, weil er sich die Welt in der neuen Form des *dativus possessivus* aneignet. Diese Art von Besessenheit (*possessio*) hat einen dämonischen Charakter, der von den irrationalen Gottheiten der akademischen Rache bestimmt wird. Subjektiv konstituierte Furien operierten durch den Abwehrmechanismus von Verkehrung ins Gegenteil und projizierten ihre eigenen Illusionen auf verurteilte „Hexen“. Die westlichen Aufklärer tragen Ihre Wahrheit in sich, weil sie direkt vom ihren Sonnenintellekt erleuchtet werden (*certitudo*). Noch dazu, sie sind durch den Akt des augustinischen Gedächtnisses und des angeborenen avicennistischen Intellekts mit ihrem spekulativ geschaffenen Gott verbunden (*rectitudo*). Am Anfang des 14. Jahrhunderts wurde die modernistische Irre des Denkens schon komplett. Frühere Interpretationen haben gezeigt, dass die Bewegung der Wahrheit als archaische *alétheia* mit der Bahn der Sonne verbunden ist, wie Dante es in *Göttliche Komödie* bestätigte. Die Ähnlichkeit der Moderne mit Homers *Odyssee* ist viel größer als nur die gewöhnliche dichterische Lizenz. Die hermeneutische Erklärung von Homer widerspricht den Schlussfolgerungen von Adorno und Horkheimer, die die Schrift *Dialektik der Aufklärung* verfasst haben.[[505]](#footnote-505) Odysseus war nicht der erste Modernist in der Geschichte des Westens, der „von der Sonne der kalkulierenden Vernunft“ geleitet wurde. Die vorausgegangenen Auslegungen haben gezeigt, dass die Bewegung der Wahrheit den an die Sonnenbahn anknüpfenden Charakter der *alétheia* besitzt. Die Struktur der Irrfahrten des Odysseus wird durch die irreversible Bewegung der Sonne und deren in den ägyptischen und sumerischen Mythen gegebenen kosmischen Bahn gelenkt (West 1997, 154–72). Die Moderne und die Postmoderne unternahmen eine andere Reise des metaphysischen Nihilismus. Solche Reise wird durch die mythologische Herrschaft des modernen Sonnenintellektes geleitet. Rufen wir uns in Erinnerung, dass Parmenides philosophisches Epos unter der Führung der Heliaden eröffnet wird, welche den Philosophen nur in einer Richtung hin zur Göttin der Wahrheit führen. Die mythologische Moderne erleuchtet sich den Weg zur objektiven Wahrheit durch ihren eigenen Sonnenintellekt. Die von der *hýbris* geleiteten Illuminaten respektieren den Weg des metaphysischen Dativs nicht und verfügen folglich über keine Übereinstimmung des Denkens zur Realität und gehen ihre eigenen Irrwege. Die Moderne gab sowohl den Willen als auch die Wahrheit in die immanente Sphäre des Subjektes, welches von hinten aus Richtung der Welt der autonomen Formen erleuchtet wird. Rufus stellte die Auffassung der Wahrheit außerhalb der Übereinstimmung, da der Intellekt seine eigene, außerhalb der externen ersten Substanz gegebene Aktualität besitzt. Die Übereinstimmung von Verstand und Ding durch die Mediation der Sinne stellt für die Erreichung der Fülle der Wahrheit eine unnötige Angelegenheit dar, welche gerade mal für die niedere Stufe des verstandesmäßigen Erkennens gegeben ist. Diese Stufe ist auf dem Niveau des aristotelischen „*intellectus debilis*“gegeben. Die Hauptkomponente des Erkennens wird von der direkten Erleuchtung des Intellektes durch die erst mystisch und später objektiv gegebene höhere Wahrheit gebildet. Gandavus gab die Intimität des freien Willens im Modus „*esse ad*“ in den göttlichen freien Intellekt und in dessen potenzielle Intentionalität. Die Illuminaten legte die gesamte Kollektion der Seienden der dritten Art in modernen Gott ein. Die Psychologie und das erleuchtete Denken dieses göttlichen Simulakrums werden vom Prinzip der von der akademischen betriebenen *intelligentia spiritualis* anthropomorphischen Projektion gelenkt. Diese wissenschaftliche Produktion des kapitalmäßig wertvollsten Idols der Moderne wurde von Feuerbach und Nietzsche analysiert und zu Ende geführt. Deren „Hermeneutik des Verdachts“ (P. Ricoeur) hob indes die postmoderne Produktionslinie dieser Simulakren nicht auf. Durch die Kulturhegemonie und die im Modus der objektiven Ontotheologie gegebene Kreativität der Modernen entstand in den Jahren 1230–50 die erste Struktur der objektiven Metaphysik. Diese Kreation war so wahnsinnig (Bacon) und lächerlich (Albert), dass sie nicht in den akademischen Salon der Pariser Universität eintreten konnte. Bis zum Jahr 1250 war es diese eminente päpstliche und christliche Universität unter der Führung von Blunds Schülern. Im Gott der Modernisten lassen sich die unsinnigen Widersprüche objektiv gut ertragen. Das moderne Subjekt musste erst den so absurd begründeten modernen Gott erschaffen, um die objektive Welt der modernen Hexen an ihrem Gegenpol zu konstituieren. Moderner Gott als Simulakrum ist dank seinem objektiven *actus essendi* absolut von der Schöpfung getrennt. Die Hexe als eine weitere *scibile* ist nicht völlig von der Welt getrennt, da sie in der endlichen Modalität existiert und durch *causa remota* der dämonischen Mächte wirkt. Der moderne Gott und Hexen existieren lediglich im objektiven Denken, weil es nicht vom Prinzip der Realität gesteuert wird. Der Gott der Modernen war bis zum Tod des Bischofs Alvernus lediglich an der Oxforder Universität wirksam, wo er mit dem Raben des Elias objektiv zusammenlebte. In der von Bonaventura geführten nächsten Phase des Streites entstand die neue Struktur der ersten Philosophie, welche ontotheologisch auch in der Pariser Universität gegeben war. Der moderne wissenschaftliche Verstand wurde definitiv (*de fine*)von seinem Beginn und zu seinem Ende durch die *Oxfordian Fallacy* bestimmt. Diese ist nun direkt im modernen Gott gegeben. Dieses ideenhafte Grundkapital der Moderne wurde ebenso wie deren Schöpfer schizophren, da beide unter der Pluralität der hypostasierten Potenzen und sogar auch der Substanzen litten. Der moderne Gott wurde lediglich objektiv paranoid, während das moderne Subjekt unter noch einer weiteren Kinderkrankheit der Moderne litt, d. i. die schizophrene Teilung der Person in mehrere zerstrittene Substanzen. Moderner Gott ist zu einem objektiv erhabenen Schizophrenen der modernen Theologie geworden, während Hexen zu objektiv verdammenswerten schizophrenen Typen der modernen Wissenschaft geworden sind.

Der Aufenthalt zwischen den halbblinden modernen Troglodyten mit akademischem Diplom beinhaltet das Risiko der Verfolgung und sogar des Todes, was im Dialog *Der Staat* erwähnt wird (*Rep*. 517a5‒6)*.* Die Illuminaten projizieren die Simulakren der realen Welt an die Wand des Bewusstseins und betrachten sich in der platonischen Höhle im Spiegelbild des eigenen Sonnenintellektes. Der Dialog *Sophistes* sagt klar, dass hinter der methodologischen Grenze die Sophistik und die Herrschaft des Simulakrums beginnen, wo die Dinge sind und nicht sind identisch. Der Glaube und der Verstand können nur bis zu einem bestimmten Maß einen gemeinsamen Weg gehen (ποιεῖσθαι τὴν μέθοδον, *Soph.* 243d7). Alberts prophetisches Wort über Moderne als den Weg des Irrtums, auf welchem die zeitgenössischen Lateiner schreiten, erfüllte sich nach und nach bereits zu seiner Lebenszeit (OBJ II, Kap. 2.4.3). Auf dem Weg des von Albert und Bacon verurteilten Unverstandes schreitet nun fast das gesamte westliche Denken. Die Anarchisten der wissenschaftlichen Methode wie Paul Feyerabend, die sehr wohl wissen, dass die Wahrheit sich in der Wissenschaft sich auf autoritäre, mystische oder andere irrationale Weise durchsetzen kann.[[506]](#footnote-506) Die Hermeneutik muss den ersten Mechanismus der Diabolisierung der modernen Wissenschaft finden. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz und der Herausgabe der akademischen *damnatio memoriae* an die Siger-Schule wurde die Existenz der Person unklar. Unter der Führung der Furien behielt die erleuchtete *intelligentia spiritualis* einen dämonischen Charakter, der von den göttlichen Kräften der akademischen Rache geprägt war. Die von Grosseteste begründete dämonische Logik (OBJ II, Kap. 3.1.3) lieferte eine Grundlage der modernen Wissenschaft, indem sie logische Aussagen über die zukünftige Ankunft des Antichrist hervorbrachte. Wir müssen nun die Umwandlung der dämonischen Logik in eine dämonische Antropologie erklären. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz entstanden im geschichtlichen Modus des *dativus ethicus* die ersten positiven (also: historischen) Auswirkungen der spekulativen modernen *scientia*. Daher ist es notwendig, einen Mechanismus der Übertragung dämonischer Eigenschaften von der kosmischen Sphäre auf die menschliche Sphäre zu finden, die dann im Modus der objektiven Wissenschaft weiter funktionierte.

Der Begründer der Moderne schuf eine grundlegende Ambivalenz in der Erkenntnis im Stil der Verkehung ins Gegenteil. Rufus brauchte den mythischen *intellectus possibilis* des Davids von Dinant, weil er für den Akt der objektiven Kopulation mit dem menschlichen rezeptiven Intellekt notwendig war. Rufus fügte Dinants kosmischen *intellectus possibilis* durch das Simulakrum des averroistischen Averroës direkt in das moderne Subjekt ein. Ein Teil der modernen *anima intellectiva* ist also häretisch, wahnsinnig und irrational, was bis heute durch Freuds Deutung des Unbewussten und des Unterbewusstseins gilt. Dieser dämonische Intellekt als eine Art des modernen Subjekts war direkt an die himmlischen oder teuflischen kosmischen Intelligenzen angebunden. Die von Rufus begründete Moderne begann, einen objektiven intellektuellen Exorzismus des dämonischen Teils des rezeptiven kosmischen Intellekts durchzuführen, der von David von Dinant gegeben wurde (OBJ II, Kap. 3.3.3). Der Exorzismus der philosophischen Moderne basierte auf einem streng wissenschaftlichen Ansatz. Dies ist der Hauptgrund, warum die Hermeneutik der Ansicht ist, dass dieser Exorzismus einen grundlegend anderen Charakter hat als in früheren Epochen. Der Exorzismus des kosmischen *intellectus possibilis* stand auf philosophisch unsinnigen Grundlagen und war eine reine *contradictio in adiecto*; der mythologische Charakter des kosmischen Intellekts war dämonisch und zugleich notwendig für das Funktionieren der schizophrenen Erkenntnistheorie. Der göttliche, pantheistische, rezeptive Intellekt wurde sowohl zum Fluch als auch zum Segen der Moderne. Der Exorzismus der Moderne hatte also einen göttlichen und positiven Charakter, wie es in allen Mythologien üblich ist. Nach der Exkommunikation von Dinant mussten sich die Modernisten von seiner Philosophie distanzieren; doch, sie brauchten seinen panteistischen *intellectus possibilis* für ihre eigene schizophrene Konzeption des Erkennens. Der Abwehrmechanismus der Übertragung funktionierte, indem dieser pantheistische Intellekt auf Averroës′ Auffassung des *intellectus possibilis* übertragen wurde, der in der CMDA als *quartum genus* definiert wurde. Averroes wurde nach dieser Übertragung zum ersten philosophischen Satanisten der Moderne. Der erste Thomist Aegidius bestätigte diese Tatsache in seinem Angriff auf den Kommentator. In der Folge wurde der Prozess der Diabolisierung im Fall von Siger noch einmal vollzogen. Er wird ab 1280 zum ersten Doktor Faustus und schrieb dem Mephistopheles (Averroës) den ersten diabolischen Schuldschein, um die unparteiisch begründete wissenschaftliche Tätigkeit durchzuführen. In diesem Punkt hat der Gründungsmythos der modernen westlichen Wissenschaft eine wahre Grundlage; siehe die hermeneutische Auszeichnung, die Siger mit dem Titel *Doctor Invidiosus* erhielt. Die Auffassung des modernen Menschen, welcher an die Welt des kosmischen *intellectus agens* angeschlossen ist, wird wiederum in der objektiven Dämonologie und den Hexenprozessen gezeigt. Der Inquisitionsprozess mit Olivi (1283–87) findet zur selben statt, da die erste Dämonisierung Sigers, Bacons und teilweise auch Alberts des Großen ihren Anfang nimmt.

Die Diabolisierung der Schlüsselfiguren des ersten Averroismus kam zustande, weil die Moderne, geleitet von den göttlichen Kräften der akademischen Rache, das Produkt ihres eigenen Geistes als dämonisch ablehnte. Leider war dies nur ein Teil der Wahrheit, denn die narzisstische Natur des modernen Subjekts erlaubte es ihm nicht, sich von seinen eigenen intellektuellen Wahnvorstellungen zu trennen. Dann schufen die Modernisten im Modus der akademischen Schizophrenie eine teuflische Repräsentation des Anderen, indem sie eine paranoide Projektion ihrer eigenen Irrtümer auf ein objektives Simulakrum im Modus des Abwehrmechanismus „Verkehrung in Gegenteil“ vornahmen. Die akademischen Furien nahmen ab dem 14. Jahrhundert einen radikal subjektiven Charakter an. Es ist also klar, dass das Ergebnis dieser Projektion die gleiche Form eines subjektiv gedachten dämonischen Wesens mit intellektuellem Charakter annahm. Die Dämonisierung der Intellektuellen aus der Schule des ersten Averroismus hat die erste Version des Stalinismus, Maoismus und McCarthyismus hervorgebracht, die die westliche Kultur noch heute als grundlegendes Instrument der ideologischen und politischen *damnatio memoriae* verwendet. Der zitierte Kipling sah ganz normal die Teufel und dämonische Wesen in den eroberten Kolonien (*half-devil and half-child*; OBJ II, Kap. 3.5). Der Mechanismus der dämonologischen Projektion ging zuerst auf dem Niveau der Metaphysik bei der Entstehung der *via Modernorum* vonstatten. Die vorausgegangenen Matrices beschrieben diesen Prozess mit Hilfe von Freuds Verteidigungsmechanismus der *Verkehrung ins Gegenteil*. Das Wirken des Aristoteles und des Averroës und von dessen eminenten Verteidiger wie Siger wurde durch die mentale Projektion der gelehrten Lateiner dämonisiert. Die durch die effektive *damnatio memoriae* der Vertreter des ersten Averroismus verschob den Streit um die Hexerei nach der Verurteilung des Jahres 1277 in die nächste Phase. Das durch Freuds *Verkehrung ins Gegenteil* gegebene Schema des Verteidigungsmechanismus verlief zum ersten Mal bei der Dämonisierung Averroës‘ und Sigers und wiederholte sich dann in der schizophrenen Postmoderne bei der Klassifizierung der Hexerei. Im katholischen Deutschland und vor allem in Spanien war die Mehrheit der Inquisitionsprozesse vor dem Jahre 1300 primär keineswegs gegen die Hexerei gerichtet, sondern gegen die theologischen Häresie (Ketzer, Moslems, Juden). Nach dem Jahr 1300 began ein neues *scibile* der Moderne zu wirken, und es entsteht eine objektiv gegebene Hexerei, welche von der gebildeten Moderne erforscht wird.[[507]](#footnote-507) Das moderne und postmoderne Subjekt stellt eine absurde Kollekte verschiedener entgegengesetzter Kräfte, Hypostasen und Substanzen dar. Eine und dieselbe Person konnte von mehreren äußerlichen Substanzen im Stil des abgetrennten *intellectus agens* oder des abgeteilten Willens beherrscht werden. Die Moderne hatte kein Problem mit der paranoiden Produktion der im Modus des objektiven *scibile* erkannten Hexerei. Die Dämonisierung entstand zur Zeit der Verfinsterung der ersten Substanz und in der modernen Auffassung der Wahrheit als objektive Art von *certitudo* und *rectitudo*. Die zitierte moderne und postmoderne Mythologie in Bezug auf Hexerei und Dämonologie begann also in der Zeit, als der erste Averroismus zerstört wurde. Die Finsternis der ersten Substanz verursachte die Finsternis des kritischen Denkens. Die Zerstörung des ersten Averroismus führte zur Aufgabe der kritischen Erforschung der Kausalität der realen ersten Substanzen; mehr noch, die fröhliche Wissenschaft der Moderne schaffte die rational begründete Einheit der Person ab. Die Hexenprozesse nach dem Jahr 1300 bestätigen den Schlaf des modernen philosophischen Geistes, als *via Modernorum* ernsthaft begann.

Die Hexerei repräsentiert die erste wissenschaftliche Erforschung des Menschen im neu inthronisierten Modus der humanitären objektiven Wahrheit als *veritas*. Die Schizophrenie der Moderne wirkte durch das irrational aufgefasste Subjekt, welche in mehrere unabhängig voneinander wirkende Substanzen aufgeteilt ist. Einer der wichtigsten die Hexerei erforschenden „Wissenschaftler“ war Joseph Glanvill (†1680), welcher in Oxford den Bakkalaureus- und den Magistertitel erwarb. Sein posthum herausgegebenes Buch *Saducismus Triumphatus* (1681) übte auch in Deutschland Einfluss aus (Peter Goldschmidt) und beeinflusste die Hexenprozesse z. B. in Salem (USA) in den Jahren 1692-93, in deren Zuge 14 Frauen und 5 Männer gehenkt wurden. Die Hexerei definiert sich auf der Grundlage des durch das Paradigma von *Oxfordian Fallacy* determinierten wissenschaftlichen Erkennens. Die Essenz der Hexerei hat im Mittelglied des Urteils eine eigene Wirksamkeit im Modus der Kausalität der dritten Art (OBJ II, Kap. 3.3.1). Es ist also wahr, dass dieses objektiv bestimmte *tertium ens* eine weitere (teuflische) Substanz ist, die im Menschen hypostasiert wurde. Und diese dämonische Substanz, die mit ihrer eigenen objektiven Kausalität ausgestattet ist, ist sogar in der Lage, die anderen mythologischen Substanzen zu kontrollieren, aus denen der moderne Mensch besteht. Also, dann muss man im Interesse einer anderen, ganz gefährdeten Essenz handeln, die *humanitas* genannt wird. Der moderne Humanismus entsteht dadurch, dass eine aktive Erforschung der Hexerei mit Hilfe der Inquisition und sogar auch der mythischen Ordalgerichte durchgeführt wird.[[508]](#footnote-508) Die Moderne teilte die Hexerei in richtig bezeichnete *scibilia* ein, die innerhalb des *Arbor Porphyriana* definiert wurden. Dies begründete die *rectitudo* der ersten völlig eigenständigen, objektiven Wissenschaft im lateinischen Westen. Der wissenschaftlich fortschreitende Inquisitor, ausgestattet mit einer ebenso gültigen subjektiven *certitudo*, fand dann durch Folter die intime Quelle des Willens dieser individualisierten Kräfte und hypostasierten Substanzen im untersuchten Subjekt. Durch die Vereinigung der beiden Arten der Wahrheit wurde die Hexerei in ein neues Wissenschaftssystem eingegliedert, das in der modernen *veritas* als Rufus′ *coaequatio* erscheint. Das moderne als „Hexer“ genannte Individuum stellt ein *tertium ens* dar; es entsteht am Ende der Reihe der im Rahmen der modernen *epistémé* gegebenen Differenzierungen. Diese objektiv konstruierte *veritas* der Hexenwissenschaft bestätigt ein Paradoxon auf der Ebene der musischen *alétheia*. Die moderne Wissenschaft tötet keine „menschliche Person“ (*tertium genus*), sondern ein objektiv konstruiertes „*individuum*“, das als *quartum genus* betrachtet wird. Das ist der Grund, warum die westliche Wissenschaft ihren eigenen Mythos von Rechtschaffenheit und Unschuld pflegt. Die ontotheologische Konstruktion der Welt und Gottes, welche im Modus des paranoiden Erkennens und des schizophrenen Subjektes gegeben ist, fordert geradezu zur Suche nach dem modernen anthropomorphen Gottes, des Teufels und der Hexen heraus.

Französische Historiker erforschten die Dämonisierung (Michel de Certeau, François Mallet-Joris) und verdrängte Seiten der Aufklärung (Robert Mandrou) durch die Instrumente der Psychoanalyse. Sie charakterisierten die Hexenprozesse mit dem Terminus *„les âges de la nuit“* (Certeau 1973, 13). Die nihilistische Historie der modernen Wissenschaft begann durch die Entdeckung und die Klassifikation des hexenartigen Individuums. Die Welt war in unabhängige Sphären unterteilt, die von den Wirkungen verschiedener Mächte bestimmt wurden. Die Person war in unabhängige Wissensbereiche aufgeteilt, die sogar auf mehreren gegensätzlichen Substanzen basierten, um als autonome Träger (*subiectum*) verschiedener Aktivitäten zu werden. *Divide et impera*. Die Hexereiprozesse der Moderne wurden objektiv durch die Wirkung dieser oder jener Substanz oder Hypostase im Menschen gerechtfertigt, die gemäß dem schizophrenen Intellekt der Moderne definiert wurde. Das neue *scibile* der Hexerei ist aus der Sicht der vorliegenden Hermeneutik als intime Substanz gegeben (*potentia substantialis*), welche sich auf magische, in der äußeren Welt kontingent manifestierten Weise offenbarte (*potentia accidentalis*).[[509]](#footnote-509) Die hypostasierte Fähigkeit der Magie und die im objektiven Modus gegebene satanische Substanz greift aus dem Inneren der Person in die kontingente Realität über (*exsistit*), z. B. durch den hier und jetzt betriebenen magischen Sabbat oder andere magische Handlungen. Das im Rahmen des hypostasierte *scibile* gegebene satanische Wirken konnte einzig durch die Annihilation des substanziellen Trägers selbst vernichtet werden. Die Wirkung der psychologisch und humanitär veranlagten modernen Inquisitoren entdeckte und klassifizierte dieses hexenartige Subjekt auch gänzlich wissenschaftliche und voll positive Weise. Das hexenartige Individuum wurde zum ersten Forschungsobjekt der modernen Wissenschaft, und die Liquidierung dieser satanischen *scibilia* war die erste Manifestation des nihilistischen Humanismus der Mensch als Leiche. Luthers und Calvins Reformation ging im Schlafe des kritischen Verstandes des *Modernorum* weiter*.*[[510]](#footnote-510) Gandavus erschuf die absolute göttliche Psychologie der *Modernorum*. Diese stand auf der Grundlage der avicennistischen Interpretation von *De anima*; der postmoderne Rudolf Gockel (Goclenius, †1628) als Professor für Philosophie, Logik, Metaphysik und Ethik an der Universität Marburg entwarf die erste Form der modernen Psychologie. Dieser Kommentator der *Isagoge* war der Begründer der philosophischen, „Ontologie“ genannten Disziplin und der europaweit bekannte Theoretiker der objektiv gegebenen Hexerei, welche damals nach dem wissenschaftlichen Manual *Hexenhammer* (*Malleus maleficarum*, 1486) klassifiziert wurde. Aus diesen Gründen konnte dieser postmoderne evangelische Humanist im Rahmen der neuen Klassifizierung der Wissenschaften und der damals erforschten Kausalität der Hexerei auch das erste moderne Traktat über die Psychologie verfassen (*Psychologia*, 1594). Die Person wird zu einer spezifischen Leiche, das Tier wird zu einem rechtlich verantwortlichen Subjekt, und einen ebenso paranoiden Status erhält auch die dämonische Kraft, welche im Rahmen der modernen Psychologie erforscht wurde. Der zweigeschossige Bau der Welt produzierte im Modus des Natürlichen und des Übernatürlichen notwendigerweise sowohl die göttliche Allmächtigkeit als auch die diabolische Macht, welche außerhalb der philosophischen Rationalität und der Kausalität der Welt gestellt wurden. Ab dem 14. Jahrhundert entsteht das erste wissenschaftlich klassifizierte Wissen über den Menschen als objektives Simulakrum. Die philosophischen und wissenschaftlichen Simulakren beginnen in der Moderne voll positiv zu wirken und stellen ein autoritäres und ideologisches Instrument dar, weil sie in einen autoritären Diskurs der modernen Wissenschaft übergingen. Dann ist es kein Wunder, dass jeder konnte diese nicht existenten *tertium ens* beobachten, die von den damaligen akademischen Illuminaten erschaffen wurden. Jede objektiv kausale Hexenwirkung und deren „Exsistenz“ sollte den betreffenden Behörden gemeldet werden.

Nach dem Aufkommen der mechanistischen Theorien im 17. Jahrhundert verwandelte sich der kosmische *intellectus possibilis* der Modernisten in den *intellectus materialis* der Postmoderne. Der schizophrene Mensch der Moderne hörte auf, den dämonischen oder kosmischen substantiellen Intellekt in sich zu tragen, mit dem er im Schema der modernen fröhlichen Wissenschaft mythologisch und objektiv kopulieren sollte. In einer weiteren Umkehrung des Gegenteils wurde der Mensch zum Träger des tierisch-materiellen Intellekts. Es kam zu einer Äquivalenz des Menschen mit den Tieren. Die Hexeprozesse hörten auf, und gleich danach starteten die objektiven Gerichtsprozesse mit den Tieren. Sie fanden vom 14. bis zum 20. Jahrhundert in ganz Europa statt. Die britischen Zoopsychologen verzeichnen für tierische Gewalt die gleiche Beschreibung der Motivation wie bei Menschen (Appleton 1898). Der französische Psychologe Alexandre Lacassagne teilte zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Kriminalakten von Tieren in sechs Kategorien nach den psychologischen Motiven, welche den Menschen und den Tieren gemeinsam sind (Evans 1906, 235). Die heutige Evolutionsbiologie, der Behaviorismus und die Neuropsychologie, welche als die ersten Wissenschaften über den Menschen gegeben sind, gehen in dieser von der Moderne beschrittenen Richtung weiter. Das Denken der Person wird durch animalische Form vom *intellectus materialis* definiert. Ein weiteres Beispiel der Reduktion des Menschen zum Tier ist in der wissenschaftlichen Auffassung des rassisch gegebenen Humanismus gegeben. Der theoretische und kolonial gegebene Rassismus wurde anfangs vor allem von der angelsächsischen und französischen Eugenik als modernes anthropologisches *scibile* gebracht. Als Beispiel dienen die Orte der ersten eugenischen Kongresse (*International Eugenics Congress*) in London (1912) und New York (1921, 1932) und weiter die menschlichen zoologischen Gärten, welche in den großen europäischen Ländern in den Jahren 1877–1912) veranstaltet wurden. Der angelsächsische wissenschaftliche Rassismus und die Eugenik gingen historisch und philosophisch dem nazistischen Rassismus voraus. Nicht Hitler, sondern die deutschen Ärzte und Juristen forderten die Einführung der Euthanasie und der Eugenik, weil sie eine objektive Erforschung der westlichen wissenschaftlichen Großmacht im damals erfolgreichen Fachbereich der rassisch gegebenen Wissenschaft und die Veredelung der menschlichen Rasse erreichen wollten. Die Evolutionsgenetik und -biologie, die die Moleküle der DNA als Träger der Kultur definiert hat, setzt diese Richtung erfolgreich fort (Kap. 5.1.1), ebenso wie die „liberalen“ Euthanasiegesetze in den westlichen Ländern wie Kanada. Der Modernismus ist in seinem Wesen dämonisch, denn objektive Wissenschaft ist von Grund auf irrational. Die Auffassung der Humanwissenschaften vollendete im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus die vorangegangene Epoche des hexenartigen Humanismus der Moderne und der Postmoderne. Foucault bemerkte am Ende des Werks *Les mots et les choses* objektiv zurecht, dass das Spiel der Differenzen jedweden Typ des „humanitären“ Wissens erschaffen kann. Die Hermeneutik hat dargelegt, dass der wissenschaftliche Prozess der Klassifizierung und der Sortierung in der Schule der *Nominales* bereits vier Jahrhundert vor Foucaults post-strukturaler *epistémé* begonnen hatte. Aus der Sicht der literarischen Hermeneutik ist interessant, dass es nun gerade das Gegenteil der modernen Hexerei vonstattengeht. In der literarischen Vorstellungswelt werden halbmenschliche Wesen der dritten Art gestellt, die nach Abschluss der Handlung verdammt oder erlöst werden. Das Schicksal der Dämonen, der Vampire sowie der vom Schicksal gezeichneten Hexen ersetzte durch Liebe oder Verfluchung der Menschheit und der Halbmenschheit den verwischten Sinn der menschlichen Existenz. Die postmoderne Fiktion des Typs *fantasy* und der Computerspiele verpflanzen die dämonischen Wesen in die reale Welt und in die existenziellen Beziehungen. In der Epoche des metaphysischen Nihilismus und des Humanismus entstand eine weitere „dritte Welt“ des literarischen oder virtuellen Diakosmos, welche indirekt den Niedergang des Menschen als eines postmodernen Subjektes bezeugt. Die Kodierung der Kultur im Molekül der DNA zeigt auf ähnliche Weise die objektive Form des Humanismus als akademischer postmoderner *fantasy*. Die Postmodernen Humanisten machten aus dem Menschen ein evolutionär verbessertes Tier, welches lediglich mit einem materiellen Intellekt ausgestattet ist. In der Epoche des gegenwärtigen metaphysischen Nihilismus überführten sie die intellektuelle Fähigkeit sogar auf bloße Gehirnfunktionen. Ein solcher Verfall des kritischen Denkens konnte in der Schule des ersten Averroismus natürlich nicht vorkommen, welche noch die grundlegenden Charakteristiken des menschlichen Intellektes kannte und von der vollen, mit der adäquaten Auffassung der Wahrheit verbundenen Einheit der Person ausging. Dieses kritische Wissen verschwand im neuen Typ des ideologischen Humanismus, welcher in der nihilistischen Form des *dativus incommodi* während des totalitären und kriegerischen 20. Jahrhunderts herrschte. Der postmoderne Mensch wurde zuerst zu einem Dämon, dann zu einem Tier und nach dem Tod des modernen Gottes nur noch zu einer totalitär kalkulierten und industriell produzierten Leiche.

In der historischen Epoche der völlig positiven und nihilistichen Wissenschaft kann die Hermeneutik ihre Arbeit beenden. Der *dativus ethicus* und *dativus incommodi* stellen die letzten geschichtlichen Existenziale der Objektivität im erforschten hermeneutischen Modus der Wahrheit als *alétheia* dar. Die hermeneutische Archäologie erforscht das Sein des objektiven Seienden in der Lichtung des Seins selbst, welches die Wahrheit und Unwahrheit der so bestimmten Metaphysik aufgrund der göttlichen Musen musisch entfaltet wird. Der Nihilismus hat nicht einmal eine objektiv bestimmte Metaphysik, weil das im binären Positivismus von Eins und Null gegebene Denken keiner Transzendenz mehr bedarf, auch nicht einamal der falschen Art. Es ist also objektiv klar, dass die hermeneutische Auslegung in der Epoche der nihilistischen Objektivität kein Phänomen *sui generis* zu untersuchen hat. Aber es war notwendig, das als archaisches Ereignis gegebene Urphänomen zu retten, das eine verborgene und daher objektiv unsichtbare Geschichtlichkeit des Seins begründet. Unsichtbare Phänomene bestimmen sichtbare Phänomene. Die im Rahmen der humanistisch-nihilistischen *via Modernorum* geformte Geschichte der Objektivität wird bereits voll positivistisch bestimmt. Daher gehört die Objektivität als selbstverständliche Voraussetzung der Wissenschaft in die Kategorie der Forschung der Spezialwissenschaften, der Historie des Denkens und der objektiv gegebenen Philosophie. Diese positiven Wissenschaften vertiefen die epochal manifestierte *veritas* der Objektivität, welche im ursprünglichen hermeneutischen Modus des epochalen *Irrtums* gegeben ist. Das Ende der Metaphysik in den letzten Zeiten des westlichen Neopositivismus und des Neoszientismus und Neokolonialismus beweist, dass auf dem Feld der vollen Unverborgenheit der Objektivität alles positiv und nihilistisch manifestiert wird. Averroës‘ Metaphysik ging in die volle Verborgenheit über, damit die modernen gnostischen Produkte ihre Macht in der vollen Stärke des objektiven und nihilistischen Sinns manifestieren können, den die globale Gemeinschaft der westlichen Illuminaten welcher von der globalen Gemeinschaft der westlichen Illuminaten ständig überwacht. Die letzte Matrix muss den Übergang der objektiven Geschichte des Denkens in die epochale Historie beschreiben, damit eine komplette Interpretation der Objektivität im Geiste der einführenden Triade der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie geliefert wird. Die Metaphysik wurde zum politischen Wissen, und das nicht nur aus der Sicht *ad hoc* der gegebenen autoritären Eingriffe der Moderne. Die Kommentare zu Aristoteles‘ politischen Schriften führten in der Schule des ersten und des zweiten Averroismus im lateinischen Westen die erste Theorie der Politikwissenschaft. Die letzte, sechste Matrix beschreibt die kontroverse Anlage der politischen Philosophie, welche so manche historische Streitigkeiten des modernen Westens prägte.

# 6. Ankunft des politischen Averroismus (Matrix VI)

Die objektive metaphysische Blindheit gegenüber der Wirklichkeit wurde zu einem zivilisatorischen Programm des Westens, das durch moderne religiöse, technische und politische Revolutionen umgesetzt wurde. Olivi etablierte das Subjekt des Willens, Luther das reformatorische Subjekt der Erlösung. Dann folgte das moderne Subjekt der unveräußerlichen Rechte und Nietzsches Subjekt des Willens zur Macht, das die eroberte Metaphysik und Moral aufhob. In der Epoche des vollendeten Nihilismus folgte das Subjekt der instrumentellen Rationalität, das die industrielle Revolution auf seinen Schultern trug, die imperialistische Phase des Kapitalismus eingeschlossen. Jüngers eschatologischer *Arbeiter* (1932) realisierte diesen Imperialismus während des Ersten und Zweiten Weltkriegs. Diese planetarische Akkumulation von Energie und Menschenmassen im Modus der totalen „Mobilmachung“erfüllte das Zeichen des apokalyptischen Tieres von Bonaventura. Der planetarische Arbeiter des Westens, der durch zwei totale Kriege erschöpft war, wurde von Patočkas Dissidenten-Subjekt der Kräfte des Tages und der Nacht abgelöst. Heutige Hedge-Fonds beherrschen die Welt durch das Simulakrum objektiver Finanzderivate, die von künstlicher Intelligenz gesteuert werden. Dieser Typ des apokalyptischen Intellekts von heute repräsentiert das letzte siegreiche Subjekt des Westens, das von den heutigen „*white colars*“ bedient wird. Sie dienen als neue Art des planetarischen Arbeiters dem einen Prozent der Konzernprofiteure, Faschisten und Banksters; sie häufen globale Macht an, die früher den westlichen Imperien gehörte. Aus der spezifischen Leiche der *Modernorum* wurde eine neutrale Quelle der demiurgischen Energie, welche sich im Modus des kalkulierbaren und manipulierbaren *scibile* keineswegs von anderen Seienden der dritten Art unterschiedet. Der von den Furien objektiv produzierte instrumentelle Intellekt weiß gut, dass die menschliche demiurgische Energie kontingent und sterblich ist. Daher ist eine solche Sorte von *potentia accidentalis* sehr volativ, beinahe ebenso wie die Weltbörsen. Wegen dieser spezifischen Form von Rufus‘ Ungehorsamkeit der Materie müssen die diese spezifische Form der *materia spiritualis* tragenden menschlichen Ressourcen intensiver manipuliert und im demiurgischen Prozess der nihilistischen Umwandlung von allem in alles immer schneller manipuliert werden. Um dieses postkapitalistische Management der globalen Ressourcen kümmert sich die *intelligentia spiritualis* der globalen postmodernen Illuminaten. Ihre Vorfahren stellte die Gruppe der „*sophistae Latini*“ dar, die zumindest eine gewisse philosophische Ausbildung genossen. Durch die objektive Eroberung der Welt und durch deren Assimilierung an die paranoide Auffassung der Wahrheit und der Rationalität unterwarf der westliche Demiurg die ungehorsame Materie aller Art und führte eine neue Form der Sklaverei ein. Die kapitalistische Postmoderne führte aufs Neue die antike Sklaverei während der industriellen Revolution ein, weil sie spezifische menschliche Kräfte aus den eroberten Kolonien in die neue Zivilisation des Westens importieren musste.[[511]](#footnote-511) Die Moderne und die Postmoderne haben mit ihrem paranoiden Denken eine neue schizophrene Kreatur geschaffen. Der moderne Mensch bestand aus mehreren feindlichen Substanzen und begann, die Welt entsprechend zu verwalten. Dieses bewundernswerte Seiende der dritten Art ist fleißig und unternehmungslustig; es besitzt dank seiner kartesianisch gegebenen objektiven schizophrenen Natur eine angeborene spekulative Neigung zur narzisstischen Selbstreflexion. Die objektive Anschauung dieses ambivalenten Wesens starrt fasziniert auf sein eigenes spekulatives Simulakrum, das sich im Spiegel der Ideologien und des objektiven Wissens spiegelt. Es ist kein Wunder, dass diese paranoide Selbstdarstellung von zerstörerischen Angriffen auf den Planeten begleitet wird, die in dauerhaften Stellvertreterkriegen (*proxy-wars*) ausgetragen werden. Der Westen, getrieben von seinem modernen Appetit auf die Zähmung von Materie aller Art, kann nicht ohne Kreuzzüge leben, die jedes Mal unter einer neuen Kampfflagge stattfinden.

Der grundlegende Zusammenprall um die Natur des politischen Handelns und die Definition des Staates zwischen der Schule des ersten und der des zweiten Averroismus entbrannte ebenso unausweichlich wie die auf der unterschiedliche Auffassung der Metaphysik fußenden vorherigen Streitigkeiten. Der Einfluss von Aristoteles‘ Korpus auf die politische Ordnung der mittelalterlichen Gesellschaft ist vor allem durch die Übersetzungen der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* gegeben. Die ersten unvollständigen Übersetzungen der *Ethik* kennen wir aus den Fünfzigerjahren des 12. Jahrhunderts (Burgundio von Pisa). Die artistische Fakultät der Pariser Universität ordnete hat seit ihrer Gründung Vorlesungen über Aristoteles ethische Schriften gehalten. Grosseteste übersetzte ca. 1240 die als *Nicomachea Commentaria* (Bücher I und VI) bekannte Kompilation aus neuplatonischen Quellen (Eustratius, Michael von Ephesus, anonyme Autoren). Albert der Große verwendet Grossetestes Übersetzung für seine beiden Kommentare der *Nikomachischen Ethik* unter dem Titel *Commentator Graecus*. Averroës‘ Kommentar *Ethica ad Nicomachum* stellt ab dem Jahr 1240 die Grundreferenz für die Interpretation der *Ethik* dar. In dieser Zeit gipfelte die Welle der Übersetzungen und der neuplatonischen Kommentare: *Ethica Vetus* (Bücher II–III), *Ethica Nova* (Buch I), *Hoferiana* (Teile II–X), *Borghesiana* (Teile VII und VIII). Averroës ist die Quelle der neuen ethischen und politischen Theorie des Westens, weil er das ethische und politische Handeln aus dem Einfluss des Neuplatonismus befreite. Albert und Bacon aus der Schule des ersten Averroismus stellten sich nach dem Jahr 1240 gegen die Interpretation der *Nikomachischen Ethik*, wie sie in der Schule des zweiten Averroismus aufschien. Dessen erste Repräsentanten waren unter der Führung von Johannes Rupella und des jungen Bonaventura um die Ausgabe der *Summa Halensis* versammelt. Albert der Große kommentierte zum ersten Mal die *Nikomachische Ethik*  im aristotelischen Sinn dank dessen lebenslanger Offensive gegen die *doctores Latini* genannte Gruppe (OBJ II, Kap. 2.4.3). Dessen Kommentar stellt die erste aristotelische Interpretation der *Nikomachischen Ethik* im lateinischen Westen dar, welche außerhalb des Einflusses des Neuplatonismus stand (*Super Ethica*, 1250–52). Er setzte die Auslegung der *Ethik* in der folgenden Dekade mit zweitem Kommentar fort (*Ethica*, 1262). Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus um die Stellung des *intellectus practicus* knüpfte an den ähnlichen Streit um das Statut des *intellectus possibilis* an, welcher in den vorigen Matrices der Objektivität analysiert worden sind.

Kehren wir zur geschichtlichen Wirkung des metaphysischen Dativs zurück, welcher das Denken nach der realen Kausalität der ersten Substanzen determiniert. In der politischen Sphäre des Handelns entsteht eine selbstständige Sphäre der abgeteilten und vom praktischen Intellekt determinierten ethischen und politischen Rationalität (erster Averroismus) oder sie entsteht nicht (zweiter Averroismus). Die Lichtungder Wahrheit und Unwahrheit der ersten politischen Theorie des lateinischen Westens entstand im Modus der *alétheia* im Jahren 1240–60. Die wahre Form der politischen Theorie des Aristotelismus ergab sich aus dem kausalen ethischen Handeln der Person und dem politischen Handeln des Bürgers. Die falsche Form der politischen Theorie entstand als eine Reihe von ethisch-politischen Formen, die durch *Oxfordian Fallacy* entstanden. In der nächsten Runde erweiterte sich der Streit um die Definition des praktischen Intellektes auch auf das vernünftige Handeln der freien Bürger. In dieser zweiten Runde des Streites um den *intellectus practicus* entstand ein neuer Konflikt zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Es betraf das politische Handeln nach den Kommentaren zur Aristoteles Schrift *Politik*. Guillelmus de Moerbeke vollendete um 1260 die Übersetzung der *Politik* aus dem Griechischen ins Lateinische. Albert kommentierte sie zum ersten Mal im Ganzen im Werk *Politica* (1264). Der erste Averroismus interpretierte die Schrift *Politik* auf der Linie der Vertiefung der Autonomie des menschlichen Handelns, wie sie in der *Ethik* gegeben ist, und verknüpfte das politische Handeln mit der Definition des praktischen Intellektes nach *De anima*. Der zweite Averroismus interessiert sich überhaupt nicht für Aristoteles‘ politische Schriften; oder er begreifte sie in der Linie des politischen Augustinismus, welcher auf dem Handeln des biblischen Adams beruhte. Der politische Augustinismus begriff die politische Macht als unausweichliches und bitteres Heilmittel (*remedium peccatum*) für die erste Sünde und für den Fall ins Übel. Ein Beispiel dieser Interpretation bieten die so genannten „Fürstenspiegel“ (*principum specula*). Sie wurden laut Senecas Werk *De clementia* zur Erziehung der Herrscher verfasst. Der Dominikaner Vincent von Beauvais (Vincentius Belvacensis) stellt den klassischen Repräsentanten des zweiten Averroismus dar, welcher den Neuplatonismus in der Summe *Speculum Maius* (1220–46) mit dem politischen Augustinismus verbindet. Dessen späterer in den Jahren 1260–64 in Paris verfasster und *De morali principis institutione* betitelter Spiegel der Herrscher bietet die augustinische Auslegung der Politik als eines autoritär verordnetes Medikament, welches die Ansteckung der gesellschaftlichen Folgen der Sünde bekämpft. Die Herrschermacht ist dazu nötig, damit sich die Menschen nicht gegenseitig vernichten.[[512]](#footnote-512) Basierend auf dieser Argumentation, geht die politische Theorie der Moderne den postmodernen Theorien der individuellen Selbsterhaltung voraus. Sie sind in dem von Thomas Hobbes untersuchten Gesellschaftsvertrag zusammengefasst (*Leviathan*, 1651). In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verband sich der politisch interpretiert Augustinismus mit der in Bonaventuras Schule gegebenen ontotheologischen Konstruktion der Metaphysik. Dadurch entstand in der Metaphysik der *Modernorum* eine unitäre politische Theorie, welche die weltliche und die kirchliche Macht auf eine Wahrheit reduzierte. Das Ergebnis bestand in der Unifikation der sekulären und spirituellen Macht unter der Souveränität der *potestas ecclesiastica.* Der zweite Averroismus erschuf eine unifizierte Theorie der politischen Macht, deren Legitimation theologisch und biblisch erklärt wurde. Die neue ontotheologische Struktur der politischen Macht wurde im Rahmen der einen Wahrheit von den theologischen Repräsentanten des ersten und auch des zweiten Averroismus geformt. Aquins Spiegel der Herrscher integrierte in der Schrift *De regno* die aristotelische Auffassung der politischen Macht in die theokratische Struktur, welche später explizit durch die päpstliche Bulle *Unam Sanctam* (1302) bestätigt wurde. Die Schrift *De regno* geht von der aristotelischen Natur des Menschen aus, welcher vom natürlichen Licht der Vernunft geführt wird (*naturaliter insitum rationes lumen*), welches in jedem Menschen existiert (*est autem unicuique hominum*) und aus ihm ein soziales und politisches Geschöpf macht (*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*; *De regno* lib. 1, cap. 1; ed. Leonina 42, 449.18‒26). Der zitierte Spiegel der Herrscher begreift laut Aquin die politische Macht eindeutig theokratisch (*vicario Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos*).[[513]](#footnote-513) Der päpstliche Primat in der säkularen Welt und Politik entspricht der Position des Apostels Petrus im *Neuen Testament* (Mt 16:18), der als erster römisch-katholischer Papst verstanden wurde. Das Werk des ersten Thomisten Aegidius Romanus verteidigte im Traktat *De ecclesiastica potestate* (1302) die Lehre des päpstlichen politischen und religiösen Primates. Er inspirierte die zitierte Bulle *Unam Sanctam*. Die Rolle von Aegidius bei der Herausgabe von Tempiers Dekret 1277 ist bislang nicht allzu klar; aber sein Einfluss auf die Herausgabe der Bulle *Unam sanctam* und seine Anwesenheit auf dem Konzil in Vienne (1311–12) weisen auf seine Bedeutung für die politische Entscheidung der kirchlichen Kreise hin. Der theokratische Anspruch des Papsttums wurde in der Doktrin der so genannten „zwei Schwerter“ (Lecler 1931, 1932) bekräftigt. Diese Theorie der einheitlichen kirchlichen und weltlichen Macht beruhte auf einer metaphorischen Erklärung, die sich auf die Erwähnung der beiden Schwerter bezog, die Petrus zur Verteidigung Jesu im Garten Gethsemane überreicht wurden (Lk 22:38). Die Theorie der einen Wahrheit erhielt einen voll politischen Charakter durch die entsprechende Form des in der päpstlichen Bulle *Unam Sanctam* von 1302 publizierten politischen Denkens. Die offizielle Definition der politischen Macht wurde vom politischen Augustinismus bestimmt, der in den Bullen *Unam Sanctam* (1302) und Patris Aeterni (1303) zum Ausdruck kam.[[514]](#footnote-514) Die Bulle *Patris Aeterni* verwendet die gleichen Metaphern wie der östliche Cäsarpapismus, indem sie den neuplatonischen Intellekt als Sonne darstellt. Die Figur des Kaisers stellt den Mond dar. Er erleuchtet die ihm unterstellte Polis mit den Sonnenstrahlen der vom Papst übertragenen Macht. Dieses Modell erinnert an Eusebius von Caesarea, als er um 337 die Lobrede auf Kaiser Konstantin schrieb (*Vita Constantii*). Der Kaiser als Sonne wurde durch die westliche Souveränität des Papstes ersetzt. Die Hermeneutik betrachtet die Herausgabe dieser zwei Dekreten für einen ebensolchen Meilenstein in der Entwicklung der politischen Theorie, wie die Herausgabe der verurteilenden Dekrete im März 1277 einer war.

Der authentische Aristotelismus verteidigte die Autonomie des Wissens entsprechend den generisch unterschiedlichen Sphären des Erkennens. Die Theologie ist keine politische Wissenschaft. Die natürliche Bestimmung des Menschen als politisches Wesen hatte im Aristotelismus eine grundlegend andere Begründung, die sich auf die natürliche Vernunft stützen musste. Es ist also klar, dass Aquins Argument für den politischen Primat des Papstes in die Fußstapfen seines Semiaverroismus trat und zwei grundsätzlich verschiedene Disziplinen zusammenführte: die natürliche Bestimmung des Menschen als politisches Wesen und den theologischen Primat des Papstes. Der erste Averroismus konnte der unitären Auffassung der theokratischen politischen Theorie aus in Aristoteles‘ moralischen und politischen Schriften gegebenen philosophischen Gründen nicht zustimmen. Der Ideenkampf beider Schulen hinsichtlich des Statuts der politischen Macht ist in den Werken der Pariser Aristoteliker belegt, welche an der dortigen Alma Mater in den stürmischen Jahren nach 1277 wirkten. Der Pariser Magister und Dominikaner Johannes von Paris (Johannes Quidort) kritisierte Olivis Dualismus von Seele und Leib. Quidort griff als einer der ersten Pariser Thomisten die franziskanischen Korrektoria Aquins an, siehe dessen Werk *Correctorium corruptorii „Circa“* (1283). Magister Quidort verfasste die politische Schrift *De regia potestae et papali* (1302). Der Traktat stellt Aristoteles gegen die Theorie der einen Wahrheit, die durch den universellen Primat des Papstes zum Ausdruck kommt und in der Bulle *Unam Sanctam* bestätigt wurde. Hermeneutik folgt der Rolle der menschlichen Natur, weil sie die Grundlage der autonomen politischen Ordnung bildet (*ex naturali instinctu, qui ex Deo est*).[[515]](#footnote-515) Quidort deutet Aristoteles‘ Auffassung der politischen Natur der Menschen gegen die päpstliche unitäre Theokratie, welche Aquin verteidigte. Die Beauftragung zur Herrschaft ist weder durch historische autoritäre Ansprüche noch durch das päpstliche Primat gegeben, sondern es ist verborgen in der Natur des Menschen als eines politischen Wesens. Dann wird deutlich, dass die Herrschaft des französischen Königs nicht auf der Macht der Päpste beruhte, sondern auf der natürlichen politischen Autorität, die direkt von Gott kommt. Die grundsätzliche Differenz zwischen Aquin und Quidort zeigt, dass es innerhalb des ersten Averroismus zwei Schulen gab, welche die Auslegung der aristotelischen politischen Theorie ganz unterschiedlich begriffen. Dante war der erste Philosoph, der sich ausdrücklich auf Averroes bezog, um die theoretischen Ausführungen in der *Nikomachischen Ethik* und in *De anima* mit dem Projekt der politischen Einheit der Menschheit unter einem einzigen weltlichen Herrscher in der Schrift *Monarchia* (1318) zu verbinden. Er hielt die Verbindung der Philosophie und der politischen Praxis für das architektonische Grundprinzip der politischen Philosophie. Der von Averroës und Siger von Brabant inspirierte Begriff „*universitas humana*“ erfasste die Ganzheit der Menschheit durch die Ipseität der religiös, philosophisch und politisch handelnden Person (Kap. 4.4.3). Die neue, von Averroës‘ Auffassung des möglichen Intellektes abgeleitete Definition der politischen Gemeinschaft verbindet im Modus *quartum genus*. Dante verbindet die allgemein aufgefasste Weisheit der Philosophie und das politische Handeln der Menschheit. Dante verlieh der menschlichen *universitas* eine politische Dimension nach Aristoteles, wodurch er an Alberts Kommentar zu Aristoteles‘ *Politik* sowie an die nicht erhaltenen Vorlesungen Sigers von Brabant über die aristotelische Auffassung der Politik anknüpfte. Dante übernahm aus dem ersten Averroismus die grundlegende Art und Weise, wie der spekulative Intellekt durch die Extension in die Realität praktisch wird (*intellectus* *speculativus per extensionem fit practicus)*.[[516]](#footnote-516) Die Verknüpfung des theoretischen und des praktischen Intellektes bildet auf der Erde eine neue Ganzheit des humanistischen Wissens und der politischen Praxis, dessen definitive Vollendung in der Ewigkeit in Gott liegt.

Der Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus erhielt einen politischen Charakter dank der Einführung des westlichen Humanismus und dank der neuen Auffassung der auf der Grundlage weiser Gesetze gegebenen Regierung. Die zitierten Bullen von Bonifatius VIII. eröffneten den Streit über das Wesen der politischen Macht. Der Streit betraf die Theorie der einen Wahrheit, die in die Politik übersetzt wurde. Auf der anderen Seite stand die Gruppe der Aristoteliker, die die Autonomie der Politik im Rahmen des ersten Averroismus verteidigte. Diesen Streit zwischen beiden Schulen um die Natur der politischen Rationalität bezeichnen wir als den Streit um den „politischen Averroismus“. Die päpstliche Macht wurde im neuplatonischen Szenarium der auf der ontotheologischen *unanimitas* beruhenden Politik zu einem neuen Seienden der dritten Art. Der unitäre Charakter des religiös-politischen Hybrids, welcher von der Bulle *Unam Sanctam* erzeugt worden war, wurde von so manchem Philosophen des ersten Averroismus kritisiert. Im nächsten Kapitel werden wir die Argumente von Johannes von Paris darlegen. Diesen Kritikern schlossen sich auch die Kenner der Philosophie und Rechts aus kirchlichen Kreisen an. Der Abt Engelbert lebte im Benediktinerkloster in Admont (Österreich) und verfasste die Schrift *De ortu et fine Romani imperii* (ca. 1310).[[517]](#footnote-517) Das Werk legt den Einfluss von Aristoteles‘ *Ethik* und *Politik* in den Kreisen der damaligen kirchlichen Gebildeten dar. Die Quelle der Macht liegt in der moralischen Qualität des Herrschers (*per electionem virtutis et probitatis promovebatur in reges*, p. 20‒21) und wird zudem durch die freie Entscheidung des Volkes gewählt (*ex populorum libertate*, p. 22). Abt Engelbert knüpft an die Linie der Souveränität des Volkes nach Alberts oben angeführten Deutung des *regnabile* an, womit er sich von Aquin abhebt. Die gesamte Inspiration der Quelle der politischen Macht in der Versammlung der einander gleichen, freien und tugendhaften Bürger ist aus Aristoteles‘ *Politik* und aus der *Nikomachischen Ethik* genommen. Die philosophisch erudierten Juristen kannten Aristoteles‘ politische Philosophie hinsichtlich des *animal sociale et politicum* gut und deuteten den Sinn seiner ethischen und politischen Schriften im Einklang mit der Herrschaft der Menschen gemäß der Souveränität der besten Bürger der Gemeinde (*plenitudo potestatis*). Diesen Kennern des Aristoteles schlossen sich auch einige professionelle Juristen der päpstlichen Kurie an (*decretalistae*). Oldradus de Ponte arbeitete von 1310 bis zu seinem Tod um 1337 an der päpstlichen Kurie in Rom. Sein philosophischer Kommentar zu den Gesetzen (*Consilia*, ca. 1321) legt die aristotelische Argumentation in Bezug auf den Ursprung und die Arten der Regierung dar.[[518]](#footnote-518) Kapitel 69 löst die Frage, ob die weltlichen Herrscher dem Papst untergeben sein sollen. Oldradus erwähnt in diesem Kapitel nicht die Argumentation der Bulle *Unam Sanctam*, und seine Argumentation bezüglich des Ursprungs der politischen Macht entspricht völig dem Schweigen. Oldradus verteidigt die aristotelische Auffassung von *ius naturale* gemäß dem ersten Averroismus. Die Gültigkeit des natürlichen Rechts ist rein rational gegeben und umfasst alle menschlichen Wesen und deren sozialen Institutionen, inklusive Ehe und Familie. Der französische König besitzt schon seit Jahrhunderten eine eigene Souveränität und hat folglich keinen anderen Monarchen über sich (*rex francie de facto non recognoscit superiorem*; *Concilia*, p. 101a). Darüber hinaus konnte kein päpstliches Primat vor der Ära des Neuen Testamentes existieren. Die Herrscher bevor Christus stellten ein lebendiges Gesetzbuch für sein Volk dar (*lex animata*). Deren Macht stammte direkt von Gott, weil sie die Aufgabe hatten, den Menschen ein sittlicheres Gesetz zu geben (*deus de celo imperium constituit ut difficilius legem imponat et generi humano distribuat;* ibid, p. 101a). Die monarchische Regierung ist also natürlich, im Einklang mit dem natürlichen Recht gegeben und die königliche Macht ist direkt von Gott abgeleitet. Im Gegensatz zu Albert und Dante behauptet dieser nachdenkliche Jurist, dass die Monarchie kein Produkt des natürlichen Rechts sein könne, weil diese Form der Regierung historisch und folglich sehr beschränkt gegeben sei (*de iure naturali nec fuit regna nec imperium*; ibid, p. 102b). Beide Beispiele zeigen, dass die Schrift *Politik* nach der aristotelischen Intention in verschiedenen Umfeldern interpretiert wurde, nicht nur innerhalb der philosophischen Schule der authentischen Aristoteliker aus der Strömung des ersten Averroismus, wozu Albert, Siger und Dante gehörten. Die Gedanken dieser erleuchteten Dekretalisten und Juristen werden von Marsilius von Padua in der Schrift *Defensor Pacis* (1324) in die extreme Gestalt des Konziliarismus radikalisiert. Ockhams politische Kommentare am Ende seines Lebens reagierten auf das Werk des Marsilius von Padua. Ockham vollendete die Verteidigung der autonomen politischen Macht, welche der erste Averroismus durch die Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* und zu *De anima* um 1240 eröffnete.

## 6.1 Zweifache Interpretation der *Nikomachischen Ethik*

Der Streit um den praktischen Intellekt beinhaltet die Debatte zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus über das Wesen der politischen Rationalität. Die Bedeutung des Satzes „der spekulative Intellekt wird praktisch mittels der Extension“ (*intellectus speculativus per extensionem fit practicus*) stellt für die Begründung der autonomen Ethik und der Politik eine ebensolche epochale Lichtungdar, wie *intellectus possibilis* für die Konstituierung der westlichen Einheit der Person und der Metaphysik. Im Streit um das Statut des praktischen Intellektes spielte die Interpretation von CMDA eine Schlüsselrolle, welcher dieses Mal auf Aristoteles‘ ethische und politische Schriften appliziert wurde. Der Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus in Bezug auf den *intellectus practicus* lässt sich in dem folgenden philosophischen Dilemma zusammenfassen. Der zweite Averroismus behauptet, dass die politische Sphäre sekundär zur ontotheologischen Einheit der modernen Theologie gehört. Die höchste Einheit der Menschheit wird durch die Theorie der einen Wahrheit ausgedrückt, welche eine hierarchische Ordnung mit sich bringt. An erster Stelle steht der in der Bulle *Unam Sanctam* verkündete universale und absolute päpstliche Primat, der die Werte im politischen Bereich bestimmt. Der zweite Averroismus behauptet, dass die politische Sphäre in die ontotheologische Einheit der *Modernorum* gehöre, welche nach der Theorie der einen Wahrheit ausgedrückt wird, durch welche er in der politischen Sphäre Anspruch auf das in der Bulle *Unam Sanctam* (1302) verkündete universelle und absolute päpstliche Primat erhob. Der erste Averroismus behauptet, dass das politische Handeln durch die erweiterte Rationalität des spekulativen Intellekts zu einer autonomen Tätigkeit wird. Der spekulative Intellekt wird durch seine Verbindung mit dem Willen zum praktischen Intellekt, also ein tatsächlich handelnder Intellekt in der Realität. Es ist also klar, dass die Natur des Wissens und des Handelns an verschiedenen Aktivitäten der *anima intellectiva* gebunden ist, die in der realen Person gemäß Averroës′ Interpretation in CMDA gegeben sind. Dann stellt das politische Handeln der Person (*tertium genus*) auf der universellen Ebene eine besondere Form der kollektiven Einheit der rational und ethisch denkenden Menschheit dar (*quartum genus*). Der praktische Intellekt erhielt ein der Definition des *intellectus possibilis* ähnliches Statut. Diese Definition bestimmte sowohl den personalen Akt des praktischen Erkennens als auch die den Charakter des Menschen in der Kommunität bestimmende universelle Spezies. Dantes Schrift *Monarchia* verteidigt diese synthetische Auffassung in Anknüpfung an die Theorie des Intellektes nach Sigers Auslegung von Averroës‘ Metaphysik und Theorie des Erkennens. In diesem Falle folgte die Bestimmung des praktischen Intellektes und damit auch der politischen Rationalität der Linie des wissenschaftlichen Erkennens gemäß der *Zweiten Analytik*. Die „*ad mentem Averrois*“dargereichte politische Philosophie muss das reale kausale Wirken des praktischen Intellektes analysieren. Erst dann kann sie mithilfe des im Rahmen der *demonstratio* dargebrachtenwissenschaftlichen Beweises gemäß der *Zweiten Analytik* eine wissenschaftliche Definition der politischen Rationalität suchen. Die politisch gegebene Natur des Menschen stellt politisch für die Philosophie ein ebenso schwieriges Problem dar wie die Bestimmung der Rezeptiven Komponente des Intellektes, welcher zugleich real und universell ist. Die Hermeneutik hat im Hinblick auf den persönlich und politisch gegebenen praktischen Intellekt eine dreifache Aufgabe. Sie muss die Bindung des praktischen Intellektes an den theoretischen Intellekt bestimmen. Der zweite Schritt muss das Wesen des politischen Handelns in der Person eingrenzen. Der letzte Schritt bestimmt die durch die abstrakte Definition des praktischen Intellektes gebildete ganzheitliche politische Einheit der Menschheit. Durch die erfolgreiche Erfüllung dieser drei Aufgaben entstand im ersten Averroismus gemäß der Sizilianischen Schule eine neue Politikwissenschaft, welche sich sowohl vom biblischen Augustinismus der *Modernorum* als auch von der theokratischen politischen Theorie der aristotelischen Semiaverroisten wie Aquin und Aegidius unterschied. Deren theokratische Auffassung der Politik wurde vom metaphysischen Neuplatonismus der Toledischen Schule beeinflusst.

Albert ist der Begründer der politischen Wissenschaft im ersten Averroismus, weil er bereits während seiner Magisterstudien in Paris in den Jahren 1240–45 die neuplatonischen Auslegungen der *Nikomachischen Ethik* und von *De anima* kritisierte. Der einleitende Teil von *De homine* bezeugt grundsätzlichen Streit zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus (OBJ II, Kap. 2.4.1). Der Streit um die Bestimmung des praktischen Intellektes betraf das von Averroës epochal kommentierte Schlüsselzitat in *De anima*. Aristoteles verbindet die theoretische Komponente der Überlegung mit der praktischen Tätigkeit (νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός), unterscheidet beide Komponenten jedoch im Hinblick auf die unterschiedlichen Ziele ihrer Tätigkeit (διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει, *De anima* 433a14‒15). Die Vollendung des menschlichen Lebens ist laut Aristoteles das Leben gemäß dem theoretischen Intellekt und nicht gemäß dem praktischen. Unter den lateinischen Anhängern Avicennas und Averroës‘ entstand ein Grundsatzproblem. Soll die Verbindung des praktischen Intellektes mit dem theoretischen sich im Modus der Konjunktion oder der Disjunktion begreifen? Wenn wir auf der Unterscheidung oder sogar auf der Separation des praktischen Intellektes vom theoretischen beharren, worin besteht das Ziel der Tätigkeit des praktischen Intellektes? Ist dieses Ziel in der Definition des praktischen Gutes gegeben, das durch den praktischen Verstand bestimmt wird, wie Aristoteles und Averroes es angenommen haben? Ist dieses Ziel im Rahmen der Definition des praktischen Guten aufgrund des praktischen Intellektes gegeben, wie es von Aristoteles und Averroës vorausgesetzt wird? Oder ist das Ziel des praktischen Intellektes im Gegenteil im Hinblick auf die theoretische Betrachtung und das Erkennen des abgetrennten Guten als Substanz der dritten Art gegeben? Die Bestimmung des praktischen Intellekts war also wieder mit dem Streit um die aristotelische oder neuplatonische Auslegung des *Corpus* verbunden. Die moderne Definition des praktischen Intellektes bedeutet im Hinblick auf das Gute als dauerhafte Spezies das Bestreiten des ursprünglichen Sinns von Aristoteles‘ Definition wie sie von Averroës dargebracht wurde. Der zweite Averroismus besteht entweder auf dem Dualismus beider Intellektes oder vermengt sie im Gegenteil undifferenziert. Der Streit um die Definition des praktischen Intellektes begründete nach dem zitierten Teil von *De anima* eine neue politische Theorie des Westens. Averroes′ Schrift CMDA versteht die Verbindung der beiden Intellekte wie folgt.

„Der Intellekt, durch welchen das Handeln vonstattengeht und der praktisch denkt, unterscheidet sich vom betrachtenden Intellekt aus der Sicht der Vollkommenheit und des Ziels. Das Ziel des betrachtenden Intellektes ist lediglich das Erkennen; das Ziel des praktischen Intellektes ist das Handeln.“ [[519]](#footnote-519)

Der moralisch und politisch tätige Intellekt wird mit Termin „*cogitativus operativus*“bezeichnet, was dem griechischen Original entspricht (λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός). Daher unterscheiden sich beide Fähigkeiten im Hinblick auf die Tätigkeit, welches im ersten Fall die theoretische Betrachtung und die Spekulation (*finis enim speculativi est scire tantum*) und im zweiten Fall das praktische Handeln entspricht (*operativi autem operari*). Alberts Schrift *De homine* begründet die Argumentation des ersten Averroismus im Hinblick auf das moralische und politische Handeln erst, nachdem sie die einzelnen Tätigkeiten des Intellektes im Rahmen der einzigartigen Person klar eingrenzte (OBJ II, Kap. 2.4.2). Die Schrift *De homine* verteidigte den aristotelischen Sinn des spekulativen Intellektes gegen den zweiten Averroismus, indem sie auf seiner Extension bestand (*speculativus per extensionem fit practicus*). Diese die Beziehung zwischen praktischem und theoretischem Intellekt begründende Definition ist nicht direkt in *De anima* enthalten, aber in der Paraphrase *De anima* III.9, 433a1‒3 von Jakob von Venedig (*Translatio Vetus*). Das Werk *De homine* kommentierte diese Übersetzung vor der Einführung von Moerbekes Übersetzung von *De anima* aus den Jahren 1261–68, welche bereits eine andere Definition der Beziehung zwischen beiden Intellekten hat (Queneau 1954). Die Schlüsselinterpretation der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen wird in der Schule des ersten Averroismus aus der Auffassung der Einheit des Intellektes gemäß dem CMDA abgeleitet. Der Sinn von Averroës Auslegung und von Alberts Paraphrase folgt der ursprünglichen Bedeutung von *De anima* 433a1‒5.

„Der spekulative Intellekt wird aufgrund einer Extension der praktische Intellekt (*speculativus per extensionem fit practicus*), und das durch Aristoteles‘ Ausspruch im dritten Buch von *De anima*, wo gesagt wird: «Es ist ein grundlegender Bestandteil des Intellekts, dass er die Dinge, die er kennt, entweder vermeidet oder nachahmt; der Intellekt verwirkt dies nicht direkt, sondern durch das Objekt seiner Begierde. Der Mensch handelt dann entsprechend seinem Verlangen, zum Beispiel durch Unmäßigkeit.» [[520]](#footnote-520)

Der zierte Hinweis auf das dritte Buch von *De anima* befindet sich nicht im Original, sondern stellte eine Paraphrase nach Averroës dar (CMDA III.47; 515.9‒12). Albert hält Averroës‘ Kommentar zur Verbindung des theoretischen und des praktischen Intellektes für die authentische Auslegung von *De anima*. Die Wirkung des praktischen Intellektes bedeckt den gesamten Bereich des nützlichen und schädlichen Handelns (*amplius extendente se intellectu et dicente intelligibilia fugere aut imitari*). Aber der nicht enthaltsame Mensch (*inabstinens*) folgt ähnlich wie die Tiere nur den Impulsen, welche aus der sinnlichen Imagination und der Gier gegeben sind (*secundum desiderium agit*). Das Zitat bestätigt, dass es eine Differenz zwischen dem theoretischen Wissen (*intellectus speculativus*), der verstandesmäßigen Praxis (*intellectus practicus*) und der animalischen Trieb (*appetitus*) gibt. Das moralische und ethische Handeln unterscheidet sich vom tierischen Selbsterhaltungstrieb und von der theoretischen Betrachtung. Schrift *De homine* ordnet die Abhandlung über den praktischen Intellekt hinter die oben angeführten mach dem CMDA behandelten Analysen des spekulativen Intellektes (OBJ II, Kap. 2.4.2). Albert verknüpfte Averroës‘ Kombination beider Intellekte (*speculativus per extensionem fit practicus*) mit der Interpretation der *Ethica Vetus*; dies war ein wichtiger Schritt für eine rationale Interpretation der *Ethik* in Abgrenzung zur neuplatonischen mystischen Theologie. Die These „*speculativus per extensionem fit practicus*“ war im Neuplatonismus gemäß Avicennas Metaphysik ausgelegt, also durch die Belichtung des praktischen Intellektes von hinten, aus Richtung des hypostasierten Guten bestimmt wird. Die Begründung der Ethik beginnt bei der mystischen Kontemplation und geht dann in die Realität. Das folgende Zitat aus *De homine* bestätigt die Ablehnung einer solchen Position; Albert ist mit der philosophischen Position des zweiten Averroismus nicht einverstanden.

„Nun muss man sich folgende Frage stellen: Woher kommt dieser Erweiterung? Einige sagen, dass sie durch die wahre, in der Definition von Gut und Böse gegebene Definition gegeben ist. Sie berufen sich dabei auf den Philosophen, welcher in der *Nikomachischen Ethik* gesagt hat, dass das moralische Handeln nicht in der Kontemplation der Gnade liege, sondern darin, dass wir gute Menschen werden.“ [[521]](#footnote-521)

Die Hermeneutik muss erneut Averroës‘ und Alberts Frage stellen, welche die Natur der Extension des theoretischen Intellektes hin zum praktischen ergründet (*quas sit ista extensio*). Die Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie stellt ein grundlegendes Problem dar. Das sah klar der postmoderne Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* und stellte eine ähnliche Frage wie Albert.[[522]](#footnote-522) Durch die zweimalige Verwendung des Begriffs "*ratio*" weist das Zitat darauf hin, dass sich die Definition des ethisch Guten und Bösen von der theoretischen Definition des Wahren unterscheidet (*a ratione veri in rationem boni vel mali*). Der Neuplatonismus überführte das gute Handeln in die mystische Kontemplation des göttlichen Guten (*contemplandi gratia*), anstatt die Frage der politischen und moralischen Vortrefflichkeit im Akt der personalen Existenz zu klären, wie Aristoteles es fordert (*boni fiamus*). Albert stimmt der Interpretation der Ethik nach dem zweiten Averroismus grundsätzlich nicht zu. Die kritisierten Denker lösen zuerst die theoretische Kontemplation von Gut und Böse, aus welcher sie dann die Prinzipien des praktischen Handelns deduzieren. Die theoretische Betrachtung der *doctores Latini* vollendet das moralische Handeln und die politische Praxis, indem es den *intellectus practicus* gemäß der Belichtung des Sinns des Seienden von hinten und nach *Oxfordian Fallacy* determiniert. Wie wir bereits aus den vorigen Matrices wissen, wurde dieses Szenarium von den lateinischen *Moderni* gemäß Avicenna in die Philosophie eingeführt. Aristoteles geht genau umgekehrt vor, siehe die Sigers brillante Analyse von *De anima* (Kap. 4.4.1). Die aktuelle Existenz wird dadurch begründet, dass die Person die eine Substanz ist; Siger schließt sogar eine Pluralität der Formen im Menschen aus. Daher ist es vonnöten, die eigene Natur des intellektuellen Aktes aus dem Akt der Existenz als „*ipse*“ zu erforschen (*homo ipse intelligit*). Dann gilt auch für die Ethik Aristoteles‘ oben angeführtes Zitat aus dem Werk *De generatione animalium* II.3 (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον), welches von Siger zitiert wird (Kap. 4.4.2). Ebenso sah Albert den wirklichen Sinn der *Nikomachischen Ethik* im aktuellen Akt des tugendhaften Lebens der Person. Die Extension des theoretischen Intellektes in Richtung zum praktischen bekam in der Schule des ersten Averroismus sizilianischer Provenienz eine ganz unterschiedliche Bedeutung als im Neuplatonismus der *Modernorum*. Sie legten die *Ethik* nach dem Dualismus der Toledischen Schule aus. Diese Richtung in der Interpretation der *Ethik* herrschte zu Alberts Studienzeit in Paris.

Zur Zeit der Redaktion von *De homine* konnte Albert den so genannten *Guide de l’étudiant parisien* lesen (1230–40), wo der Sinn der *Ethik* in der theoretischen Kontemplation zusammengefasst ist.[[523]](#footnote-523) Einen ähnlichen Stil finden wir im Kommentar zur *Ethik* von Meister Arnold aus der Provence, wo Aristoteles‘ *fronésis* ein geradezu mystischer Charakter zukommt (Gauthier 1963). Weiter konnte Albert die Vorlesungen über die *Ethik* eines unbekannten Pariser Magisters lesen, welche wir unter der Bezeichnung *Commentaire de Paris* (ca. 1235–40) kennen, dessen von Gauthier herausgegebener Teil die Schrift *Ethica Vetus* kommentiert. Die höhere Form des erworbenen Verstehens ist außerhalb der Sinne gegeben (*cognitio sine phantasmate*) und ermöglicht eine direkte Verbindung mit Gott im Akt der mystischen Kontemplation.[[524]](#footnote-524) Für die Hermeneutik ist der Teil dieses Kommentars zur *Ethica Nova* von Wichtigkeit, welcher den zweistufigen Bau des Intellektes im Hinblick auf die neuplatonische und augustinische Kontemplation des Guten klar darlegt. Der theoretische Intellekt verfügt über zwei Komponenten, welche nach dem Maß der Vollkommenheit abgestuft sind, d. h. nach der Fähigkeit des Erkennens der neuplatonischen Hierarchie der Formen. Dieser Averroismus, der durch ein falsches Verständnis der Schrift CMDA gegeben war, wurde durch das Werk *Summa Duacensis* aufrechterhalten, das in der avicennistische Schule Philipps des Kanzlers veröffentlicht wurde. Der hierarchisch hypostasierte *intellectus agens* und *possibilis* wurde nach demselben Muster gebildet (OBJ II, Kap. 2.2.2). Der nach der Hierarchie der kosmischen Formen im *Liber de causis* dargebotenen Interpretation passte sich auch die Auslegung der aristotelischen *Ethik* an*.* Die Schrift *Commentaire de Paris* baut auf dem höchsten Niveau den *intellectus agens*; dann folgt der *intellectus possibilis*.[[525]](#footnote-525) Die *anima intellectiva* dann besteht aus zwei Hypostasen des Intellekts, wobei der höhere aktive Intellekt den niedrigeren rezeptiven Intellekt determiniert. Diese Schrift und vor ihr der so genannte *Commentaire d’Avranches* (*Commentarium Abricense in Ethicam Veterem*, ca. 1235) integrierten auch Avicennas Lehre über die zwei Gesichter der Seele (OBJ I, Kap. 2.3.1). Wir haben ihn mit Hinweis auf Gundissalinus‘ Auslegung von *De anima* kommentiert haben (OBJ II, Kap. 3.2). Alberts Kritik betrifft wichtigen Teil des *Commentaire d'Avranches*. Nach dem Vorbild Avicennas und der christlichen Mystik betrachtet sein Author den Sinn der Ethik als Verbindung mit der externen Substanz (*superiori essentie per intellectum tantum*). Die Verbindung mit dem höchsten Guten vollzieht sich im Akt der Kontemplation und im Umfeld der mystischen Verzückung der Seele (*contemplatione et affectu animi*).[[526]](#footnote-526) Alberts Gegner lassen sich zuverlässig anhand eines wichtigen Kommentars zur *Ethik* identifizieren, der um 1245 unter dem Titel *Pseudo-Peckham* (*Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*) verfasst wurde. Dieser Kommentar entspricht am meisten dem Profil von Alberts Kritik. Die Auffassung der Ethik entspricht dem avicennischen Augustinismus, und die Schrift entstand wahrscheinlich in der franziskanischen Schule der ersten *Modernorum*, welche um die Redaktion der *Summa Halensis* gruppiert war. Das Pecham zugeschriebene Traktat stimmt Aristoteles‘ Deutung der Tugend als eines Aktes des beseelten Körpers nicht zu. Sein Autor bekennt sich gemäß den *Modernorum* zum Dualismus von Seele und Körper. Daher beschuldigt es Aristoteles der irrtümlichen Teilung der ethischen Tugenden. Es binden die Tugenden angeblich lediglich an den Akt der im Körper substituierenden Seele (*Aristotiles non ponit hic diuisionem uirtutis nisi secundum quod inest anime unite corpori*).[[527]](#footnote-527) Das Gute bekam in der Auffassung der lateinischen Sophisten das gleiche Statut wie deren Auffassung des *intellectus possibilis* oder des *intellectus agens*, woraus eine abgeteilte Substanz wurde, welche von außen auf den Menschen wirkt. Die Modernisten haben die gleiche Auslegung des Werkes *Ethik* vorgenommen wie im Fall der Schrift *De anima*. Der Prozess der Erleuchtung erhielt anstelle der theoretischen Erkenntnis einen ethischen Charakter. Der abgetrennte kosmische Intellekt als externe Quelle der Erleuchtung wurde durch das analoge Szenario der Erleuchtung ersetzt. Der praktische Intellekt wurde durch das äußere höchste Gut erleuchtet, das ein weiteres *tertium ens* bildete, um die ethische Erklärung zu vervollständigen.

An der Universität von Paris verbot der Kanzler und Bischof Alvernus die Lehre vom getrennten *intellectus agens*, der direkt auf die menschliche Seele wirkt (OBJ II, Kap. 2.3). Dieses Interdikt hatte einen grundlegenden Einfluss auf die ethischen Theorien der avicennistischen Augustiner. Nach der Herausgabe dieses Verbotes erhielten ihren Theorien einen latent oder offenkundig häretischen Charakter. Albert war zu dieser Zeit mit der Herausgabe des bahnbrechenden Werks *De homine* beschäftigt. Seine Auseinandersetzung mit der Schule des zweiten Averroismus hatte daher eine grundlegende Bedeutung für die Etablierung der Ethik als eigenständiger Wissenschaft. Albert verteidigte die Definition des praktischen Intellektes als besondere Art der Extension des spekulativen Intellektes, welcher nach Averroës‘ oben angeführten Kommentar zu *De anima* 433a13–15 definiert wird (*est cogitativus operativus*). Die Gruppe der Modernisten verteidigte die Subsistenz des Guten mit sophistischer Berufung auf *Nikomachische Ethik*; sie folgten jedoch der Linie der Porretaner und der *Nominales*. Modernisten veränderten die Stellung des Mittelgliedes des moralischen Urteils dergestalt, dass das quasi-substanzielle Gute eine eigene Kausalität erhielt, welche an die nominal definierte Essenz gebunden war. Dadurch wurde in der Definition des Guten das gleiche System der Interpretation wie im Falle des Erkennens gemäß *Oxfordian Fallacy* eingeführt. Die um die herausgabe von *Summa Halensis* gesammelte Schule gab die Schrift *Pseudo-Peckham* heraus. Sie begriffen das Wesen der *Ethik* nach der sehr spezifischen Teilung der Wissenschaften. Der zweite Averroismus interpretierte die Schrift *De anima* auf neuplatonische Weise, welche von der Schule der *Nominales* inspiriert war. Aristoteles schreibt, dass das Erkennen entweder durch intelligibles oder sinnliches Erkennen gegeben sei, welches auf diesen oder jenen realen Gegenstand ausgerichtet ist. Die Redewendung über das Teilen des intelligiblen und des sinnlichen Erkennens gemäß der erforschten Sache (*secantur igitur sciencia et sensus in res*) existiert bereits in der *Ethica Vetus* und wird nach dem Jahr 1230 in verschiedenen Kommentaren zur *Ethik* wiederholt. Formulierung liefert genau den Originaltext (τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα, *De anima* 431b24‒25). Aristoteles‘ Aufteilung der Wissenschaft nach *De anima* folgt der hyparchischen Stellung der ersten Substanz, welche durch ihre Aktualität zuerst die Kausalität in der Realität und dann im Erkennen gemäß des metaphysischen Dativs begründet. Der erste Averroismus interpretiert den zitierten Ausspruch so, dass die Wissenschaft dem durch die Kausalität der realen ersten Substanz determinierten sinnlichen Erkennen folgt. Dieses einzigartige Erkennen wird dann im Rahmen des wissenschaftlichen Beweises universalisiert, welches das gattungsmäßig unterschiedliche Erforschen der verschiedenen Wissenschaften begründet. Der Kommentar der ersten Modernisten zu *De anima* 431b24‒25 begreift hingegen das Ding nach dem Schema des zweiten Averroismus, d. h. als Seiendes der dritten Art. Daher muss die moderne Wissenschaft diese Wesen der dritten Art direkt in der Realität einordnen, da sie die Art von *tertium ens* darstellen, die von Poretanen und von der Schule der *Nominales* gemacht wurde. Das ist auch der Standpunkt der ersten modernistischen Schule in Paris um das Jahr 1245, die Albert kritisierte. Die Schrift *Pseudo-Peckham* erfasste das Gute als porretanische Hypostase (*res*) und machte aus ihr eine neuplatonische Substanz der dritten Art.

„Eine andere Art und Weise der Teilung kann nach dem Ausspruch des dritten Buches von *De anima* sein: ‚Das Ding teilt sich nach den Sinnen und nach dem Erkennen.‘ Nach der Klassifizierung der Dinge ist die Klassifizierung des Erkennens gegeben (*secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum*).“ [[528]](#footnote-528)

Das Gute erhielt das Statut der Substanz der dritten Art (*res*) und ermöglichte gemäß der *Arbor Porphyriana* eine moderne Teilung und Klassifizierung der Ethik (*divisio boni*). Die Bewegung der modernen Differenz (*sub ratione boni*) vollzog eine Aufteilung der Ethik von der höchsten Gattung (*bonum divinum*) bis auf das Niveau derSpezies *specialissima*, was ein im alltäglichen moralischen Handeln gegebenes Gutes war (*bonum humanum*). Die Modernisten teilten die Ethik nach dem Guten als porretanischer und im Modus der *res* gegebener Hypostase auf. Dadurch begründeten sie eine eigene Theorie des Handelns und beriefen sich sophistisch auf Aristoteles, wie es in dieser synkretistischen Schule üblich war. Das Zitat begreift den Sinn von aristotelischer *Ethik* durch die Belichtung von hinten aus Richtung des subsistenten Guten als Hypostase. Das Gute kann dann als objektive Hypostase nach den einzelnen Wissenschaften geteilt werden (*secundum diuisionem rerum erit diuisio scientiarum*). Das Gute liegt für Aristoteles im Handeln; aber für die Modernisten ist es als Hypostase im objektiven Modus *semel–semper* gegeben. Die moderne Ethik erforscht das Gute als objektive *res*, welche als Quasi-Substanz auf dem Niveau der im Rahmen des Baums des Porphyrios geteilten Universalien wirkt. Aus der Sicht der weiteren Entwicklung der politischen Theorie ist die Aufteilung der Ethik nach der neuplatonischen Auffassung des im Modus *essentialiter* begriffenen Guten wichtig. Wir finden diesen Schluss in Schrift *Pseudo-Peckham*.

„Die Moralwissenschaft handelt im ursprünglichen Sinn über das Gute, ob es nun in den Dingen oder in unserem Handeln gegeben ist. Da die Wissenschaft die Teilung nach der in der Realität (*quo est*) gegebenen Substanz vollzieht; dann wird die Moralwissenschaft oder die Philosophie substanziell nach der Teilung des Guten geteilt (*essentialiter secundum diuisionem boni*).“ [[529]](#footnote-529)

Die Aufteilung des Guten als Pseudo-Substanz (*secundum diuisionem boni*) gestattet die Aufteilung der Ethik in einzelne Teile und Disziplinen (*diuiditur moralis scientia uel philosophia essentialiter*). Das Gute wurde zur höchsten Substanz und begründete die abstrakt aufgefasste Ethik, welche das generische Gute in verschiedene spezifische Teile zerlegt. Das Gute wurde als hypostasierte Substanz der dritten Art zu einer Komponente der menschlichen Existenz. Diese analytische Auffassung der Ethik geht von der Argumentation von *Oxfordian Fallacy* nach Rufus aus. Die Modernisten verliehen dem Guten das Statut des Seienden der dritten Art und stellten eine ethische Version des Baums des Porphyrios, in welchem sie das spezifische Gute und die zugehörigen Formen seines Erkennens und Wollens wie jede andere Universalie teilten. Der Pseudo-Pechams Kommentar verband die finale und die formale Kausalität des Guten, indem er die Prädikation beider Kausalitäten zu einer gegenseitigen Konvertibilität verknüpfte. Die Finalität des formal definierten Guten bekam eine essenziell gegebene Kausalität.[[530]](#footnote-530) Die Ethik bekommt als wahres Erkennen des Guten (*moralis scientia*) die Bestimmung vom substanziell aufgefassten Guten (*proprie de bono*), welches mit dem menschlichen Handeln identifiziert wird (*de rebus prout sunt ab opere nostro*). Diese Bestimmung der Ethik basiert auf der porretanischen „Exsistenz“ der erforschten „Sache“ (*de quo est*). Die Definition der Ethik als einer Wissenschaft betrifft das substanziell gegebene Gute, d. h. in Form des *tertium ens*, welches mit dem Akt der Subsistenz und der wirksamen Kausalität ausgestattet ist. Das Gute wurde als neue mythologische Substanz zur höchsten Gattung und sichert in der neuen kategorialen Prädikation der *Modernorum* die Teilung des Guten in niedere Arten. Das im Modus *per prius* prädizierte Gute erhielt eine neue Form der effizienten Kausalität nach der von Grosseteste, Rufus und Kilwardby eingeführten Version von *Oxfordian Fallacy.* Das als Gutes und als finale Causa gegebene neuplatonische Eine erlangte eine effektive Kausalität, welche im Konzept der modernen Ethik das menschliche Handeln ersetzte (*finis dicitur causa causarum* ... *in quantum movet suo modo*).[[531]](#footnote-531) Da das Gute die höchste finale Ursache sei, dann umfasst diese übergeordnete Gattung in sich auch die wirksame Kausalität, welche durch die Wirkung der realen Substanzen und des handelnden Menschen gegeben ist. Die Begründung der neuplatonischen Ethik als einer Wissenschaft wandelte das Handeln der Einzelperson in eine moderne Pseudo-Substanz um. Sie ist mit einer wirksamen Kausalität der dritten Art ausgerüstet, welche scheinbar auch in der Ordnung der ersten Substanzen wirken. Der Humanismus des Menschen als spezifischer Leiche erzeugt auch eine spezifische Ethik, welche dem neuen Simulakrum der Realität entspricht. In der Schule des zweiten Averroismus entstand eine neue Form des ethischen und später auch des politischen Neuplatonismus. Diese Mythologie wurde schließlich autoritär durch die Bulle *Unam Sanctam* bestätigt.

Die Quelle der analytischen Version der Ethik war Rufus‘ Kommentar zum dritten Buch von *De anima*, welcher wohl noch in Oxford verfasst worden war. Die sophistische Auslegung des *intellectus practicus* von *De anima III* durch den ersten Vertreter von *Modernorum* führte zur endgültigen Trennung des zweiten Averroismus vom ersten Averroismus. Diese Trennung fand in der Schule Philipps des Kanzlers und in der Schule der franziskanischen Schüler von Hales in Paris statt. Diese Tatsache bestätigten die zitierten Auslegungen der *Ethik* in den Jahren 1240–50. Rufus vermischte die Auffassung des Guten als subsistenter Spezies gemäß den erloschenen *Nominales* mit dem Aristotelismus nachder von Grosseteste begründeten *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, Kap. 3.1.1). Aristoteles prädiziert die wirksame Aktualität lediglich im Hinblick auf die hyparchisch begriffene erste Substanz; aber Rufus hat eine andere Auslegung der *Zweiten Analytik*. Die Definition des praktischen Intellektes nach Rufus ist im Hinblick auf die hypostasierte Speziesdes Guten bestimmt.

„Ähnlich gilt im Hinblick auf die intellektuellen Fähigkeiten, dass der Intellekt durch die gleiche Fähigkeit zuerst die Speziesdes Guten insofern aufnimmt, als dieses Gute im aktualisierten Zustand gegeben ist. Der Intellekt nimmt dieses aktuelle Gute auf und erkennt es, und so wird aus ihm der praktische Intellekt.“ [[532]](#footnote-532)

Der Intellekt erkennt das Gute im Modus *per prius* in Form der aktuellen Spezies(*primo recipiendo speciem boni*). Das Erkennen des Guten kommt nicht aus der Tätigkeit des Individuums, welche auf das praktische Gute ausgerichtet ist, sondern aus der Kontemplation des hypostasierten Guten als einer „Substanz–Spezies“ der dritten Art. Die universell erkannte Spezieshat an und für sich einen aktuellen und kausalen Charakter (*inquantum bonum actuale est*). Abermals ist die Wirkung der kausal wirkenden Essenz im Mittelglied des Urteils zu sehen, was ein typisches Produkt der analytischen Oxforder Interpretation der *Zweiten Analytik* ist. Rufus‘ Ethik benötigt keine einzigartig handelnde Person, weil sie theoretisch das Gute als hypostasierte Spezies erforscht. Das Gute definiert in der Form des kausal wirksamen und hypostasierten *tertium ens* den ebenso hypostasierten praktischen Intellekt (*sic est intellectus practicus*). Die Belichtung des Sinns des ethischen Handelns kommt von hinten von der laut den *Nominales* definierten Speziesder dritten Art. Nimmt man die Betrachtung der Spezies des Guten an sich, so bedeutet dies, dass der praktische Intellekt dieselbe Natur hat wie der theoretische Intellekt. Es ist offensichtlich, dass es im zweiten Averroismus keine unabhängige Ethik gab. Es gibt keinen deduktiven Syllogismus, der die Grundlage für eine eigenständige Ethik als Wissenschaft bilden könnte. Darüber hinaus ist dieser sophistische praktische Intellekt gänzlich von der Imagination und vom sinnlichen Wollen getrennt (*subiciet se ipsum et non subicietur ab imaginatione*).[[533]](#footnote-533) Rufus‘ Intellekt betrachtet von sich selbst aus das Gute in dessen spezifischer Einfachheit (*bonum simpliciter*) durch die ethische Form der *potencia substantialis*. Dann realisiert er dieses Gute im Handeln (*secundum quod in homine est afficitur bono nunc*). Das Gute wird in einem avicennistischen Szenario definiert und als hypostasierte Art im Akt der Selbstreflexion des aktiven Intellekts bestimmt. Als solches gegeben, kann es anschließend auf kontingente Weise von den Sinnen erkannt werden. Rufus lässt die Einwirkungen der Imagination nur im sinnlich gegebenen niederen Teil der Agierens zu, was das typische Schema der animalischen *vis aestimativa* nach Avicenna ist. Der praktische Intellekt ist mit dem theoretischen Intellekt durch den porretanischen Unterschied zwischen der kontingenten und der ewigen Speziesverbunden. Der porretanische Modus der „Exsistenz“ zeigt, dass das Gute als ewige Spezies mit Hilfe des praktischen Intellektes in zufälligem Handeln realisiert wird. Der praktische Intellekt bildet eine Komponente des theoretischen Intellektes und benötigt keinen Kontakt mit der sinnlichen Realität, weil er das Gute durch den Akt der Selbstreflexion bestimmt (*ipse intellectus se subiciat*).[[534]](#footnote-534) Das Gute besitzt keinen aus der Begierde und der Imagination gegebenen affektiven Charakter, wurde aber zum Gegenstand der rein intellektuellen Kontemplation des theoretischen Intellektes. Der von hinten belichtete praktische Intellekt erlangte gemäß Gundissalinus‘ dualistischer Auslegung von *De anima* die Aktualität der Kontemplationen des höheren Guten, welche die niederen Komponenten des ethischen Erkennens und das auf der Grundlage der sinnlichen Imagination und Begierde gegebene Handeln (*quod sibi unit imaginationem in appetendo*).[[535]](#footnote-535) Rufus‘ praktischer Intellekt wird auf den theoretischen reduziert und determiniert durch die Belichtung von hinten im Akt der avicennistischen Selbstreflexion sowohl die sinnliche Imagination als auch den Willen. Rufus und nach ihm der zweite Averroismus arbeiten mit dem umgekehrten Schema des praktischen Verstandes als der klassische Aristotelismus. Die Deutung der Ethik der Modernisten entspricht dem analytischen Schema des Erkennens im Rahmen von *Oxfordian Fallacy*. Die Aktualisierung des praktischen Intellektes verläuft im deduktiven Schema, in welchem das ethische Gute als spezifisches *scibile* aus der höheren in die niedere kontingente Form nach dem Szenarium des *Liber de causis* herabsteigt. Von dieser dualistischen Definition des Guten und dessen Erkennen geht Rufus bei der Bestimmung von Aristoteles‘ *Ethik* aus. Rufen wir uns die zweistufige Struktur des *Commentaire de Paris* zur oben zitierten *Ethica Nova*. Rufus ist der erste bekannte Autor der neu entstehenden Schule der *Modernorum*, welcher diese zweistufige Struktur für den Bau der Ethik vor dem Jahr 1240 verwendete. Aus seiner Definition des Handelns geht klar hervor, dass der praktische Intellekt weder über einen eigenen Akt noch über eine eigene Natur verfügt. Der praktische Intellekt stellt lediglich eine neue Variation der theoretischen Betrachtung der kontingenten Speziesdes Guten. Das porretanische Gute „exsistiert“ als Substanz und wirkt dann aus sich selbst heraus in der Realität.

„Gegenstand des Erkennens des praktischen Intellektes ist die Form der Sache oder die Sache selbst. Aber nicht so, wie sie selbst als aktuelles Seiendes existiert, sondern soweit der Intellekt sie als Spezies begreift, welche durch die gegeben Sache bis zur Tätigkeit übergreift (*res illa extendit se in operationem*). Im Hinblick auf diese Definition wird das Ding als Gutes prädiziert. Dann ist das Gute als aktuelles Gutes ebenfalls Gegenstand des praktischen Intellektes.“ [[536]](#footnote-536)

Der erste Satz beinhaltet das komplette univoke Szenarium des zweiten Averroismus, welcher sophistisch das Objekt des theoretischen Erkennens und das des praktischen Handelns vermengt. Zur Schlüsselbestimmung des praktischen Intellektes wird die Tätigkeit des theoretischen Intellektes, welcher im Modus des porretanischen *exsistere* von der dauerhaften Spezies in deren kontingente Existenz übergeht (*extendit se in operationem*). Rufus‘ Extension des theoretischen Intellekts in den praktischen hat nichts mit aristotelischen Szenarium gemeinsam. Der Begründer der Moderne stellt den neuplatonischen Übergang von der objektiven Spezies des Guten zu deren kontingentem Vorkommen im realen Handeln dar. Objekt des Handelns ist die Form der Sache (*forma rei*), welche nicht in der Realität als erste Substanz gegeben ist (*res non in se prout ens est*). Der praktische Intellekt betrachtet sie durch die aktuelle Speziesdes Guten (*per speciem suam*). Das Gute wird als Speziesnicht im Prozess des Erkennens und des Wollens erzeugt, sondern existiert als selbstständige und autarke Form, welche in die Realität der ersten Substanzen übergreift. Rufus erzeugte im Hinblick auf den praktischen Intellekt eine vom theoretischen Intellekt betrachtete hypostasierte Spezies des Guten. Wenn dieser Intellekt das menschliche Handeln durch die auf das kontingent gegebene Gute bezogenen Speziesbestimmt, dann ist er praktisch. Dieses neue Seiende der dritten Art entsteht durch die Extension des hypostasierten Guten in die veränderliche Realität. Rufus‘ Auffassung des „*exsistere*“(OBJ II, Kap. 3.3.2) stellt Grundlage der modernen Definition des praktischen Intellektes dar. Das spezifische hypostasierte Gute „*exsistit*“ jenseits von uns in der realen Welt. Der praktische Intellekt erkennt es direkt und dieses Erkennen prägt unser kontingentes ethisches Handeln. Rufus‘ Speziesgreift als wirksame Ursache im Hinblick auf das realisierbare Gute aus der realen Sache in den Intellekt und führt den praktischen Intellekt zum Handeln (*res illa extendit se in operationem*). Die sophistisch aktualisierte Spezies des Guten begründet die singuläre Wirkung im Menschen durch die objektive Universalität. Diese Verbindung der singulären Kausalität und der Universalität in einer aktuellen Speziesals aktueller Pseudo-Substanz bildet ein Objekt des Erkennens des praktischen Intellektes (*inquantum bonum actuale est obiectum practici intellectus*). Die Definition des Guten nach der Schule der *Modernorum* enthält in Rufus‘ Schema sowohl die Universalität des Begriffs als auch die Kausalität der ersten Substanz (*sub hac ratione dicitur res bona*). Dadurch wird das Mittelglied des Urteils für den praktischen Syllogismus geschaffen. Die Ethik der *Modernorum* bekam eine spezifisch moderne Definition, welche auf dem Guten als Seiendem der dritten Art errichtet ist. Rufen wir uns in Erinnerung, dass diese Auffassung des Guten als Substanz der dritten Art darüber hinaus mit der Lehre über den universellen Hylemorphismus verbunden war, welche Rufus nach Paris brachte (OBJ II, Kap. 3.2). Der sophistische Aristoteliker verband das Gute als Substanz der dritten Art mit der wirksamen Kausalität, welche er außerhalb des ethischen Aktes der frei handelnden Person stellte. Das Gute ist als aktuelle Substanz der dritten Art mit einer eigenen effektiven Kausalität ausgestattet.

Rufus wurde zum Begründer der objektiven Theorie des Erkennens und des Handelns, welche der erste Averroismus prinzipiell ablehnte. Aus der vorliegenden Auslegung der *Nikomachischen Ethik* ist offenkundig, dass der erste grundlegende Streit um die Entstehung der autonomen Ethik und der Politik sich in den Jahren 1240–45 an der Pariser Universität abspielte. Rufus kam von Oxford nach Paris und seine analytische Interpretation des Korpus beeinflusste Bonaventuras Schule und die Dominikaner wie Kilwardby. Rufus‘ Deutung teilte das praktische Handeln in animalisches Wollen und in neuplatonische Mystik auf. Rufus‘ Deutung der Ethik beeinflusste die Schule um die Herausgabe der *Summa Halensis*, was im zitierten pseudo-Pecham’schen Traktat und in Kilwardbys Kommentar zur Ethik belegt wird, welcher während seines Studienaufenthaltes in Paris entsteht (*Expositio super Ethica Noua et Vetere*, ca. 1245). Der Kommentar ist im Stil des zweiten Averroismus nach Rufus geschrieben. Der herausgegebene Teil von Kilwardbys Kommentar beinhaltet eine ähnliche Teilung der Ethik wie der oben zitierte Pariser Kommentar zur *Ethica Nova*. Die Weisheit wird im neuplatonischen Sinn aufgefasst und bildet die höchste Etage der ethischen Betrachtung Gottes als des höchsten Guten (Buffon 2007, 421–22). Die Modernisten doubelten in dieser Teilung Aristoteles‘ *fronésis* in die zwei Etagen des Handelns. Philosophisch-mystisch bezog sich *fronésis* auf die neuplatonische Kontemplation Gottes als des höchsten Guten und praktisch auf das ethische Erkennen, welches das praktische Handeln in der Welt determiniert. Diese neuplatonische Auffassung war für die Kenner der „*ad mentem Averrois*“dargebotenen aristotelischen *Ethik* ganz und gar unannehmbar. Die sophistische Auslegung von Aristoteles‘ Korpus hob die ethische Verantwortlichkeit der Person für deren Taten auf und führte zum Zerfall der substanziellen Einheit der Person. Durch die Einführung des universellen Hylemorphismus in Oxford hörte die Person auf, als einheitliche Substanz zu existieren. Der universelle Hylemorphismus weitete sich durch Rufus‘ und Kilwardbys Ankunft auch auf Paris aus. An der Pariser Universität wurde diese Lehre von der Schule der Grammatiker angenommen. Bei diesen handelte es sich um die porretanischen Logiker der im Niedergang befindlichen Schulen der *Logica Modernorum*. Die Kulturhegemonie des von Rufus mitgebrachten Sophismus half diesen Magistern dabei, um eine akademische Stufe hinaufzuspringen. Anstelle der Lehre der logischen Sophismen des Typs *Insolubilia* und der semantischen Übungen des Typs *Obligationes* für beginnende Bakkalaurei wurde aus ihnen Metaphysiker und Ethiker im Modus der in Oxford gegründeten analytischen Philosophie. Diese Gruppe der von Alvernus kritisierten Grammatiker (OBJ II, Kap. 2.3.2) gründete dann in Verbindung mit den Mendikanten sowie mit Rufus, Kilwardby und Bonaventura im Jahre 1255 die erste Fakultät der modernen Philosophie an der Pariser Universität. Nun aber schreibt man das Jahr 1245, da Alvernus die Analyse von *De anima* herausgab und Albert in Paris den Schlüsselteil der Schrift *De homine* publizierte, worin er die Schrift CMDA nach er Sizilianischen Schule kommentierte. Die Desinterpretation der *Ethik* und des praktischen Intellektes nach *De Anima* III stellte einen weiteren Grund dar, warum Rufus die vom ersten Averroismus beherrschten Pariser Universität verlassen musste. Das neuplatonische porretanische Schema des praktischen Intellektes, welches von Rufus nach dem Jahr 1235 in Oxford und irgendwann nach dem Jahr 1240 von Bonaventuras Schule des zweiten Averroismus eingeführt wurde, war für die Kenner von Aristoteles‘ *Ethik* wie Albert, Bacon und Alvernus absolut inakzeptabel. Der aus dem analytischen Oxford importierte Aristotelismus war an die porretanische Prädikation der *Kategorien* angeknüpft. Diese sophistische Auslegung bestätigte den Vertretern des ersten Averroismus in Paris, dass die *ad mentem Averrois* dargebrachteInterpretation der *Ethik* und von *De anima* über das Schicksal der christlichen Theologie entscheidet. Ohne die richtig aufgefasste Ethik war eine theologische Konzeption von Erlösung und Verdammung nicht möglich. Alvernus, Bacon a Albert stellten sich gegen die *sequaces Aristotelis*, welchevom Neuplatonismus der Toledischen Schule beeinflussten waren. Vor Rufus‘ Ankunft bildete die Schule um Philipp dem Kanzler das Zentrum dieser Interpretation. Zu dieser Schule gehörten damals auch die ersten franziskanischen Magister.

Alvernus, Albert und Bacon begriffen um das Jahr 1240, dass es nötig war, die Belichtung des Seienden aus Richtung der mit den Sinnen erkannten realen Substanz grundsätzlich zu schützen; das nicht nur wegen der gefährdeten Metaphysik, sondern auch wegen der gefährdeten Ethik. In Rufus‘ sophistischer Deduktion verschwand die aristotelische Auffassung der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen. Damit fiel das gesamte Schema des Erkennens aus *De anima* und mit ihm auch die aristotelische ethische Theorie. Das richtige Handeln wird nach der *Nikomachischen Ethik* als praktisch erkannte Mitte zwischen beiden Extremen definiert, und diese Mitte wird von den weisen Menschen erkannt.[[537]](#footnote-537) Rufus‘ Auffassung der analytischen Ethik brauchte keine weise Person, weil sie sich mit der logischen Deduktion begnügte. Die Entstehung des ethischen Modernismus lässt sich in die Zeit um das Jahr 1240 datieren, in das Umfeld der Redakteure der *Summa Halensis*. In diesem Umfeld kam es zur ersten Verbindung von Bonaventuras Anhängern aus der Schule Philipps des Kanzlers und der von Grosseteste erzogenen Oxforder Porretaner wie Rufus und nach ihm Kilwardby. Die modernistische Auffassung der Ethik, welche der neuplatonischen Interpretation der *Nikomachischen Ethik* aufgepfropft worden war, begann sich erfolgreich unter den schwach ausgebildeten artistischen Studenten an der Pariser Universität zu verbreiten. Die Absolventen der Schulen von *logica Modernorum* hatten lediglich eine philosophische Formation aus der porretanischen Logik hinter sich und sie kannten den klassischen Aristotelismus nicht mehr. Bacon bezeugte Rufus‘ Erfolg bei den weniger gebildeten Pariser Bakkalaurei, welche die sophistische und kulturelle Hegemonie der Moderne bereitwillig aufnahmen (*famosissimus apud stultam multitudinem*; OBJ II, Kap. 3.2). Auf den sophistischen Angriff der den ursprünglichen Sinn der *Ethik* und von *De anima* desinterpretierenden zweiten Averroisten mussten Alvernus, Albert und Bacon reagieren, was in den vorigen Matrices über die Entstehung der Objektivität beschrieben wird. Die Einführung der Schrift *De homine* betrachtete die Auffassung der Wissenschaft dieser *doctores Latini* als grundsätzlichen Unverständnis des Sinns der *Zweiten Analytik* sowie der Schrift *De anima* (OBJ II, Kap. 2.4.1). Albert hielt als prominenter Vertreter der Schule des ersten Averroismus in Paris um 1245 Rufus‘ Auffassung für unannehmbar, weil sie die *Ethik* und *De anima* gemäß dem neuplatonischen Aristotelismus ausgelegt hatten. Albert wirkte zu dieser Zeit als Magister Regens der Pariser Universität, was für Rufus ein ernstes Problem darstellte. Wir haben seine in der Schrift *Speculum animae* dargebotene erfolglose Apologie zu *De anima* beschrieben, wonach er Paris verlassen musste und nach Oxford zurückkehrte (OBJ II, Kap. 3.3.4). Neben dem Kampf gegen die fehlerhafte Auffassung der Wissenschaft im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* entstand so ein weiterer ernster Grund, warum sich Albert dazu entschloss, einen Kommentar zum gesamten aristotelischen Korpus zu erstellen (OBJ II, Kap. 2.4.3). Alberts beide Kommentare zur *Nikomachischen Ethik* haben ihren zentralen Platz in seiner Interpretation des Aristoteles. Die Argumentation des Werks *De homine* betrachtete die Wesensbestimmung des Menschen, und die Kommentare der *Ethik* erweiterten sie um die rationale Wahl und das ethische Handeln.

Nun wird klar, warum die Definition des praktischen Intellektes als besonderer Extension des spekulativen Intellektes ab dem Jahre 1240 eine Schlüsselrolle in der neuen Interpretation von Aristoteles‘ *Ethik* und später auch in der Auslegung von *Politik* spielte. Die Aristoteliker Albert, Bacon und eine Dekade später auch Aquin mussten gegenüber den modernen Avicennisten die richtige Auffassung der Extension beider Intellekte verteidigen. Das bedeutete die Deutung der Bindung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Intellekt nach dem magistral von Averroës interpretierten Aristoteles. Nun wird auch klar, warum für Aquin, welcher den Kommentator als Averroisten ablehnte, ein spezifisches Problem bei der Interpretation der *Ethik* und besonders der *Politik* entstand, welche in der Schule des ersten Averroisten *ad mentem Averrois* dargebracht worden war. Der erste Averroismus verknüpfte aufs Neue die Praxis des Individuums mit der Bestimmung der universellen Einheit im Rahmen der Menschheit. Im Unterschied zu den damaligen und heutigen Modernisten kannten die Repräsentanten des ersten Averroismus die genaue Interpretation der *Zweiten Analytik* und der anderen logischen Schriften. Diese wurden authentisch in Boethius‘ Tradition kommentiert. Das Zentrum der klassischen kategorialen Prädikation und des Aristotelismus war Abelards Schule an der *École cathédrale de Pari*s, aus der die Pariser Universität entstanden ist. Blunds Schule führte in den Jahren 1220–25 in Paris die kategoriale Prädikation im Einklang mit der kritischen Interpretation des Avicennismus ein. Die Kritik an der modernen „Mensch–Leiche“ wurde von Grosseteste in der Schrift *De anima et de potenciis eius* (1225) auf magistrale Weise mit dem ersten ausdrücklichen Hinweis auf die Interpretation des Averroës vollzogen. Alvernus bearbeitete Grossetestes Interpretation für die neue Auslegung des CMDA nach Scotus‘ Vorlesungen in Paris, welche im Jahre 1230 die Auslegung der Sizilianischen Schule begründeten (*De potenciis animae et obiectis*, 1230). Diese Tradition der richtigen Interpretation des Aristoteles in Paris und auch in Oxford verteidigt Bacon im Werk *Distinccio tercia de anima* (1255) und kritisiert aus dieser Position die Oxforder Sophisten (OBJ II, Kap. 3.2). Das Wissen über den Menschen wurde durch die richtig zusammengefasste wissenschaftlichen *demonstratio* begründet. Die wirklichen Aristoteliker wussten, dass der Schlüssel für die Konstituierung der Ethik als autonomer, an die reale Welt und das reale ethische Handeln der Person anknüpfende Wissenschaft in einem praktischen Syllogismus in der *Nikomachischen Ethik* besteht (E.N. 1147a25–b5). Aristoteles sagt klar, dass das praktische Urteil und der praktische Intellekt das partikulare Handeln prägen (πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα, E.N. 1147a3‒4). Wenn die Ethik wahrhaftig als Wissenschaft im Rahmen der deduktiven *demonstratio* angelegt sein soll, dann hängt die richtige Eingrenzung der Ethik von der Bestimmung der Natur des Mittelgliedes des Urteils ab (*medium*). Darin vollzieht sich die singuläre Kausalität auf dem Niveau der Wirkung der realen Welt und der universellen Prädikation dieser Kausalität. Alberts Streit um das Prinzip *ex* *inmediatis* mit Kilwardby in den Jahren 1240–45 betraf auch die richtige Interpretation der *Ethik*, nicht nur die Auslegung solcher Schriften wie *De anima, Kategorien* und *Metaphysik* (OBJ II, Kap. 2.4.1). Das im Modus *für uns* (πρὸς ἡμᾶς, E.N. 1107a1) gegebene Gute wird theoretisch erkannt und praktisch realisiert als hier und jetzt erkannte Mitte zwischen den schädlichen Extremen (τῷ ὀρθῷ λόγῳ, E.N. 1147b3). Im Falle der Ethik und der Politik geht es um das Handeln nach der *fronésis*, wobei der vorsichtige Mensch dem richtigen Maß im Handeln folgt (*recta ratio*). Die Schule des ersten Averroismus sah im Unterschied zu den mystischen Deutungen der klar, dass das aus der realen Kausalität genommene erste Erkennungsprinzip *ex inmediatis* eine zentrale Rolle im Hinblick auf die reale Handlung der Person spielt. Die theoretische Weisheit wird in der Frage nach dem richtigen Handeln ausdrücklich erst an die zweite Stelle im Hinblick auf die praktische Weisheit gestellt. Theoretiker wie Anaxagoras und Thales suchen laut der *Ethik* nicht das primäre menschliche Gute (οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν, *E.N.* 1141b3‒8). Wer die *Nikomachische Ethik* kritisch und aufmerksam gelesen hat, der konnte diese Fakten nicht übersehen, besonders nach der Anführung von Averroës‘ Kommentaren im lateinischen Westen. Der Kommentator wies ausdrücklich darauf hin, dass die modernen Avicennisten Aristoteles nicht gelesen hatten, sondern ihre eigenen sophistischen Fabulierungen (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*; OBJ I, Kap. 2.5). Die Sizilianische Schule kritisierte in Paris eine ähnliche modernistische Gruppe, welche anstelle der wahren Auslegung von Aristoteles ihre sophistischen Fabulierungen einsetzte. Der Streit zwischen beiden Schulen hinsichtlich der Interpretation der *Nikomachischen Ethik* war unausweichlich, und seine erste Runde lief in den Jahren 1240–50. Abermals betraf er die sophistische Interpretation des Korpus, welches der zweite Averroismus aus dem Gebiet der Metaphysik und Noetik auch in den Bereich der Ethik überführt hatte. Dadurch entstand ein weiterer Grund, warum Bischof Alvernus diese Schule mit dem Titel *sophistae Latini* bedacht hatte und warum Rufus aus Paris weggehen musste. Aus der vorausgegangenen Auslegung wird klar, dass der erste Modernist erfolglos auch die analytische Ethik der *Modernorum* verteidigte, nicht nur die analytische Metaphysik und die Theorie des Erkennens. Die Modernisten erstellten durch die Teilung des Guten der dritten Art im Rahmen der *Arbor Porphyriana* die erste objektive Klassifizierung der Ethik. Foucaults poststrukturalistische Auslegung der neuzeitlichen *epistémé* vollendete im Zeitalter des nihilistischen Humanismus diese sophistische Deutung der Humanwissenschaften. Die porretanische Mensch-Leiche wird im Modus *semel*‒*semper* als spezifisches Individuum definiert. Zur Bestimmung des Handelns genügt für dieses nichtexistente Seiende der dritten Art die Freiheit als spezifisches Konzept oder ein a priori gegebenes *scibile*, z. B. durch die hypostasierte und ideologische Gestalt der Menschenrechte. Die Teilung und die Sortierung dieses oder jenes ethischen *scibile* charakterisiert sowohl den postmodernen hegelianischen Akademiker vor Marx als auch den theoretischen Ideologen in der Epoche des gegenwärtigen Nihilismus. Diesen durch fundamentales Fehlen in der Frage des praktischen Intellektes gegebenen postmodernen Irrtum kritisierte und rektifizierte Hannah Arendt. Diese aristotelische Denkerin trennte die handwerkliche Herstellung von der politischen Praxis und lehnte das Konzept der liberalen Freiheit als eines spezifischen Mythos des Westens ab. Die vom eigenen Sonnenintellekt geführten postmodernen aufklärerischen Liberalen hatten Aristoteles ebenfalls nicht gelesen und führten anstelle des politischen Handelns des Bürgers eine politische Mythopoetik ein, welche auf der Freiheit des individuellen apolitischen Willens beruhte.

Nun können wir zum zitierten Werk *De homine* zurückkehren, welches zum ersten Mal in der Geschichte des lateinischen Westens integral Aristoteles‘ und Averroës‘ Auffassung des praktischen Intellektes verteidigt. Albert verwarf das Szenarium der Ethik gemäß dem zweiten Averroismus, welches Kilwardby und Rufus in Paris erfolglos präsentiert hatten. Im Jahre 1245 kehrte akademisch geschlagene Kilwardby nach Oxford zurück, und 1250 folgte ihm Rufus. Alberts *ad mentem Averrois* angenommene Auffassung der Ethik nahm Bischof Alvernus an der Pariser Universität als Grundlage der christlichen Ethik. Die Rezeption des sizilianischen Averroës war der Hauptgrund des Abgangs von Kilwardby und Rufus aus Paris zurück in die Bastion des Modernismus. Albert verankerte die Ethik im Handeln und in der Tätigkeit der realen Person. Deshalb lehnte er die Grundvoraussetzung von Rufus‘ hypostasierter Speziesdes Guten ab, welche in sich auch die real gegebene kausale Wirkung beinhaltet. Diese Kausalität ist laut Albert Unsinn, da die Definition des praktischen Intellektes aus der Essenz lediglich einen potenziellen Charakter besitzt. Die objektive Definition des Handelns hob laut Rufus und Kilwardby die eigentliche Möglichkeit auf, wie der Intellekt praktisch sein kann.

„Der Philosoph sagt, dass das Motiv des Handelns lediglich im gewollten Guten bestehe. Wenn der praktische Intellek die Quelle des Wollens ist, dann reicht eine rationale Definition des Guten in diesem Intellekt nicht aus, um reale Handlungen zu bestimmen.“ [[538]](#footnote-538)

Das Szenario der ethischen Erkenntnis folgt dem Muster des ersten Averroismus. Die Handlung wird in Bezug auf das reale Gute bestimmt, das von einer real existierenden Person gewünscht wird. Die Belichtung des Erkennens kann einzig aus den Sinnen und im Falle des praktischen Intellekts nur aus dem sinnlichen Verlangen (*nihil movet nisi in quantum est appetitivum*). Dann haben die Modernisten nicht Recht damit, dass die theoretische Definition des Guten (*in rationem boni tantum*) von sich selbst die kausale Wirkung des praktischen Intellektes konstituieren (*non videbitur hoc sufficere*) kann. Der praktische Intellekt integriert die Begierde und den Willen in seine Bewegung, weil einzig diese Bewegung die Aktualität in sich trägt (*intellectus practicus sit movens*). Das den praktischen Intellekt aktualisierende sinnliche Verlangen führt ihn zur Realisierung des praktisch erkannten Guten. Ohne die Aktualisierung aus den Sinnen würde der Intellekt über kein praktisches Erkennen verfügen, da der menschliche Intellekt eine reine *tabula rasa* ist und seine Schlüsse lediglich universell und potenziell sind.[[539]](#footnote-539) Alberts Auffassung des *intellectus practicus* in *De homine*, q. 63 machte eine *revolutio* zu Aristoteles, und keineswegs eine modernistische und sophistische Revolution. Alberts kritische Exegesis wendete die Spekulationen der Modernisten zurück zur tatsächlichen Auslegung von Aristoteles‘ Werk nach dem Kommentator. Die modernistische Deduktion schaffte den praktischen Intellekt als einzigartige Ursache ab, welche die Auswirkungen in der Ordnung der ersten Substanzen bewirkt. Die nächsten zwei kritischen Fragen der Schrift *De homine* betreffen den fehlerhaft positionierten ethischen Intellektualismus, welcher den praktischen Intellekt aus der neuplatonischen Perspektive der Toledischen Schule abhandelt und den theoretischen Blick über dem ethischen bevorzugt.[[540]](#footnote-540) Albert lehnt beide Vorgehensweisen als aporetisch ab und revidiert sie grundsätzlich mit Hinweis auf die Interpretation der *Ethik* seitens des Kommentators. Der praktische Intellekt muss von vorne belichtet werden, aus Richtung des realen Handelns und der zuerst sinnlich gegebenen Begierde. Einzig diese durch die Belichtung des praktischen Intellekts von vorne gegebene Determinierung des moralischen Handelns stellt den praktischen Syllogismus nach dem in der *Zweiten Analytik* gegebenen Prinzip „*ex* *inmediatis*“ sicher (OBJ II, Kap. 2.4.1). Albert kann nun zur ursprünglichen Definition des praktischen Intellektes als Extension des theoretischen Intellektes zurückkehren.

Für die weitere Entwicklung der politischen Theorie hat die Deutung der zweifachen Natur des Erkennens aufgrund des theoretischen und praktischen Intellekts eine Schlüsselbedeutung. Albert verteidigte die Autonomie beider Typen des Intellektes im Einklang mit der *Nikomachischen Ethik*. Den nachfolgenden postmodernen Streit um die Autonomie des praktischen Verstandes finden wir in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. Die Autodeterminierung des objektiv gegebenen Willens in Kants zweiter Kritik folgt leider Olivis Ipseität des Willens (Kap. 5.1.1). Kants Antwort auf die Extension des theoretischen Verstandes in der praktischen folgt dem Szenarium der *Modernorum* (*Satz a priori wodurch* ... *Wille unmittelbar objectiv bestimmt wird*).[[541]](#footnote-541) Kant leitete das Schema der Kausalität für den praktischen Verstand aus dem theoretischen Intellekt ab, was der erste Averroismus grundsätzlich zurückwies (*reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend*). In der *Kritik der praktischen Vernunft* geht es um das gleiche Muster der transzendentalen Deduktion des praktischen Intellektes wie die *Kritik der reinen Vernunft* für den theoretischen Intellekts nach Scotus anwendete (Kap. 5.4.4). Nach dem ersten Averroismus kann der theoretische Intellekt niemals unmittelbar praktisch sein, weil er keine Möglichkeit hat, in der Realität direkt zu handeln. Zum Akt der direkten Kausalität benötigt der potenzielle theoretische Intellekt ein zugehöriges Diaphanum, was der praktische Intellekt ist. Die Extension des theoretischen Erkennens in die Praxis bedeutet laut Albert, dass der theoretische und der praktische Intellekt nicht durch die gleiche generische Auffassung der Wahrheit determiniert werden, weil sie nicht über den gleichen Gegenstand des Erkennens verfügen. Wieder ist Averroës‘ Auffassung der Wahrheit als *proportio* im Spiel, d. h. die Übereinstimmung des Intellektes im Hinblick auf das gattungsmäßige Objekt des Erkennens. Das Ziel des theoretischen Intellektes besteht im Erkennen; aber der praktische Verstand zielt auf die in der vollendeten Tatsache oder dem vollendeten Werk gegebenen Tätigkeit, wobei das Werk real und personell gegeben ist. Beide Gattungen unterscheiden sich prinzipiell voneinander und somit auch die Tätigkeit und die Wahrheit, welche in beiden Arten des Intellektes gegeben ist. Die Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen geht in Richtung zum realen Handeln und personalisierten Wollen. Albert respektiert den Stellenwert beider Intellektes, welcher in der These über das Primat der theoretischen Betrachtung gemäß dem von Averroës und nicht von Avicenna ausgelegten Aristoteles gegeben ist. Die wegen ihrer fehlerhaften Auffassung der Ethik an die modernen Avicennisten gerichtete Kriegserklärung sieht so aus:

„Zum Nächsten muss gesagt werden, dass das Gute im Intellekt erst nach der Wahrheit gegeben ist (*bonum est post verum in intellectu*). Die Wahrheit ist in der Definition der universellen Spezies gegeben, das Gute hingegen im einzelnen Handeln. Daher muss man die Wirksamkeit des theoretischen Intellektes über das ausweiten, was ihm als Intellekt eigen ist. Das Wesen des Intellektes, soweit es ein Intellekt ist, ist seine Verankerung in der Universalität. Wenn er praktisch sein soll, dann muss er sein Wirken bis zum persönlichen Handeln ausweiten, welches die Praxis begründet (*extendi ad particularia in quibus est ipsa praxis*).“ [[542]](#footnote-542)

Der erste Satz über das Primat der Wahrheit über dem Guten im menschlichen Intellekt hat eine entscheidende Bedeutung für die weitere Bildung der politischen Theorie (*bonum est post verum in intellectu*). Die Interpretation gibt den richtigen Stellenwert des praktischen Erkennens nach Aristoteles vor und nicht nach dem Primat des Guten als hypostasierter Spezies. Das durch den theoretischen Intellekt verfolgte Primat der Wahrheit muss jedwedes Erkennen bestimmen. Dies aber bedeutet in keinem Fall, dass das Erkennen von sich selbst aus die Tat produziert, wie die akademischen Modernisten dachten und bis heute denken. Die neue Auslegung der ethischen Rationalität ist nach der Deutung des Intellektes im CMDA errichtet. Da die Ziele beider Intellekte nicht gleich sind, unterscheidet sich die Natur beider Intellekte grundsätzlich voneinander (*proprium*). Das Primat des theoretischen Intellektes ist in der Allgemeinheit des Erkennens gegeben, welche durch die intelligible Spezies produziert wird (*verum enim est in ratione speciei universalis*). Der praktische Intellekt hingegen strebt zum partikularen Handeln und zur produzierten Tat oder zum Werk (*bonum autem in particularibus operum*). Die Spezies sind universell und potenziell im Geist, die praktischen Tätigkeiten hingegen sind partikular und in der Realität verwirklicht. Albert unterscheidet klar das zweifache Ziel des Intellektes. Die neue Architektur beider Intellekte antwortet auf die oben angeführten ursprünglichen Frage nach der Natur dieser Extension (*quas sit ista extensio*). Der theoretische Intellekt kann den Bereich des universellen Denkens nicht verlassen, weil er sonst aufhörte, er selbst zu sein (*proprium enim suum … est stare in universali*). Die Extension ist dafür notwendig, dass der theoretische Intellekt aktiv im Bereich des partikularen Handelns wirken kann, wohin er auf Grund der Universalität nicht hinreicht (*ultra id quod est intellectus proprium*). Im Gegensatz zu den Modernen seiner Zeit kannte Albert die Funktion des Diaphanums in CMDA (OBJ I, Kap. 2.4.4). Zwei generisch unterschiedlichen Sorten von Intellekt müssen aufeinander bezogen werden, da sich die theoretischen Wissenschaften von den praktischen unterscheiden. Wenn der theoretische Intellekt praktisch werden soll (*si deberet esse practicus*), dann muss er in die gattungsmäßig unterschiedliche intellektuelle Form expandieren, welche die moralische und politische Praxis determiniert (*necesse est extendi ad particularia in quibus est ipsa praxis*). Beide Komponenten des in der einzigartigen Person gegebenen einen und desselben Intellektes ergänzen einander im Rahmen der Extension harmonisch, und es gibt zwischen ihnen keinen Widerspruch. Die Unterscheidung beider Intellekt folgt der Analyse des *tertium* und *quartum genus* im CMDA, welcher den individuellen und universellen Status des *intellectus possibilis* unterscheidet (OBJ I, Kap. 2.4.3). Erstens gibt es den *intellectus practicus* als *tertium genus*, der mit persönlichen Tätigkeiten beschäftigt ist; derselbe Intellekt kann aufgrund seiner allgemeinen Natur im Menschen als *quartum genus* aufgefasst werden. Was die Tätigkeit des praktischen Intellekts betrifft, so läuft die Vermittlung über das Primat der Erkenntnis, das im theoretischen Intellekt zum Ausdruck kommt. Die universale Erkenntnis des Guten muss als erster Schritt getan werden (*bonum est post verum in intellectu*), da die durch die universale Spezies gegebene Rationalität (*in ratione speciei universalis*) die Tätigkeiten des praktischen Intellekts zu seinen Zielen vermittelt, die durch den im Körper tätigen Willen ausgeführt werden. Die Utopien und Ideologien der Intellektuellen entstehen im theoretischen Intellekt; die historische Praxis ist nur durch den Einsatz des praktischen Intellekts gegeben. Nur wenige Leute können die beiden Intellekte in einer Einheit verbinden. Karl Marx fogte dem Denken des ersten Averroismus, weil er die Arbeit im geschichtlich situierten Körper verankerte. Er wusste sehr wohl, dass die hegelianische Universitätsutopie und der theoretische Utilitarismus aller Art die Welt nicht verändern. Zu einer realen Veränderung des kapitalistischen Systems in eine menschlichere Gestalt muss man den praktischen Intellekt anwenden. Es war die Gründung der *Komunistischen Internationale*, welche die engagierten Gewerkschaftler vereinigte, aufgrund der bekannten Proklamation *Kommunistisches Manifest* (1848).

Alberts Schrift *De homine* errichtete das Primat der realisierten Tat über dem hypostasierten Guten und hob dadurch die Hauptargumentation des theologischen und politischen Augustinismus auf. Albert setzte den neuplatonischen Interpretationen der *Nikomachischen Ethik* ein Ende. Das höchste Gut, das durch den *intellectus agens* erfasst wird, ist nicht mehr das Mobil des praktischen Verstandes. Die ethische Korrektheit der Moderne war als Anselms *rectitudo* gegeben, die durch den mystisch erleuchteten Willen realisiert wurde (OBJ, Kap. 1.2). Die vom menschlichen Willen und der Begierde getriebene tätige Form des Intellektes (*intellectus practicus*) wurde durch hypostasierte Formen des Guten angetrieben, welche kontemplativer Intellektes betrachtete. Albert verteidigte die ursprüngliche Bedeutung von Aristoteles‘ Gutem für uns, welches die Ethik und die Politik gemäß des oben angeführten Mittelgliedes des demonstrativen praktischen Syllogismus erreichen sollen. Der praktische Syllogismus prädiziert die ideale Mitte zwischen den Extremen dank dem auf dem Urteil der weisen Menschen basierenden Handeln (E.N. II.6, 1106b36‒1107a2). Das neue Mittelglied (*medium*) des praktischen Syllogismus ist der weise Mensch selbst und nicht irgendeine Speziesdes Guten der dritten Art, welche durch *porretanische* Teilung der Universalien abgeleitet wird. Albert drehte die Abfolge des Erkennens in der Ethik um und begründete sie somit als praktische Wissenschaft nach Averroës‘ Auslegung. Alberts Definition der praktischen Vernunft als eine spezifische Art rationaler Aktivitäten begründete die Ethik und später auch die Politik als eigenständige Wissenschaften im lateinischen Westen. Unter Berufung auf die als Mitte des praktischen Syllogismus gegebenen vorausschauenden Menschen in der *Ethik*, der erste Averroismus verteidigte die Determinierung des praktischen Intellektes aus der realen Kausalität der freien Person und nicht aus dem theoretischen Erkennungsprinzip heraus. Albert erklärt unter Bezugnahme auf Averroes' Kommentar zur *Metaphysik*, warum ethisches und politisches Handeln aus einer autonomen rationalen Form entsteht (*forma compositionis*). Die Begründung der Ethik als eigenständiger Wissenschaft wird im folgenden Zitat dargelegt. Albert definiert den aktiven Charakter des praktischen Verstandes, der sich von der Abstraktion des theoretischen Verstandes unterscheidet.

„Weiter gilt, dass der praktische Intellekt eine auf das Handeln auf dem Niveau der Dinge bezogene Form besitzt (*practicus intellectus habet formam operativam rei*) und durch diese Form steht in Kontakt mit dem realen Ding (*componitur cum re operata*). Aristoteles sagt im siebenten Buch der *Metaphysik*, dass die im kranken Menschen bewirkte Gesundheit aus dem Erkennen der Gesundheit hervorgeht, welche in der Seele des Arztes liegt, und spricht von einer ‚zusammengesetzten Form‘ (*forma compositionis*). Deshalb ist die Form im spekulativen Intellekt nicht in Richtung des einzelnen Dings gegeben, sondern sie bezieht sich auf dieses Ding, wie es durch die Abstraktion dargestellt wird (*non est ad rem, sed a re per abstractionem*). Daher nennt sie sich ‚abstrahierte Form‘ (*forma abstractionis*).“ [[543]](#footnote-543)

Die Unterscheidung zwischen dem theoretischen und dem praktischen Intellekt hat eine kausale Wirkung, die den praktischen Intellekt direkt in die Realität bringt. Die reale Wirkung ist durch die wirksame Form des praktischen Verstandes gegeben (*formam operativum rei*). Dieser Typ des Handelns etabliert die praktische Erkenntnis als eine aktive Form (*ad rem*), die eine Einheit mit der realen Sache bildet (*forma compositionis*). Der theoretische Intellekt hingegen nimmt im Prozess der Abstraktion das Erkennen vom realen Ding auf (*a re*). Der generische Unterschied zwischen den Begriffen „*ad rem–a re*“ ist von großer Bedeutung. Die Komposition des praktischen Intellektes, welche durch kausale Verbindung mit der realen Sache gegeben ist, unterscheidet sich dadurch vom Prozess der Abstraktion. Dadurch erhalten wir den zweifachen Typ der erkannten Form, welcher den zweifachen gattungsmäßig unterschiedlichen Typ der Erkennens bestimmt. Die abstrakte Form (*forma abstractionis*) ist „von“ der Sache in Richtung zur universellen und lediglich potenziellen Prädikation gegeben. Sie ist unterschiedlich von der Kompositionsform, welche direkt „mit“ dem Ding durch das objektive Handeln in der Realität verbunden ist (*forma compositionis*). Durch die Beziehung zur ersten Substanz als kausal wirkendem Seienden unterschieden sich gattungsmäßig die unterschiedlichen Operationen des Intellektes: die eine ist theoretische, die andere praktische. Der theoretische Intellekt abstrahiert vom realen Ding; der praktische Intellekt komponiert das reale Ding. Die Definition des Handelns betrifft ausdrücklich den praktischen Intellekt, dessen Form zum aktiven Manipulation der Einzeldinge eingestellt ist (*practicus intellectus habet formam operativam rei*). Die operative Form ist das Werk, welches der Intellekt durch seine Tätigkeit erschafft, in welcher seine Absicht und das vollbrachte Werk direkt die gegebene einzigartige Sache in der Realität trifft (*hoc componitur cum re operata*). Eine solche Art von praktischem Syllogismus wurde als Prädikation „*in artificialibus*“ bezeichnet, da die Kunst der Herstellung (*ars*) die Einheit mit der realen Sache herstellt. Alberts Beispiel für diese Form der praktischen Komposition des Intellektes und der Sache ist nach Aristoteles gewählt. Die Gesundheit ist die praktische Absicht und das zuerst im Denken des Arztes gegebene Ziel der Tätigkeit (*quae est in anima medici*). Durch seine Tätigkeit wird die praktische Idee zu einer realen Form im Körper des Patienten (*sanitas quae inducitur in aegro*). Eine Komposition ist diese Tätigkeit deswegen, weil die ursprünglich im Arzt gegebene Form nun durch den *intellectus practicus* in die hylemorphische Substanz des Patienten überführt wird. Die Hermeneutik hebt hervor, dass diese These eine andere Art von *dativus auctoris* schafft, die sich grundlegend vom modernen Dativ unterscheidet. Der erste Averroismus postulierte die Person als Subjekt in Bezug auf das Handeln als ein Seiendes, das in den Raum des geschichtlichen Wirkens als eine Manifestation des Seins kommt (Ge-Stell). Die Person ist der Hauptakteur einer geschichtlich determinierten Praxis (Marx), dank des praktischen Intellekts als *tertium genus* (Albert). Die Moderne führt eine völlig falsche Projektion des *tertium ens* durch, das sie im Raum der mythologisch begriffenen Praxis verortet. Sie etabliert zunächst die Denudation der Person als modernes *individuum*, das im Modus von Oxfordian Fallacy fälschlicherweise als *quartum genus* bezeichnet wird. Dann setzte sie diesem Individuum eine weitere mythologische Denudation des realen Handelns vor. Es beruht auf der Essenz des objektiven Gutes als *tertium ens*, das als *causa efficiens* der hyparchischen Substanz wirken sollte. Die Gründung der Moderne in Bezug auf die Wirklichkeit erzeugt eine metaphysische Paranoia. Es gibt weder eine Realität noch einen realen Urheber von Handlungen. Eine Abstraktion ersetzt die andere. Leider, dieses paranoische Individuum und seine mythologische Praxis stellt das postmoderne Subjekt der gesellschaftlichen Verträge und der Menschenrechte dar.

Albert sieht klar, dass der praktische Intellekt bis in die Realität hineingreift, wo er als eine Person auch kausal wirkt, weil die Komposition auch die umgestaltete Materie betrifft. Der praktische Intellekt produziert keine im Denken gegebene universelle Form. Das spezifische Objekt der praktischen Tätigkeit ist real verwirklichte Werk, in diesem Falle der gesund gemachte Patient. In der Ethik ist das eine gute oder eine schlechte Tat. Aber diese Tätigkeiten sind einzigartige aktuelle Taten und Werke und keine universellen Begriffe. Dank dieser originellen Aktivität des Intellekts in der Wirklichkeit verschmelzen das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt in einer spezifischen Aktivität, die ein aktualisiertes Handlungsobjekt (*res operata*) manifestiert. Der theoretische Intellekt ist dieser Art der individuellen Komposition nicht fähig, weil er über eine andere Art des formalen Objektes des Erkennens verfügt (*forma vero quae est in intellectu speculativo*). Die Natur der Prädikation, „*in artificialibus*“ genannt, bildete die Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit, die die Schule des ersten und des zweiten Averroismus um das Jahr 1240 trennte. Albert wandte sich gegen die um Rufus, Bonaventura und Kilwardby versammelte Schule des *Modernorum*. Die im Prozess der Abstraktion entstandene Form kommt nicht zum Ding wie beim praktischen Intellekt (*non est ad rem*), sondern bewegt sich lediglich im Bereich der universellen Abstraktion (*a re abstractionem*). Der erste Averroismus wusste im Gegensatz zur Moderne wohl, dass die Schrift *Ethik* die spezifische Gestalt der Wahrheit für den praktischen Intellekt definiert (ἀλήθεια πρακτική, E.N. 1139a26). Das Erkennen des praktischen Intellektes ist die Übereinstimmung im Hinblick auf das vollbrachte Werk und nicht im Hinblick auf die theoretisch erkannte Sache. Aufgrund der Verteidigung des praktischen Verstandes und der Wahrheit sind Politik und Ethik als eigenständige Form des menschlichen Handelns möglich. Sie sind an persönliche Handlungen gebunden, die Aristoteles ursprünglich als „menschliche Vortrefflichkeit“ (ἀρήτη) definierte. Diese politische Fähigkeit wurde von Arendt in ihren brillanten Analysen der politischen Praxis und Freiheit neu wertgeschätzt. Die Schrift *De homine* legte die Grundlagen für eine selbstständige Ethik und Politik im Rahmen der wissenschaftlichen Definition des nach der *Zweiten Analytik* aufgefassten praktischen Intellektes. Inspiriert von Averroës, Albert erstellte im lateinischen Westen die erste Theorie der zwei Komponenten des Intellektes, von der jede ihre Wahrheit, ihre Form und ihren Bereich des Erkennens besitzt. Diese Auslegung übernahm der Begründer des Humanismus Dante in seinem oben angeführten Werk *Monarchia*, welches die erste humanistische Form der Extension der theoretischen Vernunft in die praktische vorlegt. Die politische und geistliche Einheit der Menschheit, welche nach und nach im Rahmen des christlichen Kosmopolitismus verwirklicht wurde, wird zur epochal neuen „*forma compositionis*“. Der in Vergessenheit geratene erste Averroismus von Albert, Siger, Bacon und Dante (und keineswegs jener des theokratischen Theologen Aquin) stellt die Grundlage des europäischen Humanismus und der autonomen politischen Wissenschaft dar. Aus der vorherigen Deutung der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen wird klar, dass die sophistische Moderne nicht über die Mittel verfügte, die Autonomie des menschlichen Handelns im Rahmen der einzigartigen freien Person wissenschaftlich zu verteidigen.

Bacon lieferte um 1245 eine ähnliche Deutung des Terminus „*extensione fit practicus*“, als er die erste Kritik am zweiten Averroismus übte. Seine Kommentare zu Aristoteles‘ praktischer Philosophie werden von Averroës‘ Kommentar zur *Metaphysik* beeinflusst und unterscheiden sich deshalb von Alberts Interpretation von *De homine,* welche von der Auslegung des CMDA beeinflusst worden war. Die Definition des praktischen Intellektes ist im Hinblick auf die Selbstreflexion des spekulativen Intellektes gegeben, die durch direkte Kontemplation der Wahrheit erfolgt. Auf diese Weise unterscheidet sich der spekulative Intellekt vom praktischen Intellekt, der sich durch Vermittlung verwirklicht, um das gewünschte Gut zu erlangen.

„Sobald der Intellekt jene Wahrheit sieht und erkennt, welche von sich selbst aus übergibt, dann wird der spekulative Intellekt durch diese Erweiterung praktisch (*intellectus speculativus extensione fit practicus*). Ohne weitere Mediation (*sine medio*) sehnt er diese Wahrheit herbei (*ad diligendum ipsum*). Der spekulative Intellekt benötigt dazu keinen Mittler, weil er diese Sehnsucht in sich selbst in ausreichendem Maße gegeben hat (*sufficienter sine medio diligitur*) und wird so identisch mit dem praktischen Intellekt (*speculatur ille idem practicus per medium*). Daraus geht hervor, dass der praktische Intellekt das durch Wollen gegebene Handeln (*medium in via diligendi*) und der spekulative Intellekt das durch Kontemplation gegebene Handeln vermittelt (*medium in via speculandi*).“ [[544]](#footnote-544)

Die Wahrheit ist aus ihrem Wesen heraus in der Realität wirksam (*verum quod suiipsius est communicativum*); aber die praktische Wahrheit lässt sich nur durch die Tat verbreiten. Daher ist der theoretische Intellekt durch betrachtende Praxis der Wahrheit gegeben; aber diese hat lediglich einen spekulativen Charakter. Der theoretische Intellekt expandiert beim Erkennen des Guten in seine praktische Form (*speculativus extensione fit practicus*). Die Selbstreflexion dieses so erweiterten Intellektes ist ein Akt des Willens und der Liebe und kann folglich keine reine intellektuelle Kontemplation der universellen Bedeutungen sein, welche vom theoretischen Intellekt ausgeübt wird (*speculatur ille idem practicus per medium*). Die Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen sichert das kausal und universell gegebene erforderliche Mittelglied des Urteils (*per medium in via speculandi*). Das Mittelglied des praktischen Handelns beinhaltet in sich das durch kausales Wollen gegebene aktuelle und individuelle Erkennen (*est medium in via diligendi*). Im Gegensatz zu den kritisierten Modernisten wie Rufus definiert Bacon die Rationalität genau nach der Kausalität des mittleren Gliedes des Syllogismus (*medium*), die die wissenschaftliche Erkenntnis nach *Seconds Analytics* gewährleistet. Die theoretisch erwogene Wahrheit und das praktisch erwünschte Gut stellen zwei verschiedene Formen der Erkenntnis dar, die sich nicht zu einem wissenschaftlichen Syllogismus zusammenfügen lassen, da sie nicht die gleiche Art der Argumentation haben (*in via diligendi... in via speculandi*). Dann ist für den theoretischen Verstand das mittlere Glied des Beweises durch die Erweiterung gesichert, denn der praktische Verstand kann eine Art ethischen Syllogismus bilden. Daher behauptet Bacon, dass der theoretische Intellekt Rufus‘ Speziesdes Guten oder eine andere porretanische Hypostase für die Konstituierung des Mittelgliedes des praktischen Syllogismus nicht braucht. Da wir die Person lieben oder irgendeine Sache wollen, entsteht im Intellekt eine aktuell gegebene praktische Ausrichtung, welche sich generisch vom intellektuellen Erkennen unterscheidet. Dadurch wird der theoretische Intellekt aktualisiert, weil er diese Aktualisierung des Wollens von der praktisch gegebenen intelligiblen Form aufnimmt und deren Kausalität der individuelle Wille ist. Die Einführung der realen Kausalität vom praktischen Wollen in den theoretischen Intellekt führte das Schema der Belichtung von vorne aus Richtung der real gewollten Sache ein. Bacon lehnte ebenso wie Albert Rufus‘ Theorie des Guten als hypostasierte Speziesab, welche zugleich universell und kausal wirkt. Laut Bacon kann der theoretische Intellekt nicht ethisch-praktisch handeln, weil er aus sich selbst keinen praktischen Syllogismus erzeugen kann. Das im Mittelglied des praktischen Urteils gegebene singuläre Wollen unterscheidet sich gattungsmäßig von der universellen Abstraktion. Die Extension des theoretischen Intellektes konnte tätig sein; er muss praktisch werden. Damit der praktische Intellekt ein ethisches Erkennen und nicht nur eine blinde Begierde auf die Art von Olivis modernem Willen ist, muss er eine Verlängerung des theoretischen Intellektes sein. Die Lösung der Extension des theoretischen Verstandes in den praktischen, welche an Averroës‘ Auffassung der Metaphysik angelehnt ist, entspricht Alberts Verbindung beider Komponenten gemäß dem CMDA.

Thomas von Aquin verteidigte die autonome Ethik in seinen Kommentaren zur Sentenzen (1252–56), nicht aber das autonome politische Handeln. Seine Kritik am ethischen Avicennismus beruft sich auf den *Ersten Brief an Timotheus* („Das Gesetz ist nicht den Gerechten bestimmt, sondern für die schlechten und ungehorsamen Menschen.“) und legt diese Stelle nach Aristoteles‘ *Ethik* aus.[[545]](#footnote-545) Aristoteles sagt, dass das richtige moralische Handeln auf der Freiheit und der menschlichen Exzellenz beruhe und daher die nur auf der Angst vor Strafe basierende Distanz zu den bösen Taten nicht ausreiche (E.N. 1179b12). Aquin kombiniert Aristoteles‘ *Ethik* mit der zitierten Bibelstelle, um die Bedeutung der autonomen, bereits vor dem Sündenfall gegebenen Sittlichkeit hervorzuheben. Schlüsselfunktion hat die neue Betonung auf dem moralischen Gesetz, welches sowohl von gerechter Person als auch von der politischen Kommunität repräsentiert wird. Die Verteidigung des natürlichen Gesetzes, welches auf dem Handeln des gerechten Menschen als der höchsten Form des positiven Rechts basiert, beruht auf dem gleichen Prinzip wie Alberts Auslegung der *Ethik*. Thomas‘ Auffassung der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen folgt Alberts und Bacons Linie der oben angeführten Interpretation der *Ethik*. Aber seine Interpretation der ethischen Rationalität rektifizierte lediglich den theologischen Augustinismus.[[546]](#footnote-546) Aquin braucht den Glauben nach Augustinus mit dem praktischen Intellekt von Aristoteles zu verbinden. Er verwendet jedoch den Terminus „*per dilectionem operatur*“keineswegs wie die Modernisten, sondern im Schema des praktischen Intellektes gemäß dem ersten Averroismus. Aquin lehnte die Kausalität des hypostasierten Guten ab, welche durch die Kontemplation der porretanischen Speziesgegeben war. Die Ethik ist ein persönlicher Akt der handelnden Person und wird nach Aristoteles‘ vernünftigem Handeln definiert, welches als intellektueller Gegenstand des praktischen Intellektes für den Willen gegeben ist. Bacon und Albert brauchten Augustinus‘ und die biblische Argumentation zur Begründung des guten Handelns überhaupt nicht mehr. Aristoteles‘ *Ethik* muss nur auf der Grundlage des natürlichen Verstandes und der Argumentation ausgelegt werden. Die Exegese von Aquin wurde um 1255 im Geiste des ersten Averroismus vorgenommen. Allerdings zeigt die Verwendung von Augustin und die Bibel, dass es dass um das Jahr 1255 im ersten Averroismus zwei unterschiedliche Theorien hinsichtlich der Herrschaft der Gerechtigkeit und der natürlichen Exzellenz des gerechten Menschen existierten, welche aus der *Nikomachischen Ethik* hervorgingen. Der ethische Theologe Aquin folgte der korrigierten Linie des Avicennismus gemäß der Toledischen Schule (Kap. 4.5.1). Er unterschied sich von den ethischen Philosophen der Sizilianischen Schule. Sie legten den spezifischen Charakter des praktischen Intellekts „*ad mentem Averrois*“nach dem CMDA (Albert, Siger) und nach der Interpretation des Kommentators der *Metaphysik* (Bacon) aus. Beide Zweige des ersten Averroismus bestätigten, dass das ethische Handeln und der tätige Glaube eine an die neue Form des praktischen Intellektes angelehnte Autonomie haben. Dank dem autonomen Akt und dem Ziel des praktischen Erkennens, der praktische Intellekt unterscheidet sich vom theoretischen Intellekt. Für alle drei Hauptvertreter des ersten Averroismus gilt ebenfalls, dass die Praxis das wissenschaftliche Statut und die Definition (*ratio*) keineswegs vom höchsten Guten, sondern vom im Hinblick auf uns praktisch erkannten und gewollten Guten erhalten haben (λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ, E.N. 1140b5). Das neue *medium* der Ethik stellt nach Albert einzig das konkrete Handeln dar, welches diesem oder jenem individuell gegebenen Guten für uns folgt. Dadurch entstand ein neuer Ausgangspunkt zur wissenschaftlichen Abhandlung der Ethik gemäß Aristoteles‘ wirklicher Absicht, welche grundsätzlich die abstrakte Teilung des Guten als *tertium ens* ablehnte. Um das Jahr 1255 kam es zu einer Spaltung beider Schulen in der Frage nach der Ethik, weil sich die jeweiligen Interpretationen der *Nikomachischen Ethik* grundsätzlich voneinander unterschieden.

„Das Wesen der Ethik ist in der mittleren Aussage des Beweises gegeben. Die Mitte der Tugend wird jedoch in Bezug auf uns bestimmt und sie ist nicht einfach an sich gegeben (*quoad nos et non simpliciter*). Daher gibt es keine allgemein gültige mittlere Prämisse eines ethischen Syllogismus.“ [[547]](#footnote-547)

Das Zitat enthält eine grundsätzliche Kritik an der objektivistischen Ethik der *Modernorum*. Albert sagt klar, dass es keine objektive und universelle Definition des Guten gebe, welches als Ursache im realen Handeln wirken sollte. Der praktische Intellekt hat eine andere Struktur als der theoretische (*universalis propositio de medio virtutis accipi non potest*). Thomas′ Vorlesungen von 1270–71 (*Quaestiones disputatae de malo*) folgen Alberts Interpretation der aristotelischen *Ethik*. Die Pariser Disputationen deuten den ethischen Syllogismus nach der *Nikomachischen Ethik* und verteidigen die rationale Struktur des moralischen Handelns (*movetur tantum secundum iudicium rationis*).[[548]](#footnote-548) Thomas‘ Termini „*electio*“und „*iudicio*“ sind aus *Nikomachischen Ethik* genommen, die nach der ersten Averroismus interpretiert wurde. Die Ethik wird im Hinblick auf die Seligkeit des realen Handelns der existenten Person definiert, welche die Seligkeit auf rationale Weise und auf verschiedenen Wegen erlangen kann.

Die Traktate, welche eine rationale Interpretation der *Ethik* nach der Sizilianischen Schule *ad mentem Averrois* verteidigen, waren vor allem gegen die ethischen Objektivisten aus der Schule der *Modernorum* gerichtet. Das brillante essayistische Werk *De summo bono sive De vita philosophi* (1270) von Boethius von Dacien und ihm ähnliche Interpretationen setzten den Grundsatzkonflikt mit den objektiven Avicennisten an. Die Mystiker der einen hypostasierten Speziesdes Guten konnten aus Prinzip das Prinzip der ethischen Autonomie nicht anerkennen. Ethische Autonomie beruhte auf der Existenz der Person im Modus „*ipse*“. Die hermeneutische Analyse der *Ethik* wies auf einen weiteren grundsätzlichen Grund von Tempiers modernistischem Dekret vom März 1277 hin, welches in den Artikeln 167–83 die neue Auffassung der Ethik, der Beziehung zwischen natürlichen und übernatürlichen Tugenden, des letzten Ziels des menschlichen Lebens und der Sexualmoral angriff. Die gegenwärtigen Auslegungen des Dekretes legten eine kohärente Interpretation der oben angeführten Artikel durch das System der autonom aufgefassten Sexualität vor (*système du sexe*; Libera 1991, 194). Die Hermeneutik zeigt, dass diese Deutung durch den Grundsatzkonflikt zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus in Bezug auf die aristotelische Definition der autonomen Ethik und der ethischen Rationalität ergänzt werden muss. Der Unterschied zwischen beiden Schulen bei der Deutung der autonomen ethischen und politischen Rationalität weist auf das bislang nicht erforschte Thema de „politischen Averroismus“ hin. Seine Auslegung in der hermeneutischen Archäologie schließt die Entstehung und Etablierung der Objektivität im lateinischen Westen ab. Die aristotelische Lösung der Extension des theoretischen Verstandes in den praktischen ermöglichte den Übergang der philosophischen Ethik zur neu definierten politischen Wissenschaft. Die autonome politische Rationalität wurde erst im ersten Averroismus der sizilianischen Schule geboren, die die Schrift *Ethik* und *Politik* nach Averroes' Konzept der „Meta-Physik“ interpretierte. Die neue Konzeption politischer Rationalität machte sich die Ausdehnung des theoretischen Verstandes auf die Praxis zunutze. Nach der Übersetzung von Aristoteles′ Schrift *Politik* integrierten die Aristoteliker die Einheit des politischen Körpers in die Einheit der göttlichen Ordnung. Die Politik erhielt eine neue Bedeutung im Hinblick auf die letzte Bestimmung des Menschen, die in den Jahren 1268–75 in den Debatten des republikanischen Florenz, des päpstlichen Italien und des philosophischen Paris entstand. Die Hermeneutik muss daher letztlich die Entstehung der neuen politischen Rationalität im Zusammenhang mit verschiedenen Projekten der aristotelischen Metaphysik untersuchen. Die Verteidigung des ethischen Handelns, die nach der sizilianischen Schule „*ad mentem Averrois*“ vorgelegt wurde, bildete die Grundlage der politischen Wissenschaft des lateinischen Westens. Der Westen übertraf die Falsafa in diesem Punkt, indem er eine unabhängige politische Rationalität etablierte, die auf der Souveränität des Volkes beruhte.

## 6.2 Entstehung der autonomen politischen Wissenschaft

Die Humanisten des ersten Averroismus führten eine neue Interpretation der *Nikomachischen Ethik* ein, die der Ethik eine autonome Rationalität verlieh und sie zu einer eigenständigen Wissenschaft machte. Aristoteliker erklärten der Schule des ersten *Modernorum* vergeblich, dass der praktische Verstand der Art von Wahrheit folgt, die in einzelnen Handlungen der Person gegeben ist. Der praktische Intellekt, der in unmittelbarem Kontakt mit den realen Dingen steht, unterscheidet sich dadurch von der Suche nach der Seligkeit im Sinne des theoretischen Intellekts, der nur kontemplativ und universell ausgerichtet ist. Dank der Existenz des praktischen Syllogismus, welche reale, durch die Kausalität des praktischen Intellektes gegebene Auswirkungen prädiziert, wurde die Ethik zu einer selbstständigen, außerhalb der theoretischen Philosophie gestellten Wissenschaft. In der ersten Runde des Streites zwischen beiden Schulen in den Jahren 1240–50 wurde das politische Handeln nicht als selbstständige ethische Disziplin erforscht. Die Situation erfuhr durch die Übersetzung von Aristoteles‘ *Politik*, welche Guillelmus Moerbeke im Jahr 1260 dem lateinischen Westen ablieferte, eine grundsätzliche Veränderung. Die vorausgegangene anonyme Übersetzung hatte lediglich die ersten zwei Bücher aus dieser Schrift bearbeitet und hatte auf die politische Theorie der damaligen Zeit einen nur geringen Einfluss (Martin 1951, 29). Der Streit um die Autonomie des moralischen Handelns brach erneut und mit viel größerer Intensität nach der Übersetzung von Aristoteles‘ Werk über die Politik aus. Nach der Rezeption von Aristoteles‘ *Politik*  wurde die im ersten Averroismus gegebene ethische Bestimmung des praktischen Intellektes auch auf die politische Praxis ausgeweitet. Der Streit der politischen Aristoteliker mit den Vertretern des zweiten Averroismus beinhaltete nun den Bereich der politischen Theorien. Die Wirkung des politischen ersten Averroismus verweist auf das Thema der bislang nicht aufgefundenen Vorlesungen über Aristoteles‘ *Politik* von Siger von Brabant. Mandonnet zitierte sie mit Hinweis auf Peter de Bosco.[[549]](#footnote-549) Es ist angeblich viel besser, wenn der Staat durch gerechte Gesetze gesteuert wird, als wenn es nur ehrenhafte Menschen tun (*longe melius est civitatem regi legibus rectis quam probis viris*). Der Staat soll durch gerechte Gesetze gelenkt werden, weil die Regierung des auf der politischen Version des praktischen Intellektes errichteten universellen Rechts ist mehr als nur eine auf der persönlichen *phronésis* basierenden Regierung. Der erste Averroismus brachte die erste autonome politische Philosophie nach Aristoteles hervor, weil die politische Theorie sowohl von der Ethik als auch von der Metaphysik getrennt war. Die Falsafa hatte eine unabhängige politische Theorie nicht geschaffen. Die Höhepunkt war die Entstehung des harmonischen Staates gemäß der *Nikomachischen Ethik*, welche Alfarabi als der erste europäische Intellektuelle entwarf (OBJ I, Kap. 2.1.1). Die Falsafa erstellte eine politische Theorie auf der Grundlage der *Ethik* des Aristoteles. Diese Definition von Politik, die etwa drei Jahrhunderte vor dem lateinischen Westen entstand, entspricht der Organisation der Gesellschaft auf der Grundlage der Verwandtschaft, die den ethischen Imperativen des Koran folgt.[[550]](#footnote-550) Diese Vision einer gerechten Gesellschaft und eines gerechten Staates entspricht Aquins apolitischer Definition des Menschen als „*animal sociale*“, das durch das Streben nach dem „*bonum commune*“ bestimmt ist. Die ethische Definition der Sozialität reicht indes nicht zur Begründung einer gattungsmäßig unterschiedlichen politischen Rationalität auf dem Niveau des *bonum politicum*.

Die lateinischen Modernisten waren nicht einmal in der Lage, eine autonome soziale Theorie der Gesellschaft zu schaffen, die auf dem Niveau der aristotelischen Ethik stand. Die Schule der Illuminaten wurde von der Theorie der einen Wahrheit beherrscht, welche an den politischen Augustinismus, die biblische Ontotheologie und das päpstliche Primat angelehnt war. Die sophistische Metaphysik und Theorie des Erkennens waren voller Widersprüche, so dass die Moderne bis zu Scotus kein kohärentes System des Denkens erschuf. In einer solchen Gedankenwelt konnte die Ethik nicht als autonome, univok das Handeln definierende Wissenschaft hervortreten, geschweige denn als autonome politische Rationalität. Die Deutung des politischen Handelns in der Schule der *Modernorum* war durch die neuplatonische Auslegung der *Nikomachischen Ethik* gegeben, welche im vorigen Kapitel ausgelegt worden ist. Die durch die Verurteilung von 1277 und dann durch die Bulle *Unam Sanctam* gegebene Theorie der einen Wahrheit führte zum objektiven Einblick in die politische Macht, welche sich durch die verschiedenen Formen der univoken Deduktion, Teilung und Klassifizierung der porretanischen Spezies ableiten ließ. Die modernen *Nominales* schufen nach dem Baum des Porphyrios ein Seiendes der dritten Art in Gestalt eines verschiedenartigen sozialen Körpers und eines ihm entsprechendes Ziels in Gestalt eines spezifischen Guten, welches theoretisch über die entsprechende Form des Habitus betrachtet werden kann. Der politische Augustinismus teilte das abstrakte Volk als spezifisches „*corpus*“in verschiedene Teile (*corpus morale, politicum, naturale, mysticum*). Diese Teilung ging von einer gattungsmäßigen Quelle der Macht und der Rationalität aus, welche im göttlichen Gesetz bestand. Dieses ist in theologisch, philosophisch und ethisch gegebene Unterkomponenten aufgeteilt. Die unitäre politische Theorie von Augustinus über Aquin bis hin zu Aquasparta weiß, dass die Einheit von Gott als Macht- und Formengeber ausgeht und dass diese Einheit zu Gott wieder zurückgebracht werden muss.[[551]](#footnote-551) Der zweite Averroismus und der Semiaverroismus Aquins und Aegidius Romanus‘ nahm die Theorie über die bereits seit den karolinischen Juristen (Jonas von Orleans, ca. †843) bekannte volle Harmonie von Kirche und Staat (*unanimitas*). Die Theoretiker des ersten Averroismus wie der oben zitierte Johannes von Paris (Kap. 6.1), stellten der Vorstellung der theokratischen *unanimitas* die philosophischen Naturrechtstheorien entgegen, die eine klare Trennung zwischen der *lex divina* und dem *ius naturale* verteidigten.[[552]](#footnote-552) Die politische Einheit musste in ihrer gattungsmäßigen Autonomie definiert werden. Sie ist durch die Form des kollektiven politischen Guten und der praktischen politischen Rationalität gegebe, die sich vom ethischen Handeln unterscheidet. Der erste Averroismus brachte durch die wissenschaftliche Unterscheidung von Ethik, Philosophie und Theologie eine neue Lösung des Streites um die so genannte „zweifache Wahrheit“. Die Meister der Pariser Universität lehnten in ihrer Erklärung vom April 1272 eine solche Art von Wahrheit ab, indem sie sich auf die philosophische und wissenschaftliche Konzeption der Wahrheit beriefen, die in der Schrift *Zweite Analytik* dargelegt ist. Es gibt eine wirkliche Person, und diese Person verfolgt die Seligkeit als einziges Ziel des Lebens durch verschiedene Arten des Handelns, Denkens und der Wahl. Die Magister aus der Rue du Fouarre begründeten durch diese Erklärung die Autonomie der politischen Wissenschaft im Rahmen des genau bestimmten gattungsmäßigen Erkennens der Politik und der ihr entsprechenden Kausalität und Rationalität. Im Hinblick auf die Politik und der ewigen Seligkeit legte Dante in der Schrift *Monarchia* diesen zweifachen Weg zu einem Ziel dar. Sein aristotelisches Vorbild war der Anhänger der Welfen und der Florentiner Philosoph Brunetto Latini. Sein im französischen Exil (1261‒70) verfasstes Buch *Li Livres dou Tresor* definierte das Volk als Quelle der politischen Macht. Er beschränkte nach dem Vorbild der der Schrift *Politik* die Macht des Herrschers.[[553]](#footnote-553) Das Exilant Brunetto kannte die Schrift *Politika* und gehörte dank dem Aufenthalt in Paris zu den wichtigen Zeugen des Kommentars zu dieser Schrift in der Linie Sigers. Die Hermeneutik wies auf die Schlüsselrolle Sigers im Streit um die Autonomie und der Humanwissenschaften, weil er bereits um 1265 die vollständigste Verteidigung des Erkennens und der Einheit der Person nach dem CMDA vorlegte. Die Schrift *Politik* wurde zur selben Zeit übersetzt und Siger kommentierte sie in seinen der Interpretation des *Corpus Aristotelicum* gewidmeten Vorlesungen. Der politische Philosoph und Dichter Dante schätzte Sigers Interpretation in der *Göttlichen Komödie* und bezeichnete ihn als den besten Philosophen seiner Zeit. Daher ist es für die Konstituierung der autonomen politischen Wissenschaft ein grundsätzlicher Schade, dass die Moderne durch ihre *damnatio memoriae* diesen wichtigen Teil von Sigers Denken traf. Seine Kommentare zur *Ethik* und zur *Politik* kursierten als *reportatio* der Studenten. Sie blieben aber nicht erhalten, unter anderem, aufgrund des Niedergangs der Schule des ersten Averroismus und der anschließenden Dämonisierung Sigers (kap. 5.5). Dante und Ockham lassen sich aus der Sicht der politischen Theorie als Sigers Schüler bezeichnen. Die objektiv manifestierte Gestalt des politischen Denkens legen die historischen Streitigkeiten bezüglich der Bulle *Unam Sanctam* sowie der Streit des Avignoner Papstes Johannes XXII und des aufrührerischen Kaisers Ludwig IV vom Bayern dar. In diesem Zeitraum verfasst Ockham seine politischen Werke, besonders das Traktat *Dialogus,* welches ab dem Jahr 1333 bis zu seinem Tod im Jahre 1348 entstand.

Alberts Kommentar zur *Politik* (*Politica*, 1264) ist ein hervorragendes Beispiel für die Ableitung politischer Rationalität, die sich auf seinen zweiten Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* (*Ethica*, 1262) bezieht. Albert hat in der gleichen Zeit wie Siger die grundlegende Frage gelöst: Warum ist es besser, wenn der Staat von gerechten Gesetzen beherrscht wird als von ehrenwerten Menschen? Albert legt die erste komplette Interpretation der Schrift *Politik* in Aristoteles‘ ursprünglicher Intention vor, ebenso wie er es zuvor für die Schrift *Ethik* getan hatte. Sigers Traktate, welche eine Interpretation der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* liefern, kennen wir bislang nicht. Im Falle der ethischen Schriften des Aristoteles haben wir jedoch den Einfluss von Siger auf die Schrift *Anonymus Giele* (Kap. 4.3.1) verfolgt. Ihr mutmaßlicher Autor war Boethius von Dacien, ein bekannter Kommentator der *Ethik* in der Linie von Siger. Wenn wir Sigers Interpretation der *Metaphysik* und namentlich von *De anima* nehmen, dann kann man zu Recht voraussetzen, dass dieser brillante Aristoteliker die *Politik* in einem ähnlichen Geist wie Albert kommentierte. Das zeigt der oben angeführte Sinn von Sigers Vorlesungen, die auf die Schlüsselstellung des politisch gegebenen Gesetzes über der ethischen oder politischen Exzellenz des Individuums ausgerichtet sind. Alberts Werk was sehr wichtig für die Bildung der Fesseln zwischen der praktischen Intelekt und der ihm entsprechenden Form der Herrschaft. Alberts Kommentar zur *Politik* war der erste in der Reihe und legte dank seines seiner Qualität die Grundsteine für folgende politische Theorien des lateinischen Westens. Die sophistischen Auslegungen des zweiten Averroismus spielten bei der Interpretation von Aristoteles‘ *Politik* nur mehr die zweite Geige. Die Interpretation der *Ethik* besaß laut zweitem Averroismus einen durch die ursprüngliche Rezeption dieses Werks im Umfeld von Avicennas Metaphysik gegebenen dominanten Charakter. Die Rezeption der politischen Schriften des Aristoteles unterschied sich dank Alberts rechtzeitiger Auslegung von den modernen porretanischen Kommentaren zur *Politik*, welche bis zum Jahr 1277 nicht entstanden waren. Die Hermeneutik betrachtet die polemischen Schriften gegen Dante als eine der ersten modernen Auslegung der *Politik*. Der Dominikaner Guido Vernani hält Dantes auf Alberts Kommentar zur *Ethik* und zur *Politik* fußendes Werk *Monarchia* für eine averroistische Schrift. Die Grundrichtung von Alberts Interpretation der *Politik* ist durch Aristoteles‘ Hinweise auf die *Nikomachische Ethik* gegeben, welche die Auslegung der *Politik* durch die Orientierung auf das Ziel des seligen Lebens prägt. Der Unterschied zwischen dem Politiker und dem Philosophen in der Frage nach der Seligkeit sieht folgendermaßen aus:

„Die Aufgabe des Politikers besteht darin, Vollkommenheit im Bereich der Ethik und des glücklichen Lebens in der politischen Kommunität zu erlangen (*perfectionem virtutis moralis et felicitatem civilem*). Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, Vollkommenheit auf dem Gebiet des verstandesmäßigen Erkennens und der intellektuellen oder kontemplativen Seligkeit zu erreichen.“ [[554]](#footnote-554)

Die durch die Aktualisierung des gemeinsamen Guten erreichte Seligkeit hat im Rahmen der politischen Kommunität (*felicitatem civilem*) nicht den gleichen Charakter wie das individuelle betrachtende Leben des Philosophen (*felicitatem contemplativam*). Der erste Averroismus kehrte zur ursprünglichen Vision der *Ethik* und der *Politik* zurück, welche die Fülle der Existenz auf allen Seiten thematisierte, inklusive der Gunst Gottes und die glücklichen Spiele des Schicksals (εὐδαιμονία). Die Seligkeit stellt ein gemeinsames Ziel für das theoretische und politische Handeln dar und bildet die letzte Einheit von Denken und Praxis. Die Definition (*ratio*) des politischen Handelns und der theoretischen Kontemplation kann folglich dank der unterschiedlichen Formen des Intellektes nicht gleich sein. Aus philosophischer Sicht gibt es nur ein Ziel im Leben des Menschen (*eadem est felicitas hominis et civitatis*).[[555]](#footnote-555) Doch, es gibt zwei verschiedene Wege, um die Seligkeit des persönlichen und des politischen Lebens zu erreichen. Daher muss die Interpretation der *Politik* der Auslegung der *Ethik* folgen und beide Wege individuell abhandeln (*de duobus sit inquirendum*). Die Unterscheidung der Sphären der Politik, der Ethik und der Philosophie im Rahmen der Seligkeit ist durch den existenziellen Akt der Person als realer erster Substanz gegeben, welche den persönlichen Weg zum Glück auf verschiedene Weisen realisiert. Das ethische Handeln des Individuums unterscheidet sich vom politischen Entscheiden in der Polis, wo die Tugend einen anderen Charakter besitzt. Diese politisch geprägte Tugend (*fronésis*) erforschte bereits Heraklit von Ephesus. Dieser erste politische Philosoph verband die Einheit des Universums auf der Grundlage des kosmischen Logos mit der Einheit der Gemeinschaft auf der Grundlage des Gesetzes. Das gemeinsam artikulierte Gesetz wird von den Bürgern im Hinblick auf das göttliche Gesetz als oberste Quelle der Weisheit geschaffen (DK 22, B 114). Eine solche Art von quasi-göttlichem Gesetz kann nur die besten Bürger hervorbringen, die mit politischer Tugend ausgestattet sind. Sie sind das Gesetz für sich selbst, weil sie die Besten in der Polis sind (B 33, B 49). Sie erkennen, was in allem gemeinsam ist, und verteidigen das Gesetz ebenso tüchtig wie die Stadtmauer (B 44). Heraklit betrachtete den universell herrschenden Logos mystagogisch, theoretisch und praktisch. Aristoteles‘ *Politik* arbeitet Heraklits Lehre über den polemischen Charakter der Polis und über die verborgene Einheit des Logos aus und systematisiert sie.

Die Definition der Politik, die in der Realität vorgenommen wird, muss den praktischen Syllogismus finden, der die spezifische Kausalität der politischen Handlungen umfasst. Eine solche theoretische Betrachtung definiert den höchsten Grad der irdischen Glückseligkeit. Platon und Aristoteles bestätigen, dass das Leben in der politischen Gemeinschaft freier Bürger die unabdingbare Voraussetzung ist, um das beste theoretische Leben des Philosophen zu erreichen. Alberts und gewiss auch Sigers Kommentar zur *Politik* thematisiert die Form der existenziellen Seligkeit, welche in der Gesellschaft der unter der Herrschaft des Gesetzes versammelten freien und gleichberechtigten Bürger gegeben ist. Der gerechte Mensch ist das Gesetz für sich selbst und auch für die übrigen, was Aquins vorausgegangene an Aristoteles und auch ans Neue Testament angelehnte Interpretation der *Ethik* bestätigt hatte. Das Gesetz ist nicht für den Gerechten bestimmt, sondern für böse und ungehorsame Leute (*1 Tim* 1:9). Ebenso behauptet die Schrift *Politik*, dass die mit politischer und moralischer Exzellenz ausgestatteten Bürger keines Gesetzes bedürfen. Die voll tugendhaften und weisen Bürger sind sich selbst das Gesetz (αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος, *Pol*. 1284a15). Ihre absolute Tugend und politische Umsicht sichern der Gemeinde ein viel besseres Instrument, als die Herrschaft des allgemeinen Gesetzes bieten kann. Es wäre lächerlich, ihnen ein von außen kommendes Gesetz aufzuerlegen. Ein Staatsmann als Solon oder Lykurgos ist dem Gott ähnlich (ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι, *Pol*. 1284a10‒11). Eine solche Person sollte die Polis der freien und gleichen Menschen aus dem Titel ihrer moralisch-politischen und philosophischen Überlegenheit leiten. Die Autonomie und die Bestimmung des Rechts auf der Grundlage der Freiheit berücksichtigen die Ausnahmefälle legendärer Gesetzgeber. Kant als unpolitischer Philosoph verallgemeinerte jedoch diese Ausnahme im Bereich der politischen Praxis zur Bestimmung einer von der politischen Praxis getrennten, rein individuellen Ethik. Der Begriff Pojem „Faktum der Vernunft“ stellt das Gesetz primär in die Autodeterminierung des individuellen Willens.[[556]](#footnote-556) Für Kants Verbindung des Gesetztes und des determinierenden Willens durch das Faktum der Vernunftgilt voll Arendts Kritik gegenüber dem politischen Liberalismus der Moderne, welcher die politische Freiheit der Antike (ἐλευθερία) auf die Freiheit des individuellen Willens reduzierte (*liberum arbitrium*). Aristoteles kennt lediglich die an die Polis gebundene politische Freiheit, nicht den individuellen freien Willen. Dieser entstand erst bei den apolitischen Stoikern, welche nach dem Zerfall der griechischen Polis lebten. Gegen den zitierten Kant ist Aristoteles‘ Kausalität aus der Freiheit kommunitär und politisch gegeben. Aristoteles schließt die Möglichkeit aus, dass das Individuum über ein solches Maß an politischer Tugend verfügt, dass er sich außerhalb der normalen Gesellschaft der Polis stellen würde.

Für die weitere Entwicklung der politischen Wissenschaft ist daher die zweite Lösung wichtig. Sie sucht nach politischer Exzellenz jenseits der Exzellenz der legendären Staatsmänner. Die Polis der freien Bürger existiert real, wenngleich es hier keine Bürger des Typs Solons gibt, welche durch geradezu göttliche Tugend herausragen. Wenn wir untereinander keine legendären Politiker der Vergangenheit haben, dann muss die Kommunität einander gleicher und freier Bürger über sich selbst durch das allgemeine Gesetz herrschen. Das Prinzip der Isonomie bildet Aristoteles zufolge die Grundlage jeder gerechten und legitimen Regierung. Der gleiche Anteil an der politischen Macht gehört den freien Menschen. Dank der Isonomie besitzen sie das Recht auf die Herrschaft in jedem der gerechten Regimes. Alberts Kommentar zur *Politik* liefert diese philosophische Definition der Politik im Begriff „*regnabile*“. Der Terminus „fähig zum Regieren“ (*regnabile*) erfasst im Original der *Politik* III.13 die schwierige Passage, welche das Recht aller Bürger auf die Beteiligung an politischen Aktivitäten bespricht (*Pol*. 1283a37‒b15). Das nicht zu beseitigende Grundproblem der realen politischen Formationen beruht laut Aristoteles darin, dass keines der drei untersuchten Regimes der real existierenden politischen Herrschaft (Monarchie, Timokratie, Demokratie) die ideale Isonomie erlangt.[[557]](#footnote-557) Wegen der Unvollkommenheiten jeder erforschten gerechten Art und Weise der Herrschaft (ἔστι δὲ ἀπορία τις) muss das Grundprinzip gelten, dass niemand der Bürger aus der Beteiligung an der politischen Macht ausgeschlossen werden kann. Die debattierte Reihe der Einwände gegen eine gerechte Regierung einer, mehrerer oder allen Personen bestätigt das Recht aller Bürger der Polis, welche so oder so ihren Anteil an der Regierung in jedem der drei untersuchten Regimes fordern.[[558]](#footnote-558) Da auch nicht eine Herrschaftsform der drei erforschten Regimes ideal ist, muss die Isonomie strikt für alle Bürger gelten, damit sie hier und jetzt frei eine eigene Regierung bilden, welche sie für die bestmögliche und realisierbare halten. Die primäre Quelle der Macht besteht für Aristoteles nicht im formal und essenziell definierten politischen Regime, sondern im frei handelnden Bürger, dessen politische Freiheit als *causa sui* gegeben ist. Einzig der persönliche Akt der politischen Freiheit beinhaltet keine Aporie: Entweder sind die Bürger dadurch frei, dass sie frei handeln, oder sie sind nicht frei.[[559]](#footnote-559) Für die wissenschaftliche Bestimmung der Politik muss Aristoteles die Kausalität der freien politischen Handlungen bewahren. Ihre volle Bedeutung ohne jede formale Einschränkung kann nur auf der Ebene der Person gefunden werden, die in der politischen Gemeinschaft der freien Bürger lebt. Albert legt die zitierte Stelle der *Politik* III.13 nach Aristoteles‘ Absicht aus. Sein Kommentar stellt die ursprüngliche Lichtung des Rechtsstaates dar, welcher auf der universellen Gleichheit der freien Bürger errichtet ist.

„Aristoteles legte den Sinn der Frage dar, damit besser zu verstehen war, was er meinte, mit folgenden Worten: ‚Die Fähigkeit zu herrschen gebührt denjenigen Bürgern (*regnabile quidem igitur talis multitudo*), welche dazu geboren sind (*nata est*), die beste Gesellschaft zu bilden, die sich durch politische Macht auszeichnet.‘ Diese Fähigkeit stammt nicht von der Person des Königs, sondern vom die politische Macht als solche (*regnabile non a rege, sed regno*). Der König herrscht, hat aber dieses Mandat nicht aus sich selbst heraus (*rex enim regnativus est, non regnabilis*).“ [[560]](#footnote-560)

Alle Bürger (*talis multitudo*) sind frei dank dem Faktum der Geburt von freien Eltern (*quae nata est*). Deren politische und keineswegs nur die moralische Tugend (*genus superexcellentes secundum virtutem*) disponiert sie dazu, Verantwortung für die politisch gegebene Macht zu tragen (*ad praesulatum politicum*). Dadurch wird im lateinischen Westen zum ersten Mal die politische Freiheit der Bürger legitimiert. Die politische Macht wird in jedwedem politischen Regime (Albert meint hier die Monarchie) von der ursprünglichen Form der Macht abgeleitet. Diese Macht liegt dadurch bei der politischen Gesellschaft als Ganzes, dass jedes ihrer Mitglieder die politische Freiheit durch das Faktum der Geburt erwirbt (*talis multitudo, quae nata est ... ad praesulatum politicum*). Die politischen Rechte sind im Modus *per prius* durch die Geburt in die politische Kommunität gegeben, nicht durch den moralischen Akt der politischen Tugend, welcher erst im Modus *per posterius* gegeben ist. Zu Aristoteles‘ Zeiten war die Freiheit durch die Geburt freier Bürger gegeben und ist heute durch die Menschenrechte begründet, welche durch die Geburt unveräußerlich gegeben sind. Dann folgt der Schlüsselsatz der neuen politischen Philosophie. Albert fasst den Sinn der zitierten Passage der *Politik* mit Hinweis auf den vorausgegangenen Teil zusammen, welcher das politische Regime der Monarchie als die beste Regierungsform kommentiert. Der isonomische Anteil an der Regierung (*regnabile*) ist nicht durch den Herrscher gegeben (*regnabile non a rege*), weil dieser lediglich die gegebene Regierung ausübt (*rex enim regnativus est*). Der Monarch als „*regnativus*“ bezieht sich in erster Linie passiv auf seine ihm auferlegte Aufgabe. Die Quelle der aktiven politischen Macht (*regnabile*) geht durch die in der politischen Gesellschaft vereinigten Bürger von der politischen Kommunität aus. Der König ist im Hinblick auf seine Macht keine *causa sui*, weil nur der freie Bürger diese Kausalität besitzt. Die Ermächtigung zur Regierung hat der Monarch nicht aus sich selbst und auch nicht aufgrund irgendeiner porretanischen Hypostase oder eines Habitus (*non regnabilis*). Die Rechtskraft einer so gegebenen Regierung übt der König im Namen derer aus, welche die politische Macht durch das Faktum ihrer Geburt in den politischen Körper haben (*regnabile est talis multitudo*). Die ursprüngliche Interpretation der *Politik* bezeugt, dass das Recht auf Herrschaft (*regnabile*) den freien Bürgern nicht genommen werden kann, weil die Isonomie deren bürgerliche und politische Freiheit begründet. Einzig diese Isonomie sichert die volle Kausalität der politischen Macht darin, was ihr wesentlich eigen ist. Die Freiheit auf der Ebene der politisch handelnden Person beinhaltet nicht die oben angeführten auf dem Niveau der politischen Regimes gegebenen Aporien. Die Isonomie gewährleistet laut Aristoteles und Albert, dass die politische Kausalität aus den individuell angelegten bürgerlichen Freiheiten unter allen gerechten Regimes erhalten bleibt. Albert bestätigt Aristoteles‘ ursprüngliche Auslegung. Das König herrscht nicht aus der eigenen habituell gegebenen Autorität heraus (*non regnabilis*), sondern aus der Macht des im freien Volk gegebenen Rechts (*a regno*), welches sich die Monarchie als beste Regierungsform frei gewählt hat. Alberts Kommentar zur *Politik* bringt diese Freiheit und souveräne Fähigkeit der Bürger zu herrschen durch die Deutung des Begriffs „*regnabile*“dar. Das Zitat zeigt den Unterschied zwischen den zwei Begriffen. Die politische Macht wird auf natürliche Weise determiniert, d. h. durch die Tatsache der Geburt als freier Mensch und gebührt folglich der gesamten politischen Kommunität (*regnabile*). Etwas Anderes ist der faktische Regierungsakt in diesem oder jenem politischen Regime (*regnativus*), d. h. im dreifachen bekannten Regime, wie es im Werk *Politika* beschrieben wird. Der Unterschied zwischen der Termini „*regnabilis*“ und „*regnativus*“ begründet eine neue politische Theorie des lateinischen Westens. Der Kenne der Aristoteles schuf durch diese Differenz die theoretische Grundlage der Übertragung der politischen Macht vom Volk auf den Herrscher. Albert übte diese demokratische Lehre auch praktisch aus. In den bürgerlichen Streitigkeiten in Köln führte er wiederholt den dortigen Bischof dazu, die berechtigten Ansprüche der Stadtbürger anzuerkennen (*Kleiner und Großer Schied* aus den Jahren 1252 und 1258). Die protestantischen Monarchomachen definierten die Delegation der Macht mit Hinweis auf die alttestamentlichen Verträge. Es waren der Josuas Vertrag mit dem Volk in Sichem (*Jos* 24:19‒25) oder das Verlangen des israelitischen Volks nach der Salbung des Königs (*1 Sam* 12:1). Der calvinistische Jurist Johannes Althusius (†1638) verschob den Akzent von dem von Albert konstituierten Status des Rechts auf die parlamentarische Demokratie. Die Schlüsselpassage des Werks *Politica methodice digesta* (1603) spricht über den Herrscher wie über einen bloßen Administrator und Repräsentanten der politischen Macht.[[561]](#footnote-561) Althusius verschob die Betonung vom von Albert und anderen Vertretern des ersten Averroismus präferierten monarchistischen Akt der Macht auf die amtliche Regierungsform, wobei das Magistrat durch die Macht vorübergehend beauftragt wird (*regni administratores et rectores universalis consociationis corpus*). Althusius‘ Schrift verbreitete das Grundprinzip der Übertragung der Macht vom Volk auf den Herrscher, wodurch in der neuen Konstellation der Politik Alberts Begriff „*regnabile*“bestätigte. Alberts Auslegung der *Politik* in der Linie des ersten Averroismus begründete die Tradition des modernen aus der Macht der Bürger regierenden Rechtsstaates. Die durch Delegierung und bloße Verleihung der ursprünglichen Souveränität des Volkes gegebene Übertragung der Macht begründete die moderne, mit der Herrschaft des universell aufgefassten Rechts kombinierte Demokratie. Die Quelle der kirchlichen Autorität, deren Recht und Macht ist aus dem außerhalb der politischen Kommunität gegebenen göttlichen Gesetz gegeben (*lex divina*). Diese Erklärung führte zur Trennung von geistlicher und weltlicher Macht im ersten Averroismus. Die theokratische Gruppe des zweiten Averroismus und des Thomismus griff diese Erklärung an und schaffte sie durch die Bulle *Unam Sanctam* de facto ab.

Eine weitere wichtige Frage besteht in der Kausalität des politischen Handelns, welche sich von der individuellen Ethik unterscheiden muss. Die Hermeneutik des moralischen Handelns gemäß der *Nikomachischen Ethik* hat gezeigt, dass die ethische Praxis der einzigartig handelnden Person die Kausalität des Mittelgliedes begründet, welches zur Konstituierung des praktischen Syllogismus notwendig ist. Der von Albert und Aquin für die Ethik entworfene praktische Syllogismus verbindet im Modus der operativen Form (*forma compositionis*) sowohl die Universalität des Guten als auch dessen individuelle Aktualisierung in der Realität, wobei sich die Absicht mit dem vollbrachten Werk vereinigt (Kap. 6.1). Das wissenschaftliche Vorgehen der *Zweiten Analytik* erfordert, dass sich für die Politik auch eine wissenschaftliche Eingrenzung des politischen Handelns im Modus der *demonstratio* findet. Andernfalls wäre die Politik keine allgemeine wissenschaftliche Disziplin, die sich von der Ethik unterscheidet. Die Politik muss ihre eigene Definition erhalten, die auf der effektiven Kausalität des isonomisch handelnden Bürgers beruht. Kehren wir zum oben angeführten Zitat zurück, welches alle Glieder des politischen wissenschaftlichen Syllogismus miteinander verbindet (*regnabile ... talis multitudo ... nata est ... genus ... ad praesulatum politicum*). Das generische Wirken der politischen Rationalität ist deswegen möglich, weil der freie Bürger als *causa sui* existiert. Die Kausalität der politisch handelnden Person als eines frei geborenen Bürgers kombiniert sich mit der in der politischen Gesellschaft gegebenen Kausalität. Daher ist es vonnöten, die Definition der singulären und universellen Kausalität des freien Bürgers zu suchen, welcher das *medium* des politischen Syllogismus begründet. Der erste Averroismus erweiterte den in der *Ethik* gegebenen praktischen Syllogismus in die Auslegung der *Politik.* Diese Tatsache belegen Sigers nicht erhalten gebliebene Vorlesungen über die universelle Gültigkeit des Gesetzes in der politischen Kommunität. Die Politik als Wissenschaft muss das tugendhafte Handeln der in der *Ethik* abgehandelten Person vom in der *Politik* abgehandelten tugendhaften Handeln des Bürgers unterscheiden. Beiderlei Handeln kan man unter universellen Prinzipien zusammenfassen. Aber im Unterschied zur allgemeinen philosophischen Kontemplation ist der praktische Intellekt im Handeln auf die Erreichung realer, ethischer und politischer Ziele ausgerichtet. Der Mensch ist in der politischen Gemeinschaft als Bürger engagiert; als politisches Subjekt trägt er die politische Rationalität in der Gestalt von „*regnabile*“. Diese Tatsache unterscheidet das politische Subjekt vom ethischen Subjekt. Deshalb muss man einen praktischen Syllogismus für die Politik finden, welcher die philosophisch begründete Rationalität des politischen Handelns sicherstellt. Mit der Eingrenzung des politischen Handelns steht und fällt die Autonomie der Politik als spezifischer Art des wissenschaftlich erkannten ethischen Handelns. Alberts Kommentar zur *Ethik* hat gegenüber den Modernisten dargelegt, dass die zentrale Position der Tugend nur in der Beziehung zu uns gegeben sein kann (*quoad nos et non simpliciter*, Kap. 6.1). Das Mittelglied des praktischen Urteils muss die Universalität der Definition und die durch kausale Wirksamkeit der realen ersten Substanz gegebene Partikularität miteinander verbinden. Die moralisch handelnde Person stellt das Mittelglied des ethischen Syllogismus dar, weil sie durch den *intellectus practicus* in der Realität wirksam ist. Das Gleiche gilt auch für die Bestimmung der zentralen Position der politischen Praxis im Hinblick auf uns. Die rational bestimmte Natur der politischen Macht muss das Mittelglied des politischen Syllogismus nach der hyparchisch gegebenen und in der Realität der Polis ausgeübten Kausalität richtig definieren. Alberts Kommentar zur *Politik* verweist an dieser Stelle ausdrücklich auf die *Nikomachische Ethik*, welche wiederholt die beschwerliche Suche nach der Mitte von Tugend aufgrund unserer Leidenschaft erwähnt (*medium invenire difficillimum est*).[[562]](#footnote-562) Die Mittelposition des das politische Handeln bestimmenden Syllogismus wird vom Gesetz und der individuellen Praxis eingenommen. Albert erweiterte nach Aristoteles‘ Vorbild das ethische Gesetz um den universellen politischen Einblick darein, was für alle freien und weisen Bürger gerecht ist. Rufen wir uns den Schlüsselsatz aus Alberts Interpretation der *Ethik* in Erinnerung, welcher diese gemeinsame Komposition des praktischen Intellektes steuert (*practicus intellectus habet formam operativam rei, et per hoc componitur cum re operata,* Kap. 6.1). Das in der Stadt kollektiv verkündete Gesetz wird als eine neue *"res operata*" gegeben. Diese Komposition bezeichnet den Akt der politischen Rationalität. Sie wirkt im Rahmen des kollektiv ausgeübten praktischen Intellektes, der durch die politische Praxis der freien Bürger entsteht.

„Daraus leitete Aristoteles folgende Behauptung ab: ‚Es ist offenkundig, dass, wenn die Bürger Gerechtigkeit suchen, eine Mittelposition suchen.‘ Wie in der *Nikomachischen Ethik*  gesagt wird: ‚Eine Mittelposition zu finden ist das schwierigste, und es im Gegenteil an leichtesten von ihr abzuweichen.‘ Ebenso gilt dies für die Erfassung eines Gesetzes. Deshalb sagt er, dass das Gesetz jene Mitte sei, wenn er sagt: ‚Das Gesetz ist diese Mitte.‘ Wenn man bestimmt, was gerecht ist, dann wird auch eine Mittelposition gefunden. Die Gerechtigkeit existiert in der Mittel des Handelns, wie es im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird.“ [[563]](#footnote-563)

Bei der universellen Mitte des politischen Lebens handelt es sich um die gemeinsam gesuchte Gerechtigkeit (*justum quaerentes*). Mit der Einführung des Begriffs "*justum*" änderte sich der Gegenstand der Politik von der allgemeinen Suche nach einer Ethik, die auf dem Begriff des „*bonum*“ basiert. Die Gerechtigkeit im Sinne der gesuchten Mitte des politischen Handelns auszuüben sind diejenigen fähig, welche die Gesetze kennen (*scientem leges*). Das Recht bestimmt die Gerechtigkeit für alle Bürger und bildet somit das politische Zentrum des Handelns (*determinando enim justum, determinat et medium*). Das Zitat bemerkt mit Hinweis auf den Originaltext der *Politik* ausdrücklich, dass das Gesetz stelle das Zentrum der Suche nach Gerechtigkeit auf universeller Ebene (*lex enim ipsum medium*). Das Gesetz des politischen Körpers unterscheidet sich vom praktischen ethischen Syllogismus, weil sein Zentrum die handelnde Person ist. Nun wird das rationale Opus der gesamten bürgerlichen Kommunität zum Zentrum. Die freien Bürger sind nur dann sich selbst das Gesetz, wenn sie dieses Gesetz der Gemeinde als gemeinsames Werk der politischen Kommunität bilden. Dann sind sie durch ihre eigene kollektiv und frei gegebene Rationalität gebunden, welche das politische Zentrum ihres bürgerlichen Handelns bildet, und nicht nur die ethische Mitte ihres persönlichen Handelns. Diese Bestimmung des politischen Gesetzes begründete eine neue Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen, welche keineswegs die Moral des Individuums, sondern das politische Handeln der gesamten Gemeinde und des Staates determiniert. Der an die Person gebundene theoretische Intellekt (*homo ipse intelligit*) bei Siger ging zunächst in die ethische Tätigkeit der Person und nun in die politische Tätigkeit der gesetzgebenden und gesetzestreuen Bürger über. Diese Rationalität wird nun kausal durch das Gesetz als Zentrum der Gemeinschaft ausgeübt (*lex enim ipsum medium*). Albert behauptet nicht wie Claude Lefort im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus, dass das Zentrum der Macht leer sei.[[564]](#footnote-564) Lefort verabsolutierte die Aporie der *Politik* in Bezug auf die auf die Art der Regierung gegebene politische Macht (ἔστι δὲ ἀπορία τις*, Pol*. 1283b13) und vergaß, deren grundlegende Kausalität zu ergründen, was hingegen die aristotelische Arendt vollbrachte. Albert würde einwenden, dass Leforts Auffassung falsch den Sinn der politischen Rationalität als solcher erforsche (*regnabile*), weil lediglich die Repräsentation der Macht betrachte (*regnativus*). Die Mitte der politischen Macht existiert im ersten Averroismus im Modus der autonomen Kausalität, die durch politische Rationalität nach außen wirkt. Die wissenschaftliche politische Philosophie muss diese mittlere Prämisse definieren, weil sie reale politische Kausalität darstellt, die aus der realen Freiheit des Bürgers besteht. Das philosophische Denken muss wahr und wissenschaftlich präzise alle bedeutenden menschlichen Angelegenheiten definieren, weil sie auf dem Niveau der Personen realer erster Substanzen gegeben sind.

Der erste Averroismus der Sizilianischen Schule begründete um das Jahr 1265 die politische Philosophie als kritisch angelegte Wissenschaft, welche die politische Form des praktischen Intellektes erforschte. Die von Aquin repräsentierte Toledische Schule war nicht imstande diese Aufgabe zu bewältigen. Das Zentrum der Macht hat ihre eigene durch den politisch ausgeübten praktischen Intellekt gegebene Rationalität (*regnabile*). Politische Regime können sich ändern, da die sekundären Wirkungen dieser grundlegenden Kausalität sich auf der Ebene des „*regnativum*" befinden. Nun gilt es, das mittlere Glied des politischen Syllogismus zu betrachten, das kategorisch die singuläre Kausalität der Bürger als erste Substanzen feststellt. Die allgemeingültige Hauptprämisse ist als das Gesetz der Gemeinde gegeben; aber im gültigen deduktiven Beweis ist die mittlere Prämisse die wichtigste, da sie die reale Kauzalität im Beweis herbeiführt. Nur der praktische Intellekt verfügt über eine eigene aus dem freien Willen gegebene Kausalität (*liber est et causa sui*).[[565]](#footnote-565) Der Kommentar zur *Politik* folgt dem vorangegangenen Kommentar zur *Ethik*, indem er den praktischen Vernunft verteidigt. Das mittlere Glied des ethischen Syllogismus wird durch die vom praktischen Verstand ausgeübte Kausalität bestimmt. Der freie Mensch ist als politisch handelnder Bürger im Sinne der instrumentellen Abhängigkeit von fremdem Entscheiden niemandem untergeben und ist folglich eine souveräne Quelle des eigenen Handelns (*causa sui*). Albert weiß aus der *Metaphysik* und aus der *Ethik*, dass nur der politisch freie Mensch eine *causa sui* ist (ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα, *Met*. 982b26). Der Kommentar zur *Politik* erweitert die Kausalität des in der *Ethik* gegebenen praktischen Intellektes auf politisches Handeln der freien Bürger. Aristoteles und nach ihm Albert geben die höchste Priorität der durch deren politische Aktivität gegebenen freien Existenz der Bürger. Die auf der rational bestimmten Gerechtigkeit basierende bürgerliche Gesellschaft unterscheidet sich dadurch von der ethischen Bestimmung der Person. Eine politische Gemeinschaft, die sich auf Gerechtigkeit gründet, transzendiert die ethische Bestimmung der Person durch eine Rationalität, die auf der Grundlage einer gemeinsam verwirklichten Freiheit geschaffen wird.

„Aristoteles begründet es damit, dass ‚die Bürger halten die Existenz freier Menschen, die sich auf die Politik stützt, für die beste aller Möglichkeiten‘ (*alteram quamdam esse a politica, et omnium esse eligibilissimam*). Das bedeutet, dass sie die Existenz der freien Bürger für das beste Leben überhaupt halten. Der freie Mensch ist niemandem untergeordnet und er ist die Ursache seines eigenen Handelns (*est causa sui*). Deshalb sagt Aristoteles, dass diejenigen, die die Politik auf diese Weise charakterisieren, sie auf die beste Weise betrachten.“ [[566]](#footnote-566)

Das Leben der freien Menschen wird in der höchsten Stufe der Freiheit in der politischen Kommunität bestimmt (*vitam liberi esse a politica*). Die Gemeinschaft, die auf gerechten Gesetzen beruht, verwirklicht die Freiheit in maximalem Ausmaß, daher behält das politisch freie Leben den höchsten Wert (*vita hominis liberi sit omnium eligibilissima*). Die freie Kausalität, die durch die Praxis gleichberechtigter Bürger hergestellt wird, stellt die höchste Stufe der politischen Gemeinschaft dar (*hanc scilicet politicam, optimam esse dicunt*). Albert sah genau das Spezifikum in Aristoteles‘ *Politik* und deren Unterschiedlichkeit von der *Ethik.* Er interpretiert den Menschen als politisches und nicht nur soziales Geschöpf, wie es der theokratische Theologe Aquin tut. Das letzte Maß des politischen Handelns stellt der freie Bürger der Polis dar, welchen jedoch nicht nur seine eigenen Leidenschaften leiten (auch nicht die guten), sondern die gemeinsam gesuchte Gerechtigkeit, welche im universellen, rational gefundenen und frei angenommenen Gesetz der politisch handelnden Gemeinde Ausdruck findet (*lex enim ipsum medium*). Das mittlere Glied des mit einer eigenen aktualisierten Kausalität ausgestatteten Beweises ist der freie Mensch als Bürger. Dies ist ein vollständiger Syllogismus, der die Politik als eine wahre Wissenschaft etablierte. Die allgemeinen Gesetze (*maior*) werden durch die politische Freiheit (*medium*) verursacht, und ihre Verbindung ergibt eine wirksame Kausalität, die politische Gemeinschaft (*ergo*). Daher unterscheidet sich das politische Gesetz des Staates in allgemeiner Weise von dem durch Gott und die natürliche Vernunft gegebenen moralischen Gesetz. Die Ethik ist auf der Ebene des praktischen Syllogismus der Person gegeben. Politisches Leben stellt das höchste Stadium der irdischen praktischen Tugend dar. Politik behält ihre eigene Kausalität, die durch das freie Handeln der Bürger als *causa sui* gegeben wird (*tertium genus*). Auf der Ebene der Politik als ein universeller Begriff (*quartum genus*) gibt es eine generisch einzigartige politische Rationalität, die alle Menschen vereinigt (Dantes „*universitas humana*“). Alberts Kommentar zur *Politik* stellt fest, dass die politische Universalität durch das Gesetz der Gemeinschaft verwirklicht wird. Diese Universalität ist ein besserer Wegweiser als eine rechtschaffene Person, die nach der Ethik handelt. Das gemeinsam erstellte und anerkannte Gesetz der Gemeinde wird nicht von den Leidenschaften beeinflusst, welche in diesem oder jenem Individuum zu finden sind. Der gerechte Mensch kann sich an das politisch gegebene Gesetz anlehnen, indem er es in der singulären Situation gerecht interpretiert.[[567]](#footnote-567) Die gleiche Position nahm auch Siger ein, weil er nach dem erhalten Zeugnis die gleich aufgefasste Vorherrschaft des politischen Gesetzes über dem ethischen Handeln der Person verteidigte (*longe melius est civitatem regi legibus rectis*). Das Gesetz hat als gesuchte Mitte der politischen Rationalität eine hierarchische Struktur, welche an die individuelle Kausalität aus der durch die Geburt gegebenen politischen Freiheit angelehnt ist. In Übereinstimmung mit der Schrift *Politik* bestätigt Albert, dass es möglich ist, fast die göttliche Universalität zu erreichen, die vom freien Bürger ausgeht, dann zur politischen Kommunität und schließlich zur Menschheit als Ganzes führt.

„Dieses Argument basiert darauf, was in der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird: Göttlich ist das, was dem Menschen eigen ist; göttlicher ist das, was in der Stadt gegeben ist; am göttlichsten ist das, was der menschlichen Gattung gegeben ist.“ [[568]](#footnote-568)

Den göttlichen Wert des Gesetzes realisiert zuerst die Person im moralischen Handeln (*divinum, quod est hominis*). Viel mehr ist die universelle Kraft des Gesetzes in der Polis zu sehen, wo die Praxis der freien Bürger die Mitte bildet (*divinus quod est civitatis*). Schließlich ist die Kraft des vernünftigen Gesetzes in der gesamten Menschheit erkannt wird (*divinissimum autem quod est gentis*). Die damaligen Theoretiker des Rechts defierten „*ius gentium*“ im Sinne des universalen Gesetzes nur auf der Ebene des Naturgesetzs, welches bislang nicht über die politische Kraft des positiven Gezetzes verfügt. Deshalb war Dantes Versuch, eine kosmopolitische Gemeinschaft auch auf der Ebene einer gemeinsamen Regierung zu schaffen, so wichtig. Die Universalität des Gesetzes wächst dank der Praxis der weisen Menschen, und die Polis partizipiert dadurch an der göttlichen Ordnung des Kosmos, wie es Heraklit von Ephesus bestätigte. Die zitierte Passage aus Alberts Interpretation der *Politik* inspirierte Dantes Terminus„*universitas humana*“, inklusive der übergeordneten Stellung der Monarchie und der Herrschaft eines universellen Monarchen.[[569]](#footnote-569) Rufen wir uns die Abfolge der Argumentation in Erinnerung, welche bei der freien Kausalität des Bürgers als realer erster Substanz beginnt und zur universellen Monarchie weitergeht. Der Akt des moralischen Verstehens geht von der existierenden Person (*tertium genus*) zum universellen Ganzen der Menschheit als abstrakter Spezies (*quartum genus*). Das ethische Handeln der Person geht durch das Gesetz in die politische Praxis und schließlich in die universelle Monarchie über. Der theoretische Verstand wurde durch die Erweiterung durch die freie und gesetzgeberische Initiative der Bürger zu einem praktischen Intellekt, welcher im Staat kausal wirksam wird. Seine politische Eignung determiniert das rationale und ethische Handeln der gesamten politischen Kommunität, nicht nur das moralische Handeln der Person. Albert unterscheidet sich von Aristoteles darin, dass er in die Interpretation der *Politik* die in seiner vorausgegangenen Auslegung der *Ethik* gegebene universelle Bedeutung der Monarchie einsetzte.[[570]](#footnote-570) Die Figur des Königs identifizierte sich schließlich mit jenen legendären Gesetzgebern der Antike, was nicht Aristoteles‘ ursprüngliche Position war. Aristoteles′ politische Schriften trennten bei der Suche nach gerechten Verfassungen klar die gründende Kausalität der Isonomie von der Pluralität der politischen Regimes. Die Formen der Regierung werden durch die politische Freiheit der Bürger bestimmt und wurden den verschiedenen Traditionen und Gewohnheiten der im Mittelmeerraum der *Magna Graecia* verstreuten griechischen politischen Kommunitäten angepasst.

Die oben angeführten Passagen aus dem siebten Buch der *Politik* fehlen in Thomas‘ Auslegung; aber Aquin schaffte es, persönlich nur den Kommentar zu den ersten drei Büchern zu vollenden. Dennoch ist ein grundsätzlicher Unterschied in der Auslegung der politischen Rationalität zwischen Albert und seinem Schüler zu sehen. Aquin definierte die politische Freiheit nicht im Begriff des „*regnabile*“ wie Albert. In seiner Auslegung der *Politik* gibt es keine Autonomie des politischen Handelns, im Gegensatz zu Albert und Dante. Thomas nimmt aus der *Ethik* lediglich die auf die kommunitäre Form des Guten ausgerichtete Voraussicht des Bürgers (*prudentia*) und wendet sie dann im gleichen Sinne an der Auslegung der *Politik* an. Die Freiheit der Bürger wird in Aquins Interpretation lediglich von an die Befriedigung des Selbsterhaltungstriebs gebundene Sozialität ersetzt (*bene vivere, maxime est finis civitatis vel politicae*).[[571]](#footnote-571) Aquin hat im Gegensatz zu Albert keine neue Art von politischem praktischem Syllogismus gefunden, der die politische Exzellenz im Unterschied zur moralischen Gerechtigkeit wirksam macht. Die Politik hat bei Aquin keine autonome Kausalität und Rationalität aus der politischen Freiheit der Bürger. Daher ist Aquin der Begründer der modernen Ideologie des politischen Liberalismus des „*welfare state*“, welcher anstelle auf der ausgeübten politischen Aktivität der freien Bürger auf dem gemeinsamen Selbsterhaltungstrieb basiert. Arendts Kritik bezüglich der solipsistischen Ideologie des Liberalismus, welche die politische Theorie mit der Flucht der von der Politik in die Selbsterhaltungsprivatsphäre aufbaut, gilt für Aquin, nicht aber für die aristotelische politische Philosophie Sigers und Alberts.[[572]](#footnote-572) Im Gegensatz zu Albert hat Aquin keine neue Art von politischem praktischem Syllogismus gefunden, der die politische Exzellenz effektiv von der moralischen Gerechtigkeit unterscheidet. Aquin führte keine autonome Kausalität und Rationalität in die Politik ein, die sich aus der politischen Freiheit der Bürger ableitet. Aus diesem Grund ist er der Begründer postmoderner Ideologien wie des politischen Liberalismus, der auf der Idee des Staates als Schöpfer des Gemeinwohls (*welfare state*) beruht. Diese Art der politischen Theorie basiert auf dem individualisierten Selbsterhaltungstrieb und nicht auf der politischen Aktivität freier Bürger. Das als „*animal sociale*“ bezeichnete politische *individuum* des Aquins ist kein politisch aktiver Mensch wie das „*animal politicum*“ im ersten Averroismus der sizilianischen Schule nach Aristoteles (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, *Pol*. 1253a2). Aquin endete bei der ethisch gegebenen sozialen Kommunität (*bene vivere*) und konnte daher die Autonomie der in der Schrift *Politik* gegebene politische Rationalität nicht sehen. Diese Auffassung ist nur an die *Ethik* gebunden und entspricht voll dem erreichten Niveau der Falsafa, welches durch die Interpretation der *Ethik* und des gerechten Staates nach Alfarabi gegeben ist. Nach Aquin blieb verständlicherweise auch der spätere Thomismus gegenüber der Spezifik des politischen Handelns und der Theorie blind. Er arbeitete im 20. Jahrhundert die Theorie des christlichen Sozialstaates aus, nicht aber die Theorie des freien politischen Handelns, wie die aristotelisch denkende Arendt es tat. Ihre Kritik an der solipsistischen Ideologie betrifft den Liberalismus, der fälschlicherweise eine politische Theorie konstruiert. Indem sie der sizilianischen Schule folgte, lehnte Arendt die Definition von Politik ab, die als eine private Existenz zusammengefasst wurde, die der politischen Macht aufgrund ihres Selbsterhaltungstriebes und ihres freien privaten Willens misstraut.[[573]](#footnote-573) Der postmoderne politische Liberalismus ist eine *contradictio in adiecto*. Dann gilt Kritik von Arendt für die von Thomas von Aquin definierte Politik, aber nicht für die von Siger und Albert ausgearbeitete aristotelische politische Philosophie. Aquin begründete die Hermeneutik der politischen Rationalität nicht in der wissenschaftlichen Exegese der politischen Praxis, wie es Albert, Siger und Dante in der Schule des ersten Averroismus taten. Der praktische Syllogismus des Thomas hat nur einen ethischen, nicht aber einen politischen Charakter. Albert und sicherlich auch Siger im ersten Averroismus der sizilianischen Schule definierten die Kausalität präzise aus der politischen Freiheit der Bürger. Der thomistische politische Diskurs ist darüber hinaus durch die Theorie der einen theologischen Wahrheit determiniert, welche nach der Toledischen Schule gegeben ist. Diese Auslegung ist offenkundig in Aquins Werk *De regno*, welches die theokratische Linie der einen Macht verteidigt. Diese Linie des politischen Averroismus wurde unter dem Einfluss des ersten Thomisten Aegidius durch die päpstliche Bulle *Unam Sanctam* kanonisiert. Die thomistische Konzeption der einheitlichen „*potestas directa*“ hat eine wirksame politische Kausalität in der Person des Papstes als „*rex et sacerdos*“. Diese Theorie wurde von Aquins Schüler Tolomeo da Lucca (†1327) verteidigt, der Aquins Kommentar zur *Politik* (*De regimine principum*) vervollständigte. Der politische Semiaverroismus Aquins vollendet im Bereich der politischen Rationalität dessen Semiaverroismus, welcher in der Lehre über den Intellekt als autonome Form in der Seele dargereicht wird.

Albert bestätigte ebenso wie Siger, dass der freie Mensch eine unteilbare Substanz und ausgestattet ist mit der politischen Freiheit im aristotelischen Sinne der *causa sui*. Die aristotelische Auffassung der *causa sui* an die reale Existenz der ersten Substanz gebunden ist. Der auf diese Art und Weise bis zur Sphäre der politischen Rationalität und des Handelns verlängerte *intellectus practicus* determiniert die Freiheit der Bürger. Die primäre Kausalität der politischen Freiheit begründet die Isonomie und bestimmt das sekundäre Phänomen des von der Verfassung gesicherten politischen Regimes. Die Kausalität aus der politisch gegebenen Freiheit des Bürgers wird vom gerechten Gesetz universalisiert. Das ist der Grund, weswegen sich die Kausalität aus der Freiheit von der neuplatonischen *causa sui* bei Plotin unterscheidet, wo sie eine absolut abgeteilte Autarkie des Einen ausdrückt (αἴτιον ἑαυτοῦ, *Enn*. VI.8.14.41). Die unbeschränkte Kausalität des Einen stellt für Aristoteles eine Definition der Tyrannei dar, welche einen völligen Niedergang des gemeinsamen politischen Raums bedeutet. Wieder gilt die hermeneutische Schlüsselfrage nach der Art und Weise, „wie“ die Souveränität des Volks und die Autonomie der Politik gegeben sind. Die Belichtung des Sinns der Politik kommt bei Albert von vorne von der realen ersten Substanz, welche der politisch weise und das gemeinsame Gesetz formulierende Bürger repräsentiert. Das steigende Maß der Universalität geht im ersten Averroismus von unten (freier Bürger) nach oben (Gesetze des Staates). Die konsequente Verteidigung der Autonomie der politischen Rationalität unterscheidet Albert grundlegend von Aquin, denn seine Interpretation der Politik strebte keine autonome politische Rationalität an. Aquin begnügte sich mit der Sozialität des gesegneten und tugendhaften Lebens nach der *Nikomachischen Ethik*, die er in eine einheitliche Konzeption der geistlichen und weltlichen Macht integrierte. Dieser politische Thomismus wurde in der späteren Bulle *Unam Sanctam* verteidigt. Im postmodernen 19. Jahrhundert wurde der politische Thomismus in den berühmten und umstrittenen *Syllabus* und Enzykliken der Päpste Pius IX. und Pius X. gegen den Modernismus und Liberalismus fortgesetzt, die erfolgreich die modernistische Linie von Tempiers wirrer Verurteilung des Aristotelismus von 1277 fortsetzten. In der Konzeption der göttlichen Komödie, die von den Musen inszeniert wird, wird deutlich, dass diese Enzykliken tatsächlich die modernen liberalen Theorien der Politik verurteilten, die auf dem sozialen Selbsterhaltungstrieb und der rein sozialen Konzeption des Staates beruhen, die von Aquin und nicht von Albert vertreten wurde.

Die zweifache Auslegung der *Politik* hat dargelegt, dass es innerhalb des ersten Averroismus zu einer prinzipiellen Teilung der Positionen hinsichtlich der politischen Philosophie kam, welche die theokratische und apolitische Position Aquins von Alberts und Sigers politischer aristotelischer Position trennte. Laut diesen Kennern des „*ad mentem Averrois*“dargebrachten Aristoteles gibt es zwei Gründe, welche die gattungsmäßige Unterschiedlichkeit von Politik und Ethik begründen. Dem Prinzip „*ex* *inmediatis*“der *Zweiten Analytik* folgend, beide Argumente haben einen grundsätzlichen Charakter. Das Gesetz der Gemeinde unterscheidet sich vom sittlichen Gesetz dank der anderen Form der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen. Der ethisch gegebene praktische Intellekt ist persönlich und durch das Gesetz der Vernunft, durch die Zehn Gebote oder durch Jesus‘ Gebot der Nächstenliebe gegeben. Der politisch gegebene praktische Intellekt ist kommunitär dank dem gemeinsamen gerechten Gesetz der *res publica* gegeben, welche von freien Bürgern ausgearbeitet und eingehalten wird. Die das Gute praktizierende freie und sittliche Person unterscheidet sich gattungsmäßig vom freien und politisch umsichtigen Bürger, welcher die vom Gesetz gegebene Gerechtigkeit praktiziert. Die Prädikation des politischen Handelns unterscheidet sich gattungsmäßig dadurch, dass die Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen einen anderen Charakter besitzt als bei der Ethik. Die zweite Unterschiedlichkeit betrifft das kausale Mittelglied des politischen Urteils. Der politische praktische Intellekt ist nicht das Gleiche wie ethischer praktischer Intellekt, weil das Mittelglied der sich grundsätzlich im Akt des praktischen Intellektes unterscheidet. Das politische Handeln des freien Bürgers hat die Form der isonomischen Kausalität, welche in der gemeinsam ausgeübten und durch das Gesetz gegebenen Freiheit beruht (*lex enim ipsum medium*). Das freie Handeln einander gleicher Bürger begründet daher im Schluss des Urteils eine andere Art der an die gemeinsam erzeugte Rationalität des gerechten Gesetzes. Das Handeln aus der politisch gegebenen Freiheit des Bürgers heraus besitzt eine andere Kausalität als das moralische Handeln der Person aufgrund des freien persönlichen Willens. Deshalb unterscheidet sich das politisch gegebene und sanktionierte Gemeindegesetz von der sittlichen Norm der Person. Politik und Ethik sind zwei generisch unterschiedliche Tätigkeiten der praktischen Vernunft und erfordern daher eine spezifische Art und Weise der Auslegung in den zwei unterschiedlichen Büchern des Aristoteles. Aber das Ziel beiderlei Handelns ist gleich, nämlich die Seligkeit der freien Person, die moralisch und politisch handelt. Der erste Averroismus interpretierte die politische und moralische Lehre des Aristoteles dergestalt, dass die Unterscheidung beider Sphären betonte, der kirchlichen und der weltlichen. Auf ähnliche Weise argumentierten die Magister der Pariser Universität im April 1272 im Hinblick auf die Autonomie von Philosophie und Theologie. Zu gleicher Zeit, das kritische Deneken des ersten Averroismus trennte die Ethik von der Politik und begründete die moderne autonome politische Wissenschaft. Der geschlagene Aquin verlässt die Pariser Universität gleich nach der Herausgabe dieses Dekretes. Er hat zweimal verloren, da seine theokratische und rein soziale, nur auf Selbsterhaltung ausgerichtete Auffassung von Politik das Wesen der Politik als Wissenschaft nicht bewahrt hat. Das isonomische Handeln der Bürger wird von der durch Arbeit und Herstellung gegebenen Notwendigkeit getrennt. In einem Zeitalter des metaphysischen Nihilismus entdeckte Arendt die authentische Natur der politischen Praxis nach Aristoteles wieder. Die republikanische politische Schule des ersten Averroismus lehnte aus rationalen Gründen die politischen Ansprüche der Bulle *Unam Sanctam* ab und bestand auf der Autonomie der politischen Macht des Herrschers, z. B. des französischen Königs oder des deutschen Kaisers. Der politische Averroismus wurde von der univoken Ontotheologie des zweiten Averroismus und des politischen Thomismus inspiriert. Sein bester und machtvoller Repräsentant war Aegidius Romanus nach dem Jahr 1300. Dieser aus der Schule des ersten Averroismus hervorgegangene Semiaverroist war der historisch erste Thomist und überzeugende Theokrat. Das belegt sowohl seine Sophistik hinsichtlich der Interpretation von *De anima* und sein Angriff auf Averroës (Kap. 4.3.2) als auch die theoretische Konzeption der Bulle *Unam Sanctam*, welche in seinem Werk *De Ecclesiastica potestate* (1301) gegeben ist. Auf der anderen Seite stand die oben angeführte Gruppe der Aristoteliker aller Art, welche bis zu den freidenkerischen Dekretalisten im päpstlichen Konsistorium reichte, wie z. B. der oben zitierte Oldradus de Ponte (Kap. 6). Dante sprach sich gegen die Reduzierung der beiden Gewalten auf die monarchische Herrschaft des Papstes aus und ließ sich von der von Albert und Siger begründeten Autonomie der Politik inspirieren. Dantes rationale Formulierung des Wesens der Politik gemäß Aristoteles‘ *Ethik* und *Politik* unterschiedet sich grundsätzlich von den biblischen und theologischen Spekulationen des zweiten Averroismus und auch von Aquins und Aegidius‘ theokratischem Semiaverroismus. Dantes Schrift *Monarchia* wurde von den oben angeführten monarchistischen und universalistischen Passagen aus Alberts Interpretation der *Ethik* in Verbindung mit der angeführten Auslegung der *Politik* inspiriert. Der Dichter und Denker wurde aus seiner Heimatstadt vertrieben, weil er die Interessen von Florenz gegen den Papst Bonifatius VIII. als dem Autor der Bulle *Unam Sanctam* verteidigte. Dante zog aus Alberts und Sigers Philosophie die richtigen Schlüsse. Die Menschheit erreicht sein irdisches Ziel durch das philosophisch inspirierte Erkennen (*ab humana ratione que per phylosophos tota nobis innotuit;* *Mon*. 3.15.9). Dieses Ziel des Menschen und der Menschheit aktualisieren wir durch die moralischen und intellektuellen Tugenden (*illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando;* *Mon*. 3.15.8). Darüber hinaus wird die Seligkeit durch zwei verschiedene Lebensstile erreicht (*vita activa, contemplativa*). Der römische Papst führt die Menschheit zum ewigen Leben im Einklang mit der offenbarten Wahrheit (*secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam ecternam*; *Mon*. 3.15.10). Der universelle Monarch führt die Menschheit zu irdischem Heil im Einklang mit der Lehre der Philosophie (*secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret;* *Mon*. 3.15.10). Die letzte Einheit beider Wege zu einem seligen Leben besteht im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen in Gott (*mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur;* *Mon*. 3.15.17). Erst die letzte Bestimmung des Menschen vollendet im Hinblick auf Gott den Dualismus beider Wege, des politisch-ethischen und des religiösen. Dantes politische Schrift argumentiert im Stil des ersten Averroismus und ist direkt von Alberts Interpretation der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* inspiriert. Einer ähnlichen Linie folgten um das Jahr 1270 auch Siger und der Florentiner Brunetto Latini; doch das wissen wir nicht mit Sicherheit. Dantes politische Theorie baut auf der Extension der theoretischen Intellektes in den praktischen nach Averroës‘ Metaphysik der aktuellen ersten Substanz, welche Albert als Grundlage für die aristotelische Auffassung der ersten Wissenschaft hernahm (OBJ II, Kap. 2.4.3). Nun ist klar, warum Guido Vernani in der Schrift *Contro Dante* (1329) Dantes Werk *Monarchia* für eine averroistische Schrift hielt. Er sah richtig den Einfluss von Averroës‘ Philosophie in Dantes Werk, begriff sie aber irrtümlich im modernistischen Sinn des damaligen zweiten Averroismus. Dieser modernistische Dominikaner begriff Aristoteles‘ *Politik* in der abstrakten univoken Auffassung des hypostasierten Guten.[[574]](#footnote-574) Vernani wirft Dante einen auf den zwei Auffassungen des Heils basierenden Dualismus vor und verteidigt die univoke Auffassung der Herrschaft im Rahmen der einen universellen Spezies der Macht und der Herrschaft (*regimen universale*), welche sich in verschiedene Untergruppen aufteilen lassen (*regimen ecclesiasticum, civile*). Seine Einteilung entspricht den bisherigen Interpretationen der *Nikomachischen Ethik* nach dem zweiten Averroismus (Kap. 6.1). In dem ontotheologischen Szenario des zweiten Averroismus können politische Praxis und Rationalität nicht getrennt definiert werden. Darüber hinaus sind aus der Perspektive der falsch konstruierten „*Unified Science*“ der Moderne die richtig konstruierten Deduktionen „averroistisch“, weil sie auf einer generischen Unterscheidung der Wissenschaften gemäß einer korrekt vorgenommenen Deduktion bestehen. Das bestätigte nach Albert auch Dante und legte damit einen weiteren Baustein zu den Fundamenten des künftigen Humanismus in Anknüpfung an das bereits gedeutete Handeln der Person nach Siger (Kap. 4.4.3). Der kosmopolitische Kant bestätigte diese Linie dann auch für die Postmoderne, aber leider außerhalb der autonomen politischen Rationalität. Kant endete bei der Kritik am nur ethisch gegebenen praktischen Verstand und schrieb keine Kritik der politischen Vernunt.

Arendt löste die Schlüsselfrage nach der philosophischen Begründung der politischen Rationalität, d. h. die Extension des theoretischen Intellektes in praktischen, nicht mit Hinweis auf die politischen Rationalisten Aristoteles und Albert, sondern auf den postmodernen Kant. Sein Terminus „erweiterte Denkungsart“gehört zu den drei Maximen, welche in der *Kritik der Urteilskraft* gemäß der Universalisierung der Maximen von Kants Auffassung des *sensus communis*.[[575]](#footnote-575) Arendt nahm die sich erweiternde Art und Weise des Denkens als Grundlage für die politische Auffassung der Freiheit im Sinne der antiken *scholé*. Diese die freie Person im Modus „*free for world*“bestimmende Tätigkeit begreift sie als unvoreingenommene Fähigkeit der freien Menschen, die Welt in der Gesellschaft anderer freier Menschen nach Kants Begriff „uninteressiertes Wohlgefallen“zu erkennen (Arendt, 1961, 210). Die so erlangte kritische Fähigkeit sieht die Welt mit den Augen der anderen Menschen und kann daher eine gemeinsame Welt freier Bürger gründen. Arendt versuchte, aus Kants *Kritik der Urteilskraft* eine neue Form der politischen Rationalität abzuleiten; aber aus dem Wesen der Sache konnte sie keinen Erfolg verzeichnen. Kant ist kein Aristoteliker, sondern ein Postmodernist. Das Ergebnis des postmodernen Irrtums der nach Kants transzendentaler Philosophie der Urteilskraft definierten politischen Rationalität ist die unterschätzte Rolle des politischen Gesetzes als *medium*, welches für die rationale Definition der politischen Praxis unerlässlich ist. Aristoteles und der republikanische erste Averroismus fand und definierte die durch das gemeinsame Gesetz gegebene autonome Rationalität der Gemeinde. Arendt reduzierte mit Hinweis auf die Extension des praktischen Intellektes nach Kant den politischen *intellectus practicus* auf eine neue Form des theoretischen Intellektes und machte aus der Freiheit eine neue Form des porretanischen *scibile*. Auf der anderen Seite verteidigte sie die Kausalität des frei handelnden Bürgers gemäß der bei Aristoteles gegebenen politischen Freiheit. Nur war Arendt nicht mehr im Stande diese brillant gegen den postmodernen Liberalismus verteidigte politische Freiheit zu einer Einheit des politischen Syllogismus zu verbinden, welcher als gemeinsames Gesetz der Gemeinde gegeben ist. Dabei sah und konstatierte Arendt in der Kritik am Totalitarismus klar das Versagen der abstrakten Auffassung der Menschenrechte, welche mythologisch als moderne hypostasierte Spezieserrichtet war. Sobald die Emigranten in Europa und die Leute in den Kolonien nicht länger vom realen Gesetz des Staates geschützt wurden, landeten sie in den Konzentrationslagern als Flüchtlinge aus den heutigen zusammengebrochenen Staaten (*failed states*). Im 20. Jahrhundert landeten diese Menschen ohne recht schließlich in den Vernichtungslagern. Daher ist Alberts und gewiss auch Sigers Lösung der effektiv kausalen politischen Rationalität bislang das am besten begründete Argument für eine autonome politische Wissenschaft. Die Politik hingegen erhielt in der augustinischen politischen Theorie der theokratischen *Modernorum* von Anfang an einen repressiven und negativen Charakter. Im zweiten Averroismus hat das durch die Aktivität des freien und umsichtigen Bürgers gegebene Gesetz keine zentrale Position, aber die mythologische Sünde Adams. Die auf soziale Gerechtigkeit reduzierte Politik verabreicht ein Medikament für die gesellschaftlichen Folgen der Sünde in Gestalt eine gerechten Repression und der Strafe (*remedium peccatum*). Die Exzellenz des politisch freien Menschen hat im System des politischen Augustinismus keine autonome Stellung und auch keinen besonderen Wert. Die Schule der *Modernorum* stieg zudem auf neuplatonische Weise auf der Leiter der Allgemeinheit von der Idee oder der Speziesdes Guten univok nach unten, bis auf das Niveau des im politischen Handeln des definierten Sozialkörpers gegebenen Guten. Die Vermischung des theoretischen und des praktischen Intellektes stellt einen typischen Irrtum von Moderne und Postmoderne dar, welche durch das Denken von *Oxfordian Fallacy* determiniert werden.

Nach der Verfinsterung der ersten Substanz folgte die Verfinsterung der freien politischen Praxis. Durch die Einführung des Guten als eines spezifischen *scibile* für die Ethik verschwand die Exzellenz des einzigartigen freien Handelns und der Praxis, welche die Grundlage von Aristoteles‘ *Ethik* und *Politik* bildet. Die Abstraktion des ethischen und politischen Handelns verdrängte die einzigartige Kausalität des Mittelgliedes des politischen Syllogismus, welche die Grundlage der wissenschaftlichen *demonstratio* der Ethik und der Politik bildet. Aquin bereicherte den Augustinismus um die Bedeutung gemäß Aristoteles‘ *Ethik* und lehnte wie Albert die Auffassung des hypostatischen Guten gemäß dem zweiten Averroismus ab. Thomas begriff jedoch nicht die autonome Bedeutung der *Politik* in der gleichen Tiefe wie Albert und wie Siger. Dieser von Siger kritisierte Semiaverroist blieb bei der Deutung der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen auf halber Strecke stehen, ebenso wie bei der Auslegung des *intellectus possibilis* nach dem CMDA. In der Auffassung von Aquins und Aegidius‘ ersten Averroismus und politischem Semiaverroismus kann weder ein spezifischer politischer Syllogismus noch eine autonome Extension des Intellektes noch eine Theorie der Übertragung der Macht in Gestalt des *regnabile* entstehen. Das alles ist im ersten Averroismus von Albert, Dante und Siger zu finden. Die Moral bestimmte die Politik auch im späteren Thomismus. Die politische Wissenschaft über kein kausal gegebenes Mittelglied des deduktiven Urteils verfügte, welches eine wissenschaftliche Definition des politischen Handelns und der Rationalität sicherstellt. Die Semiaverroisten aus der Schule des ersten Averroismus reduzierten die praktische Praxis auf die bloße Sozialität, genau nach Senecas und Aquins Definition des Menschen as „*animal sociale et politicum*.“ Die Hermeneutik erinnert an die grundsätzliche Bedeutung jenes *„et“* im Modus der Verborgenheit (*a/létheia*) der politischen Rationalität bei Aquin. Auf Grund der nicht zu Ende gedachten Konjunktion zwischen der Politik und der Sozialität halt seine Philosophie dabei, den epochalen Irrtum der nachfolgenden Epoche des politischen Liberalismus zu begründen, welche von Hannah Arendt mit Hinweis auf Aristoteles‘ tatsächliche politische Philosophie enthüllt und kritisiert wurde. Aber ihre brillanten Analysen der aristotelischen und frührömischen Auffassung der Politik und der Autorität hatten nicht mehr die Bandbreite der Kenntnis des „*ad mentem Averrois*“ gegebenen gesamten Korpus, vor allem der *Zweiten Analytik*, welche zusammen mit der *Nikomachischen Ethik* und der *Politik* eine neue Art der politischen Rationalität begründete. Der knappe Überblick über Alberts Interpretation der *Politik* und über Dantes Schrift *Monarchia* hat klar dargelegt, worin sich die Definition des politischen Handelns im ersten und im zweiten Averroismus bzw. in Aquins ethischem Semiaverroismus unterscheidet. Die Hermeneutik hat mit Hilfe dieser Differenzen auch begründet, warum Dante in der politischen Wissenschaft Alberts und Sigers, aber nicht Aquins Schüler war.

## 6.3 Verfinsterung der ethischen und der politischen Praxis

Die Auslegung von Ockhams praktischer und politischer Philosophie schließt die Entstehung der Objektivität ab. Ein kurzes Kapitel kann nicht die Gesamtheit von Ockhams politischem Denken erfassen, welches durch die komplizierten, im Rahmen des Streites zwischen dem Avignoner Papst Johannes XXII und dem aufrührerischen Kaiser Ludwig IV dem Bayern gegebenen Ordens-, kirchlichen und politischen Verhältnisse geformt wurde. Daher versuchen am Schluss, auf eine einzige Frage zu antworten: Wie gehört Ockhams Verteidigung der ethischen und politischen Praxis in das vorliegende Schema des ersten Averroismus von Albert, Siger und Dante? Zunächst muss festgestellt werden, wie Ockham die Extension des theoretischen Intellektes in dessen praktische Form löst. Der letzte Vertreter des ersten Averroismus verteidigte den praktischen Syllogismus gegen Oxforder Scotisten auf. Die Autonomie des praktischen Intellektes darf nicht unter den theoretischen Intellekt subsummiert werden, wie es der zweite Averroismus tat. Ockhams Verteidigung des rationalen autonomen Handelns ist besonders dadurch interessant, dass es auf der aktiv verteidigten politischen Freiheit errichtet ist. Die durch den praktischen Intellekt determinierte freie Praxis der Person ist in der Realität gegeben, im Unterschied von der Notwendigkeit der verstandesmäßig und rein universell gegebenen Schlüsse. Der zweite Averroismus machte im Rahmen des Dualismus und der Lehre über die zwei Gesichter der Seele aus dem praktischen Intellektes nur eine niedere Komponente, welche an die sinnliche Erfahrung und das Gedächtnis sowie an das instinktive Urteilen anknüpft. Die höhere Komponente des praktischen Intellektes wurde dem autonomen aktiven Intellekt zugeordnet (Kap. 6.1). Dadurch wurde das Spezifikum des in der *Nikomachischen Ethik* gegebenen praktischen Urteils aufgehoben. Der Oxforder Franziskaner verteidigte die authentische Lehre der *Ethik* in Bezug auf das eine Lebensziel, aber auf die zwei zum Heil führenden Wege.

„Gegen diese Meinung lege ich dar, dass der praktische Intellekt sich vom spekulativen im Hinblick auf das Ziel nicht unterscheidet, d. h. durch die finale Ursache, so dass er eine andere finale Ursache haben sollte als der spekulative Intellekt. Die finale Ursache ist bei beiden Intellektes gleich und *simpliciter* gegeben.“ [[576]](#footnote-576)

Das Ziel des theoretischen und des praktischen Intellektes ist das gleiche, weil die finale Kausalität des praktischen Intellektes sich auf keine Weise vom theoretischen unterscheidet (*practica non distinguitur a speculativa fine*). Das Zitat betont indes, dass die Identität der finalen Kausalität für beide Seiten des Intellektes nur im Modus *simpliciter* gilt. Es geht um ein typisches Beispiel des methodischen Zugang zum Intellekt in Averroës‘ Modus *quartum genus*. Im realen Akt des Verstehens gilt nämlich, dass das praktische Handeln einem anderen Objekt des Erkennens folgt als der theoretische Verstand. Gegen den univoken Objektivismus der *Modernorum* muss man zunächst den Gegenstand der praktischen Rationalität feststellen. Die Definition des gerechten moralischen Urteils (*recta ratio*) entspricht der vorausgegangenen aristotelischen Auslegung der *Ethik* (Kap. 6.1). Ockhams Definition beinhaltet alle grundlegenden Attribute der Auslegung gemäß dem ersten Averroismus: die Aktualität der handelnden Person, die Ausrichtung auf das reale Werk, die effiziente Kausalität.

„Richtiges Handeln ist im Hinblick auf die Mitte des Handelns (*recta ratio*) gegeben, die den Gegenstand des tugendhaften Handelns ausmacht. Da sich die moralische Handlung nur auf reale Ziele bezieht, ist es wahr, dass die richtig gegebene Handlung eine wirksame Kausalität in Bezug auf die etische Tätigkeit ausübt.“ [[577]](#footnote-577)

Die Leistung einer Person bestimmt die kluge Mitte zwischen den Extremen (*recta ratio*) in besonderen Situationen. Die praktisch ermittelte Mitte bildet dann im Sinne der theoretischen Argumentation den Gegenstand des praktischen Handelns (*recta ratio est obiectum actus virtuosi*). Die hermeneutische Frage nach der Art und Weise, wie sich das Gute im Handeln offenbart, wird durch die Belichtung der Ethik von vorne aus Richtung des Aktes der real handelnden Person bestimmt. Das aktuelle Akt des Guten ist dank der frei in realen Verhältnissen handelnden Person gegeben, wo ihr Handeln einen neuen Zustand der Welt hervorbringt (*obiectum in esse reali*). Das Handeln geht nicht zum theoretischen Konzept, sondern zum ethischen, als Einzelding gegebenen richtigen Tat (*ad actum virtuosum*). Es geht um eine typische Prädikation„*in artificialibus*“, mit welcher Albert in der Tätigkeit des praktischen Intellektes arbeitet. Der praktische Intellekt ist im Stande, kausal auf den realen Zustand der Dinge in der Welt einzuwirken (*componitur cum re operato,* Kap. 6.1). Die Ethik kann nicht univok objektiv sein; sie besitzt ein eigenes Objekt des Erkennens und eigenen Typ der Kausalität, die sich vom theoretischen Intellekt unterscheiden. Die nächste Teil des Zitates weist die Argumentation von *Oxfordian Fallacy* für das ethische Urteil ausdrücklich zurück. Ockham kann für das Mittelglied des Urteils keine Kausalität des neuplatonischen Guten zulassen, welche er als *tertium ens* in Form von Habitus, *scibile* oder von einer anderen Hypostase im Menschen subsistiert. Die Seienden kann man nicht nach den veränderlichen Bedürfnissen der modernen und postmodernen Sophisten vermehren. Der frei handelnde Mensch begründet die durch die Tat manifestierte wirksame Kausalität der moralischen Exzellenzen (*habet causalitatem effectivam respectu actus virtuosi*). Ockham bestätigte die Grundlinie der *Nikomachischen Ethik*, welche die autonome Rationalität des Handelns begründet. Zur Quelle des wahren sittlichen Handelns wurde der umsichtige Mensch mit seiner eigenen *fronésis*, welche die veränderliche Mittelposition der Tugend verlässlich bestimmt (Kap. 6.1).

Ockham kann nun Scotus‘ intellektualistische und objektivistische Ethik auf qualifizierte Art und Weise ablehnen. Die modernen und postmodernen Objektivisten sehen nicht den Unterschied zwischen den beiden Formen des Intellekts. Der objektive Intellekt der Illuminaten kann die Extension des theoretischen Intellekts in die Realität nicht richtig definieren, weil er die Kausalität im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* für beide Intellekte univok auffasste. Der umsichtige Mensch ist auf eine andere Art weise als der Philosoph oder der Theoretiker der Wissenschaft, weil er durch die frei und persönlich gegebene moralisch oder politisch richtige gute Tat wahr ist. Abermals gilt der grundsätzliche Unterschied zwischen beiden Intellektes, welcher im Modus „*extensione fit practicus*“bestimmt wird. Ockham diagnostizierte exakt das Grundproblem des aristotelischen Avicennismus. Die Moderne hob die autonome Extension des praktischen Intellektes in das in der Realität gegebene singuläre Handelns auf. Das Hauptproblem der *Modernorum* im Bereich der ethischen und politischen Rationalität beruht auf dem falsch definierten Begriff des Habitus. Nach dem Muster der *Nominales* geschaffen, der Habitus bildet eine sophistische Speziesder dritten Art. Der hypostasierte Habitus als objektive Spezies wird *univoce* in den praktischen Syllogismus integriert, wodurch ein *medium des* demonstrativen deduktiven Urteils entsteht. Das Mittelglied des praktischen Urteils beinhaltet auf Grund des essenziell und kausal aufgefassten Habitus eine objektiv angelegte Kausalität. Die Prädikation des praktischen oder des politischen Syllogismus steht über dem realen Handeln der Person im Modus der hypostasierten Objektivität. Durch die Einführung des Habitus in den praktischen Syllogismus entstand eine neue Version von *Oxfordian Fallacy*, welche die Ethik und die Politik objektivierte. Ockham zitiert lang Scotus‘ Einführung der Schrift *Ordinatio I* (ed. Vaticana I, p. 228) und übt eine grundsätzliche Kritik an dessen Ethik. Ockham richtete die Kritik vor allem gegen Scotus‘ Auffassung des Habitus, welche die aristotelische Auffassung des praktischen Syllogismus grundsätzlich deformierte. Die Blindheit gegenüber der Wirkung der ersten Substanz wird nun von der Blindheit gegenüber dem moralischen und politischen Handeln der Person als *per se* existierende erste Substanz abgelöst. Scotus‘ Lektüre des Aristoteles ist grundsätzlich fehlerhaft in dem Moment, da es nötig ist, den Habitus im Hinblick auf die tatsächliche Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen zu determinieren. Scotus definiert die Ethik auf der Grundlage der Definition der Essenz, was mit dem wirklichen praktischen Syllogismus der *Ethik* und der *Politik* im Widerspruch steht. Ockham zitiert im Traktat *De distintione inter notitiam speculativam et practicam* Scotus‘ *Ordinatio*, liber I, prologus, q. 11. Dieses Zitat von Scotus sollte zuerst angeführt werden, um Ockhams Kritik verständlich zu machen.

„Scotus behauptet, dass «die Definition der Umsichtigkeit aus dem Habitus abgeleitet werden muss, welcher der gegebenen Aktivität am nächsten steht, sofern dieser Habitus von den konkreten Taten abgeleitet ist. Die Kunst ist im Hinblick auf die Machbarkeit gegeben (*ars se habet circa factibilia*) und ist daher nach dem Habitus der Erfahrung gegeben (*ad habitum experimenti*). Das Handeln ist im Hinblick auf die mögliche Tat gegeben (*circa agibilia*); folglich wird die moralische Wissenschaft im Hinblick auf den Habitus der Umsichtigkeit bestimmt (*ad habitum prudentiae*). Der Habitus der Kunst und des ethischen Erkennens wird von der Determinierung des Handelns entfernt, weil er universell ist».“ [[578]](#footnote-578)

Die Umsicht geht von der gewonnen Summe der habituell gespeicherten Erfahrungen aus (*de habitu activo proximo*) und wird somit aus dem aktiven Handeln des Individuums bestimmt (*adquisitus ex actibus*). Der erste Teil der Definition des praktischen Intellektes nimmt Kurs auf das individuelle Handeln, was nur scheinbar ein aristotelisches Szenarium darstellt. Der praktische Intellekt halte am Erkennen im singulären Modus „*secundum quid*“fest, gehe von der Erfahrung aus und sei auf das reale Handeln orientiert. Aber der praktische Syllogismus werde in einen theoretischen Intellekt gesetzt, und nicht in praktischen Intellekt, wie in der *Nikomachischen Ethik*. Es handelt sich um eine völlig andere Interpretation der Erweiterung, die den theoretischen Intellekt in den praktischen verwandelt. Scotus entwarf eine essenzielle Definition der Praxis, welche der Teilung des Guten nach den *Nominales* und Porretaner folgt. Seine Prädikation im Modus *per prius* wird nicht durch den tatsächlichen Handlungsverlauf bestimmt. Der Habitus entsteht auf der Grundlage der realen Praxis des Individuums und nicht umgekehrt, was Ockhams vorausgegangene Kritik am Scotismus dargelegt hatte (Kap. 5.4.1). Die zitierte *Ordinatio I* essenzialisiert und objektiviert die Potenz dieser oder jener Aktivität (*factibilia, agibilia*). Scotus vollzieht eine theoretische Deduktion der Klugheit, indem er vom allgemeinen Begriff des Habitus das konkrete Handeln in der Realität deduziert. Das ist laut Ockham im Falle des praktischen Syllogismus ein grundsätzlich fehlerhafter Ansatz, da Scotus die theoretische Deduktion das individuelle Handeln in der Realität steuern lässt (*aequaliter diriget habitus universalis*; OTh 1, 318.13). In Wirklichkeit entstehen der Habitus und der Begriff der Umsichtigkeit auf der Grundlage des wiederholten richtigen Handelns des umsichtigen Menschen. Diese real gegebene singuläre Kausalität kann durch keine theoretische Deduktion und durch keinen Begriff ersetzt werden, weil die praktische Rationalität ein gattungsmäßig unterschiedliches deduktives Urteil darstellt. Scotus schaffte eine ethische Version von *Oxfordian Fallacy* für den praktischen Intellekt, welche Rufus‘ Version der objektiven Ethik ergänzte. Eine Schlüsselrolle spielt im Erkennungsschema die objektive Auffassung des Habitus, welche die ehemalige porretanische Speziesder dritten Art ersetzte. Nehmen wir den ersten Teil von Scotus‘ Definition, welche die neue Version von *Oxfordian Fallacy* für den praktischen Syllogismus erschafft (*ars se habet circa factibilia ad habitum experimenti*). Das Wesen der gegebenen Tätigkeit (*ars*) wird durch die essenzielle Definition der Tätigkeiten (*factibilia*) bestimmt. Die objektiv definierte Machbarkeit wird nicht durch das konkrete Handeln der Person, sondern durch den hypostasierten Habitus der Erfahrung bestimmt (*habitum experimenti*). Den objektiven Scotus interessiert nicht das reale Handeln der Person, weil das konkrete Handeln in der essenziellen Kausalität enthalten ist. Daher ist es möglich, den praktischen Syllogismus in das theoretische Modell der Erkennung zu überführen. Scotus erschuf eine ethische Deduktion aus der objektiv habituell gegebenen universellen Form. Ockham sieht richtig, dass Scotus‘ Irrtum das Mittelglied des praktischen Syllogismus betrifft. Die objektive Extension des theoretischen Urteils in das praktische ist falsch, weil sie nicht von der realen Kausalität der ethisch handelnden Person ausgeht. Der Habitus determiniert im Modus des theoretischen Intellektes den universellen und folglich lediglich potenziellen Umfang der gegebenen Aktivität, was objektiv produziert oder ausgeführt werden kann (*factibilia, agibilia*). Die zitierte Definition des künstlerischen und ethischen Handelns geht von der universellen Speziesdes gegebenen Wissens aus (*ars, scientia moralis*). Diese objektive Gattung begründet dann die Bedeutung der gegebenen Klasse des Handelns, welches in der objektiv definierten Ordnung der handwerklichen Arbeit (*factibilia*) oder des sittlichen oder politischen Handelns (*agibilia*) gegeben ist. Diese objektive Spezies wird aufgrund realer Kausalität der handelnden Person gebaut, sondern stellt ein hypostasierter Habitus dar. Scotus erschuf eine logische Deduktion des praktischen Syllogismus. Zuerst ist die potenzielle objektive Definition der Tätigkeit (*scientia moralis*)gegeben, und diese objektiv-spezifische Bestimmung determiniert die potenzielle Kategorie des menschlichen Handelns (*agibilia*). Die resultierende Definition der Ethik ist durch den theoretischen Intellekt und zudem durch die Belichtung von hinten aus Richtung der hypostasierten Essenz gegeben. Scotus beginnt mit dem objektiv definierten Handlungsbereich (*circa agibilia*) und schafft dann das mittlere Glied der Deduktion als Habitus, der als kausal wirksame Art (*ad habitum prudentiae*) wirkt. Durch die Verbindung dieser zwei abstrakten Begriffe wird dann die objektive Definition der Ethik begründet (*circa agibilia se habet scientia moralis ad habitum prudentiae*). Der substantiell determiniert Habitus der Umsicht stellt ein singulär-universelles Medium dar, welches beide universellen Begriffe verbindet (*scientia moralis, agibilia*). Diese Auffassung des Habitus finden wir zum ersten Mal bei Simplikios, dessen Version des „*esse ad*“Gandavus zur Definition der objektiven *habitudo* verwendete (Kap. 5.2.3). Scotus‘ objektive Bestimmung der Moral und der Politik ist durch die Belichtung von hinten aus Richtung des nicht existenten Seienden der dritten Art gegeben. Es entstand abermals ein Grundsatzkonflikt zwischen der objektiven und der aristotelischen Auffassung der Ethik. Durch die Einführung der analytischen und objektiven Variante des Prinzips *ex* *inmediatis* in den praktischen Syllogismus entstand in der praktischen Version von *Oxfordian Fallacy* eine nicht existente Kausalität des objektiven *scibile*, welches das freie Handeln der Person ersetzte.

Der Skotismus hat die Ethik auf eine grundlegend fehlerhafte und sophistische Weise konstruiert. Erstens hat der deduktive wissenschaftliche Beweis keine Kausalität, die durch die Handlungen einer Person als einer realen hyparchischen Substanz gegeben ist. Zweitens wird die Deduktion auf der Grundlage der logischen Abstraktion konstruiert. Sie begründet eine theoretische Wissenschaft, die sich generisch von der aristotelischen Ethik unterscheidet. Ockham behauptet gegenüber dem ethischen Objektivismus, dass wir eine Person, aber zwei gattungsmäßig unterschiedliche Objekte des Erkennens haben: den universell-potenziell gegebenen Begriff und die singulär-real gegebene praktische Tat. Die objektivistische Bestimmung des Handelns und der Schöpfung hob im Rahmen der einen univoken Wahrheit die aristotelische existenzielle Einheit der zwei gattungsmäßig unterschiedlichen Weisen des Erkennens und der zwei spezifischen Objekte für beide intellektuelle Aktivitäten einer und derselben Person auf. Die Unifizierung des praktischen Intellektes ist unter dessen theoretischer Komponente im Rahmen von Scotus‘ objektiver Univozität für Ockham inakzeptabel. Die scotistische Ethik hob das einzigartige Handeln auf, welche im Modus der realen Kausalität den praktischen Syllogismus begründet (*non potest haberi sine experientia singularium*; OTh 1, 318.21). Die sophistische Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen machte die Autonomie der Ethik und der Politik zunichte. Die Moderne schaffte das Prinzip der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen ab und damit auch die praktische Prädikation „*in artificialibus*“, die beide Weisen des Erkennens voneinander trennte. Alberts Analyse der *Ethik* hat dargelegt, dass das durch den praktischen Intellekt determinierte Handeln ein aktives Erkennens der Einzeldinge vollzieht (*practicus intellectus habet formam operativam rei*), wobei der Intellekt durch seine kausale Tätigkeit direkt mit dem vollbrachten Werk in der Realität verbunden ist (*hoc componitur cum re operato,* Kap. 6.1). Ockham nimmt den gleichen Standpunkt und unterscheidet genau einen ethischen und theoretischen Syllogismus. Scotus‘ praktische Version von *Oxfordian Fallacy* hingegen fegte das Handeln und das Denken auf einen Haufen. Hinsichtlich der formalen Seite machte Scotus keinen Fehler bei der objektiven Bestimmung des praktischen Syllogismus. Analytische Philosophen haben den „Intellekt“ auf objektiv korrekte Weise aufgegriffen, und sie haben die praktische „*extensio*“ auf dieselbe sophistische Weise gemacht. Was die objektivistische Ethik, Metaphysik und Politik anbelangt, sind alle Katzen schwarz. Aber die objektive Sichtweise ist im Modus der logischen Abstraktion gegeben (*suppositio* der Logik); es ist nicht der Fall der realen moralischen Handlungen der Person (*impositio* der Metaphysik). Ockham stimmt zuerst den Scotisten zu. In der *simpliciter* gegebenen Prädikation ist die finale Kausalität für beide Formen des Intellektes gleich. Logisch-formal kann man prädizieren, dass der Habitus das Handeln bestimmt, weil beide Formen des Erkennens im Intellekt begründet sind. Die Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen aber lässt sich nicht auf einen objektiven Einblick, einen theoretischen Determinismus oder ein *ex post* gegebenes Handlungsschema reduzieren. Das folgende Zitat zeigt die Quelle von Scotus‘ Irrtum.

„Der universell aufgefasste Habitus lenkt das Handeln unmittelbar (*immediate dirigit*), aber keineswegs ganzheitlich, sondern nur teilweise (*partialiter tantum*)*.* Außerhalb des universell aufgefassten Habitus ist es nämlich für das Handeln vonnöten, das einzelne Ding in der Realität zu erkennen (*notitia rei singularis*), welche das konkrete Handeln bestimmt oder auf die sich eine bestimmte Fähigkeit des Handelns ausrichtet.“ [[579]](#footnote-579)

Die analytische Deduktion der Ethik geht von der Essenz aus, die kausal wirkt. Dieser Fehler setzt voraus, dass der Habitus im praktischen Syllogismus direkt und effektiv die tatsächliche, auf das praktische Ziel ausgerichtete Handlung bestimmt (*habitus practicus immediate dirigit circa opus*). Die durch den Habitus bewirkte Kausalität kann direkt sein, aber als partielle Kausalität begründet sie nicht die erste und damit wichtigste Ursache der Handlung. Erstens muss die wirkliche Imposition der Kausalität auf der Ebene der realen ersten Substanzen erfolgen. Der Habitus ist keine erste Substanz, sondern nur ein abstrakter Begriff im Geiste. Seine Kausalität erfolgt „*immediate*“ nur in der logischen und essentialistischen Version der Deduktion auf der Grundlage der logischen Supposition. Die Ethik als kritische Wissenschaft muss sich auf die Kausalität der Person stützen, die als erste Ursache „*immediate*“ Handlungen hervorbringt. Dies ist die einzige Form der Imposition, die eine vollständige (*totaliter*) metaphysische Natur der Kausalität bewahrt, die für einen praktischen Syllogismus notwendig ist. Ockham verteidigt das Prinzip „*ex* *inmediatis*“nach dem ersten Averroismus und nach der *Zweiten Analytik*. Der objektiv aufgefasste Habitus besitzt an und für sich nicht die volle Kausalität, um ein konkretes Handeln zu steuern. Der abstrakt gegebene Begriff bildet nur einen Teil der gesamten Kausalität der handelnden Person (*partialiter tantum*). Der universell aufgefasste Habitus entsteht einzig und allein dank dem individuellen Handeln, welches auf dieses oder jenes real gegebene Ziel bezogen ist (*habitus universales requiritur notitia rei singularis quae debet dirigi*). Die Aktualität des praktischen Handelns existiert im Modus des *tertium genus* lediglich dank der der realen Person. Ihr Handeln stellt die einzige Quelle der hyparchischen Kausalität dar, welche für die wissenschaftliche Definition der Ethik und der Politik absolut notwendig ist. Die wahre aristotelische Ethik muss beim Erarbeiten der praktischen *quidditas* dem metaphysischen Dativ folgen. Die wissenschaftliche Beweisführung kann nicht auf der objektiven Art des *tertium ens* beruhen, das im Modus der modernen Wahrheit als mythologische Assimilation (*coaequatio*; OBJ II, Kap. 3.3.2) gemacht wird. Ockham baute das deduktive ethische Urteil auf einem gegensätzlichen Standpunkt als Scotus auf. Das reale Handeln ist im hyparchischen Modus *per prius* gegeben und begründet dadurch in der kategorialen Prädikation den akzidentellen Habitus im universellen Modus *per posterius*. Der objektive Habitus ist lediglich eine logische Abstraktion, welche nicht vor dem aktuellen Handeln existieren kann. Darin unterscheidet sich die aristotelische Definition des Habitus von dessen essenzieller „Exsistenz“.

Die oben angeführte Kritik an Scotus‘ Definition des Habitus wird nun auch auf den Bereich des ethischen Handelns ausgeweitet. Ockham argumentiert gegenüber den Scotisten, dass das praktische Handeln von der Person ausgehe. Der Habitus kann kein universelles Seiendes der dritten Art erzeugen, welches mit einer eigenen kausalen Wirksamkeit des Typs der porretanischen Speziesoder von Rufus‘ *scibile* ausgestattet ist. Gegenüber den sophistischen Intellektualisten betont Ockham die Grundsatzthese der *Nikomachischen Ethik*, dass der Akt des ethischen Handelns (*praxim virtuosam et vitiosam*) in unserer Macht liegen muss (*in potestate nostra*).[[580]](#footnote-580) Abermals gibt es die zweifache Auffassung des Erkennens, welche erster Averroismus gegenüber der univoken Theorie der einen objektiven Wahrheit verteidigte. Die Extension des theoretischen Intellektes in der praktischen setzt eine andere Art der wahren Übereinstimmung des praktischen Intellektes und der vom Menschen geschaffenen Realität voraus als die univoke und notwendigerweise gegebene theoretische Abstraktion. Ockhams eigenhändig korrigierte *Ordinatio I* verteidigt die Linie des ersten Averroismus, welche durch die zweifache Auffassung der Wahrheit sowohl des theoretischen als auch des praktischen Intellektes gegeben ist. Die Extension des theoretischen Intellektes in die Realität verändert grundsätzlich das Wesen der Wahrheit, was in Aristoteles‘ *Ethik* behauptet wird. Beide Intellekte sind auf die Seligkeit als letztem Ziel ausgerichtet, erreichen dieses Objekt jedoch nicht auf die gleiche Weise.

„Nach der Intention des Philosophen ist es notwendig zu wissen, dass der Zweck der praktischen Erkenntnis wahr ist, und dieser soll durch rechtes Handeln verfolgt werden (*secundum rectam rationem intendi*). In gleicher Weise ist das Ziel der theoretischen Wissenschaft wahr. Aber das letzte Ziel der spekulativen Wissenschaft ist die Wahrheit, während das letzte Ziel der praktischen Erkenntnis nicht die Wahrheit, sondern die Tat ist (*finis autem ultimus scientiae practicae non est veritas sed opus*).“ [[581]](#footnote-581)

Das tätige Leben ist auf das reale Werk ausgerichtet, das hier und jetzt in Aktualität als eine Tat oder als ein Werk gegeben ist. Das auf diese Weise gegebene Objekt kann nicht im Modus der reinen Spekulation aufgefasst werden, weil es nur in der auf die reale Tätigkeit der Personen (*opus*) bezogenen praktischen Prädikation „*in artificialibus*“ wahr ist. Die Wahrheit des freien Handelns folgt der Linie des richtigen ethischen Urteils (*recta ratio*). Das Handeln in den veränderlichen einzigartigen Umständen unterscheidet sich grundsätzlich von der universellen Wahrheit. Der theoretische Intellekt determiniert die universelle Wahrheit, nicht aber das singuläre Werk. Die wahre Ethik und die Politik zeigen sich durch die Tat. Die freie Praxis stellt den kausalen Nexus dar, welchen man nicht durch eine Abstraktion des scotistischen objektiven Habitus ersetzen kann. Deswegen ist der objektive Blick auf die Ethik nicht aristotelisch-adäquat wahr. Der Scotismus belichtete das Handeln der Person von hinten aus Richtung der allgemeinen Definitionen. Das Mittelglied des praktischen Syllogismus befindet sich außerhalb der im Handeln der Person gegebenen realen Kausalität. Ockham erinnert die Scotisten daran, dass das wirkliche Ziel des praktischen Handelns nicht in der theoretischen Betrachtung, sondern in der Tat oder im Werk besteht. Das Werk und das Handeln des umsichtigen Menschen zeichnen sich überdies dadurch aus, dass sie seine Freiheit bezeugen.

Diese Freiheit trennt Ockham sowohl von der notwendigen Produktion der Folgen in der Natur als auch von der theoretischen Deduktion der Freiheit aus dem habituell bestimmten Handeln. Die an das *tertium ens* gebundene moderne Auffassung der Freiheit wurde zum ersten Mal von Rufus im Konzept der „*potentia essentialis*“eingeführt, welche Olivi am Konzept des freien Willen als eines Seienden der dritten Art applizierte. Der aristotelische an die Auswirkungen der ersten Substanz gebundene Terminus „*potentia substantialis*“wandelte sich in den modernen Terminus „*potentia essentialis*“um, welcher bei Gandavus einen hypostasierten Status auf dem Niveau der Substanz bekam (*relatio substantialis,* Kap. 5.3.3). Die Scotisten erweiterten die Verfinsterung der Substanz in der objektiven Metaphysik auf die Verfinsterung der Person in die objektive Ethik hin. Diese freie erste Substanz wurde in eine analytisch aufgefasste kausale Essenz und in einen auf die abstrakte Menge der Tätigkeiten bezogenen Habitus umgewandelt (*factibilia, agibilia*). Ockham lehnt die These ab, nach welcher die Freiheit des personalen Handelns auf irgendeine Form des Seienden der dritten Art reduzieren lässt. Die Kritik an der irrtümlich aufgefassten Freiheit zielt sowohl auf Scotus als auch auf Olivi. Der folgende Text bestimmt den epochalen Irrtum(OBJ I, Kap. 1.2) der objektiv ausgefassten politischen und moralischen Praxis der Moderne.

„Gegen die oben angeführte Meinung argumentiere ich damit, dass ich nach den klassischen Autoren die Freiheit vom Prinzip der natürlich aufgefassten Aktivität unterscheide und sie als irgendeine Zufälligkeit und Unabhängigkeit bestimme (*quaedam contingentia vel indifferentia*). Daraus geht hervor, dass die Freiheit nicht mit der Notwendigkeit vereinbar ist. Zweitens wende ich mich gegen den Versuch, Freiheit durch den Willen als ein notwendiges und aktives Prinzip zu definieren.“ [[582]](#footnote-582)

Das menschliche Handeln ist frei im Gegensatz zu den notwendigerweise gegebenen natürlichen Wirkungen (*principium naturale activum*); der freie Mensch hat die Möglichkeit zu handeln und nicht zu handeln (*quaedam contingentia vel indifferentia*). Die Möglichkeit, aus Freiheit zu handeln, ist nicht an die Notwendigkeit der Naturkräfte und der Logik gebunden, wo eine Form des Determinismus waltet (*libertas non stat cum necessitate*). Dieses Problem wurde von Olivi und nach diesem in Kants *Kritik der reinen Vernunft* eröffnet (Kap. 5.1.2). In der dritten Antinomie befasst sich Kant mit dem Paradoxon der menschlichen Freiheit, die sich in der kausalen Ordnung der Natur nicht objektiv nachweisen lässt. Schließlich findet die *Kritik der praktischen Vernunft* im freien Subjekt eine neue Art der Kausalität. Kant ordnet die praktische Vernunft der theoretischen Deduktion der Kausalität aus dem moralischen Gesetz als *causa sui* unter. Eine viel wichtigere Kritik betrifft das Problem des hypostatischen modernen Willens. Der Wille Olivis wurde zu einer weiteren Substanz der dritten Art im Menschen. Die Mischung aus *potentia substantialis* und *accidentialis* im modernen Willen als *tertium ens* brachte ein neues theoretisches Prinzip hervor. Er ersetzt die fundamentale Rolle der persönlichen Aktivität, die im ersten Averroismus die Hauptursache für freie Handlungen ist. Ockham hat den grundlegenden Irrtum der modernen und zeitgenössischen Ethik gut erkannt. Letztere gründet den praktischen Syllogismus auf die dämonische Logik, die sie durch die Einführung des *Oxfordian Fallacy* geschaffen hat. Grosseteste begründete die dämonische Logik des notwendigen Kommens des Antichristen, indem er den Vorrang der aristotelischen Notwendigkeit in Frage stellte. Diese beruht auf der Realität der kausal wirkenden ersten Substanzen und spiegelt sich dann in der metaphysischen Notwendigkeit wider, die durch Imposition bestimmt wird (OBJ II, Kap. 3.1.2). Die moderne Logik, die im subjektiven Modus „*semel–semper*“ entstanden ist, wurde im modernen Gott als oberstem Subjekt verortet. In ähnlicher Weise wurde die Realität des freien Handelns, die auf einer realen Person beruht, durch eine unpersönliche logische Abstraktion ersetzt. Das Zeitalter des Nihilismus begann in dem Moment, als die Freiheit des abstrakten „Mensch–Leiche“ an die Stelle der Freiheit der realen Person trat. Die Moderne schuf einen neuen *dativus auctoris* für das freie Handeln durch die Herrschaft der Abstraktion. Ockham hat als letzter Aristoteliker seiner Zeit diese Art der nihilistischen Ersetzung der realen Person durch die moderne Abstraktion (*Ge-Stell*) im Rahmen der logischen Supposition des Skotismus festgestellt und angeprangert. Scotus‘ Auffassung der Freiheit wird deswegen verworfen, weil er einen analytischen praktischen Syllogismus entwarf, gemäß der falschen Notwendigkeit (*in alio principio necessario activo*). Ockham argumentiert gegen Olivis und Scotus′ Reduktion der praktischen Freiheit auf voluntaristische irrationale Intimität und objektive Notwendigkeit, die durch den theoretischen Intellekt bestimmt wird (*salvandi aliter libertatem in voluntate*). Olivis Wille ist zu einem Wesen der dritten Art geworden, in dem Potenz und Aktualität des Handelns koexistieren. Die beiden Hauptvertreter des zweiten Averroismus, und nach ihnen der postmoderne Kant, entwickelten den Begriff der in der unmittelbaren Anschauung des theoretischen Verstandes in die Freiheit des Willens, die eine hypostasierte *potentia essentialis* darstellt. Die modernen Illuminaten von Rufus über Kant bis zu Hegel verwendeten dieses Konzept, um die reale Freiheit der realen Person auszuradieren. Ockham sieht klar, dass die Moderne nur das Simulakrum der Freiheit bestimmt hat, weil sie aus ihr die reale Kausalität des freihandelnden Menschen ausgelassen hat. Das freie Handeln der Person lässt auf keine theoretische Hypostase mehr übertragen, weil die Person als Ganzes eine *causa sui* in der Ethik und Politik ist. Bei Olivi ist das Agens der freien Handlungen der intime hypostatische Wille; bei Scotus ist es der hypostasierte objektive Habitus. Kant hat unmittelbare objektive Einsicht in die *a priori* gesetzgeberische Form des freien Willens. All diese Variationen der avicennistischen und porretanischen Essenz definieren nur die objektive Form des praktischen Syllogismus, der im mittleren Glied des Beweises keine wirkliche Kausalität der Freiheit auf der Grundlage der moralisch handelnden realen Person und der politisch handelnden realen Bürger hat. Die wirkliche Kausalität existiert lediglich auf dem Niveau der handelnden freien Person, welche nach der *Metaphysik* eine *causa sui* ist. Diese durch das *opus* als reale erste Substanz gegebene Kausalität kann durch keine moderne oder postmoderne Essenz ersetzt werden. Dann entstehen eine objektive intellektualistische Ethik und Politik, aber keine wissenschaftlich begründete rationale Ethik und Politik.

Das Problem der objektivistischen Deduktion der Ethik vom *intellectus speculativus* beruht in falscher Klarheit dieser Deduktion. Der von subjektiven Furien geleitete akademische Illuminat hält seinen theoretischen Intellekt für das Fundament des Handelns. Die Erscheinungen sind in der Natur notwendigerweise gegeben, und die Erkenntnisse haben im theoretischen Erkennen lediglich einen allgemeinen Charakter. Der *intellectus practicus* hingegen ist nach Albert, Ockham und gewiss auch nach Sigers verlorenem Kommentar an das ethische Handeln und an die politische Praxis des freien Individuums geknüpft. Die reale Person ist in der Ethik und in der Politik als *causa sui* gegeben. Nach dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten gibt es keine andere *causa efficiens*, die im gleichen Modus existieren könnte. Der erste Averroismus sucht das singulär gegebene menschliche Gut, das hier und jetzt im vollendeten Werk existiert, da dieses Werk die Kausalität der existenziell gegebenen Ausdehnung des praktischen Intellekts manifestiert. Ethische oder politische Handlungen finden in der Wirklichkeit statt, wo sie eine Einheit mit dem persönlichen Agens als erster Substanz (*tertium genus*) bilden. Aus dieser hyparchischen Gegebenheit des menschlichen Handelns leitet der authentische Aristotelismus die praktische Form der Prädikation im Rahmen des moralischen und politischen Syllogismus ab. Darin entsteht der theoretische Einblick, welcher das Wesen des praktischen Intellektes im Modus des *quartum genus* laut dem CMDA bestimmt. Bei Olivi entbehrt der freie Wille laut Ockham des kritischen Verstandes; bei Scotus entbehrt der logisch richtige Verstand der realen Freiheit der Person. Diese beiden Modernisten lebten im Zeitalter der Finsternis der ersten Substanz, und sie erfüllten diese Finsternis in Ethik und Politik. Der Aristotelismus bestätigt, dass alle Bereiche des menschlichen Wissens und Handelns mit dem Handeln der Person als erster Substanz verbunden sind. Ockham war der letzte Aristoteliker aus der Schule des ersten Averroismus, welcher diesen fundamentalen Irrtum der *Modernorum* noch sah und richtig diagnostizierte. Ein Theoretiker des ersten Averroismus wie Albert, Siger, Dante und Ockham hat vor sich zuerst das Handeln der konkreten freien Leute und kann erst dann eine theoretische Wissenschaft schaffen. Das freie Handeln der Person ersetzt im richtig gebildeten praktischen Syllogismus die hyparchische Funktion der ersten Substanz. Deshalb hat die Kausalität der frei handelnden Person einen primären Charakter. Die im Akt der moralischen oder politischen „*recta ratio*“ gegebene Rationalität spielt die Rolle der zweiten Substanz, von der sich die universell gegebene Prädikation abwickelt. Die Moderne drehte diese Reihenfolge um, wie es bei den *sophistae Latini* seit der analytischen Auslegung der *Zweiten Analytik* alte Gewohnheit war und ist. Eine ähnliche Kritik, wie sie von Ockham vorgebracht wurde, erfuhr in der Epoche der nihilistischen Metaphysik von der junghegelianischen Linken des Typs Ruge, Bauer und Marx gegen Hegels Schrift *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) eine Wiederholung. Die Postmodernisten gingen vom absolut objektiven Hegel aus und bewiesen durch die intellektuelle Äquilibristik das, was in der Praxis absolut unmöglich ist. Die akademischen Hegelianer begannen durch bloßes Denken die Welt praktisch umzugestalten. Marx kritisierte es in der Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) als Wahnsinn der deutschen idealistischen, zu einer Ideologie degenerierten Philosophie.[[583]](#footnote-583) Der deutsche Idealismus hob die politische Praxis durch Hegels Avicennismus auf, welcher die geschichtliche Bewegung des absoluten Geistes in die übergeschichtliche Essenz verabsolutierte und dieser Essenz in der nihilistischen Version von *Oxfordian Fallacy* eine geschichtliche Kausalität verlieh. Marx wiederholte in der Epoche des metaphysischen Nihilismus die kritische Position Ockhams gegen die Moderne. Er erneuerte die Belichtung des moralischen und politischen Handelns aus Richtung der frei handelnden Personen ab. Im Skotismus wurde das moralische und politische Handeln zu einem *tertium ens*, da die Anerkennung der Praxis durch die Erleuchtung von hinten erfolgte. Die Prädikation *per prius* beginnt beim sophistischen Simulakrum der Realität und schreitet nach Rufus‘ und Kilwardbys kausalem Prinzip „*ex inmediatis*“durch logische Deduktion voran. Scotus verwandelte die realen Handlungen in teoretische Begriffe (*factibilia, agibilia*) und nahm sie dann in den praktischen Syllogismus als die Kausalität der realen Substanzen auf. Der moderne Habitus des freien Handelns ist zu einer Hypostase auf der Ebene der „*potentia substantialis*“ geworden. Dieses *tertium ens* ist notwendig, um das freie Handeln der Person durch eine moderne Herrschaft der Abstraktion zu ersetzen, die im Modus des neuen *dativus auctoris* ausgeführt wird. Ockham diagnostizierte diese Paranoia der theoretischen Vernunft („Irre“) richtig; aber seine Kritik konnte den von Mr. Nobody getriebenen Zug des modernen Fortschritts nicht mehr aufhalten. Die reale Freiheit war auf der *via Modernorum* aus dem Denken verschwunden und wurde durch den mythologischen Begriff der Freiheit ersetzt. Im Gegensatz zum absolut freien persönlichen Handeln funktioniert die Freiheit als moderner Habitus absolut notwendig, im Modus „*semel–semper*“. Die kausal handelnde Person wurde durch die theoretisch gegebene Extension ersetzt, welche im praktischen Urteil als objektives *scibile* wirkt. Scotus schuf eine praktische Form von Rufus′ Begriff „*concretum*“, um die lebende Person als Urheber der freien Handlungen zu ersetzen. Er schuf eine sophistische Version des objektiv praktischen Syllogismus (*per modum concretum*; OBJ II, Kap. 3.3.2). Das Verfahren der *Modernorum* hob die Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen auf und schaffte somit auch die Autonomie des praktischen und politischen Verstandes ab. Im fall des praktischen Syllogismus wiederholte Scotus das Szenarium der epochalen Sonnenfinsternis, worin die wirksame Kausalität von der theoretischen Spezies ersetzt wurde (Kap. 5.3.2). Die Moderne überführte die Verfinsterung der in der modernen Metaphysik gegebenen ersten Substanz auch auf das Niveau des ethischen und politischen Handelns. Die Hermeneutik der Person wendet sich gegen die analytische Theorie der Praxis (Ricoeur 1990, 109–66) und greift dieselbe Problematik in der Kritik der zeitgenössischen Oxfordian Fallacy (Danto, Anscombe, Davidson, Parfit) auf, die die Epoche des vollendeten metaphysischen Nihilismus kennzeichnet. Nach dem Ausschluss der personalen Form des praktischen Intellektes blieb nur eine „objektive Freiheit“ als Hegels spekulativ erkannter Notwendigkeit oder als univoke Kausalität der analytischen Philosophie.

Ockham, als letzter Vertreter des kritischen Aristotelismus der sizilianischen Schule, sieht genau das Grundproblem der Moderne, das im Modus von *dativus incommodi* gegeben wurde. Seine analytischen Zeitgenossen in Oxford definierten Freiheit als einen universellen Begriff des objektiven Individuums als *tertium ens*. Damit schafften sie die tatsächliche Freiheit der handelnden Person ab. Die Freiheit der Person als aktueller erster Substanz hörte für die Wissenschaft und die Philosophie auf, real zu existieren, weil sie von der objektiven Definition der lediglich potenziellen Tätigkeit und des Habitus ersetzt wurde. Leider verschwand dadurch das Phänomen der realen Kausalität aus der Freiheit (*causa sui*). Diese reale Freiheit ist in der Welt nur aus der auf der Extension des theoretischen Intellektes in die Realität basierenden wirksamen Freiheit gegeben. In der Realität wirkt es dann als praktischer Intellekt. Die Moderne ist „praktisch“ paranoid. Sie hat keine ethische und politische Wahrheit als Übereinstimmung im Modus *in artificialibus* und sie schaffte wegen der objektiv irrtümlichen Deduktion den aristotelischen praktischen Intellekt ab. Dadurch machte sie die wissenschaftliche Auffassung der Praxis gemäß der *Zweiten Analytik* zunichte und ersetzte sie durch sophistische Simulakren, welche durch die analytische Philosophie der Praxis gemäß *Oxfordian Fallacy* produziert worden sind. Ockham ist nicht modern, sondern wahr. Weder der theoretische Intellekt noch die kausal begründete Natur können im Hinblick auf die Notwendigkeit des richtig gegebenen theoretischen Urteils oder auf die effektiv gegebene Ursache indifferent handeln. Die Notwendigkeit wird im theoretischen Denken durch die logische und metaphysische Form des theoretischen Verstandes und in der Natur durch die reale Kausalität der ersten physischen Substanzen bestimmt. Beide Formen der Notwendigkeit machen die zwingende Ursache im richtig gegebenen theoretischen Beweis oder als die effektiv gegebene Ursache aus. Die vom praktischen Intellekt geführte Person kann frei handeln und tut dies durch das singuläre Wirken in der Realität. Ethische a politische Rationalität der Person (*recta ratio*) bestimmt hier und jetzt das richtige Handelns als Extension des theoretischen Intellektes in die Realität. Die Person handelt autonom, also kontingent und unabhängig (*contingentia vel indifferentia*). Durch die Wahrheit der Ethik und der Politik basiert die freie Tat (*opus*) auf dem richtigen Handeln der umsichtigen Person und des Bürgers (*intellectus practicus*). Ockham erinnert Scotus und die gesamte Moderne zum letzten Mal und vergeblich daran, dass der theoretische Intellekt über keine Möglichkeit verfügt, in partikulären Situationen aus sich selbst heraus zu handeln. Der theoretische Intellekt denkt nur universell und in der Ordnung der logischen und metaphysischen Notwendigkeit und kann in der Realität kein *opus* vollbringen. In der kontingenten Realität wirkt er nur durch seine Extension im Rahmen des praktischen Intellektes. Der theoretische Intellekt erschafft durch sein Handeln keine reale wirksame Kausalität, welche ausschließlich durch den freien Willen der Person und deren Wollen und Handeln gegeben ist. Diese Extension begründet eine gattungsmäßig unterschiedliche Fähigkeit des Erkennens und der Übereinstimmung, welche über ein eigenes Wirkungsfeld sowie eine eigene ethische und politische Rationalität verfügt. Die Prädikation *in artificialibus* bestimmt das kategoriale Genus der ethischen und politischen Rationalität. Beide Arten des praktischen Syllogismus sind in der Suche nach der Mitte unter den *ad hoc* gegebenen Extremen unterschiedlich gegeben (*recta ratio*). Die Hermeneutik hat mehrmals gezeigt, wir der spekulative Intellekt der Moderne angefangen bei Rufus narzisstisch den Sinn des Seienden in sich selbst wie in einem Spiegel oder im Medium der eigenen Originalproduktion betrachtet. Der erste Averroismus sah richtig, dass der theoretische Intellekt einzig dadurch in die Praxis eingreift, dass er auf sein Grundattribut der theoretisch gegebenen Notwendigkeit und Allgemeinheit verzichtet. Das ethische und politische Handeln stellt deswegen „das schöne Risiko“ dar, so würde Aristoteles sagen. Die theoretische Erforschung der Ethik und der Politik ist erst im zweiten, durch begriffliche Abstraktion (*quartum genus*)gegebenen Schritt möglich. Diese Abstraktion intendiert das reale Handeln der existenten Person als erster Substanz (*tertium genus*). Ockhams Auffassung der Freiheit hat mit Olivis und Scotus‘ Freiheit als neuplatonischem Habitus der dritten Art nichts gemeinsam, geschweige denn mit der postmodernen nihilistischen Freiheit, welche als theoretische, ideologische, evolutionäre, revolutionäre, natürliche oder kapitalistiche Notwendigkeit definiert wird.

Die Reduktion des praktischen Syllogismus auf die theoretische Deduktion brachte in der Geschichte des lateinischen Westen fatale Folgen hervor. Die Moderne und die Postmoderne haben die wahre Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen vergessen. Die objektive ethische und politische Spekulation der Moderne wurde außerhalb des autonomen Charakters des praktischen Intellektes gestellt. Sie ist zu einem Teil des theoretischen Denkens geworden. Hannah Arendt kritisierte als Grundfehler der Moderne diese Deformation der Politik zur ökonomischen Spekulation um der Selbsterhaltung willen oder die auf den intimen Charakter des *liberum arbitrium* reduzierte Politik. Die Hermeneutik hat gezeigt, dass kritische Denker die ethische Form von *Oxfordian Fallacy* abgelehnt haben. In der objektiven Metaphysik von Olivi und Scotus verlor der Mensch seine wirkliche Freiheit, weil er aufhörte, die erste wirkliche Substanz zu sein. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz erhielt das moderne Individuum ein objektives Simulakrum der Freiheit als intellektuelles Surrogat für die ursprüngliche reale Freiheit. Der Weg der *Modernorum* führte vom Scotismus zur postmodernen Ideologie des Liberalismus in zwei Schritten. Die erste Etappe begründete die romantische Intimität des persönlichen freien Willens als einer Substanz der dritten Art (Olivi). Die zweite Etappe führte zur deterministischen Konzeption der Geschichte als nihilistischer Bewegung der verschiedenartigen Formen des *scibile* (Scotus). Ockhams Verteidigung der ethischen und politischen Praxis hielt an Alberts und Sigers Auffassung der Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen fest. Dante verteidigte diese Auffassung in der Schrift *Monarchia*. Die reale Freiheit in Averroës‘ Modus des *tertium genus* ist primär kein theoretisches Konzept, welches modern-objektiv oder postmodern-ideologisch in den totalitären Konzeptionen dieser oder jener Vollendung der Geschichte betrachtet wird. Die durch Modernisten verfasste praktische Version von *Oxfordian Fallacy* bereitete den Weg zur totalitären politischen Ideologien. Nach der Verfinsterung des praktischen Intellektes betrachtet der theoretische Intellekt der *Modernorum* das menschliche Handeln durch den autonomen *intellectus agens*. Dessen vermeintliche Superiorität errichtete er dadurch, dass dem theoretischen Intellekt durch objektiv aufgefassten Habitus und durch irgendeine Form der Ideologie eine kausale Wirksamkeit hinzufügte. Kant hielt am Primat der theoretischen Wissenschaft über dem praktischen Verstand durch den kategorischen Imperativ und der Universalisierung der Maximen fest. Dadurch begründete er in der aufgeklärten Postmoderne die objektive Ethik. Kants Opponenten wandten ein, dass das Prinzip der Universalisierung und der Formalisierung, welches im Rahmen des kategorischen Imperativs gegeben ist, im konkreten Fall zu einem unmoralischen und ungerechten Handeln führen kann. Hegel kritisierte Kants „ethische Tautologie“ in seiner Studie aus dem Jahr 1803.[[584]](#footnote-584) Hegel wandelte die kantische objektive Ethik in die Geschichte des absoluten Wissens um. Marx kritisierte dieses abwegige Denken des deutschen Idealismus im Werk *Die deutsche Ideologie* (1836). Die Moderne von Scotus bis zum dialektischen Hegel vergaß mehr oder weniger, dass die tatsächliche Freiheit nur im realen Handeln der Person gegeben ist. Das Denken des metaphysischen Nihilismus im 20. und im 21. Jahrhundert wird narzisstisch im Spiegel der eigenen *scibilia* verfasst. Die Vernichtungslager haben technisch-effektiv gezeigt, dass das objektiv aufgefasste „konkrete Individuum“ in der absoluten Bewegung der von der instrumentellen Rationalität des Selbsterhaltungstriebs gegebenen Idee schließlich völlig überflüssig wird. In der Selbsterhaltungslogik des klassenmäßig gegebenen Interessen und der ideologisch begründeten Bewegung der Geschichte zum immanent bestimmten Ziel ist es vonnöten, diese ungehorsame Materie zu vernichten. Die Epoche des praktischen Nihilismus sorgte nach dem Tod des modernen Gottes auch den Tod des postmodernen Subjektes. Ockhams Kritik an der modernen Ethik skizzierte eine moderne Version des *dativus incommodi*, bei der es um die Verfinsterung der freien Personen geht. Aristoteles würde sagen, dass es nach dem Verlust der Freiheit keinen Unterschied mehr zwischen dem „*animal sociale*“ von Mensch und Tier gibt. Daher hatte die Postmoderne ein gemeinsames Verfahrensrecht für beide Sorten von „Tierwesen“ (Kap. 5.5). Zwei Weltkriege und der Totalitarismus ersetzten den Menschen als theoretisch postuliertes und objektiv betrachtetes *scibile* durch die idealtypisch korrekte logische Praxis, die frühere Formen des Oxfordschen Fehlschlusses aktualisierte. Arendt hat die Autonomie der politischen Rationalität nach Aristoteles wiedergefunden. Diese mutige politische Aktivistin und brillante Denkerin knüpfte in Aristoteles' Natur der Politik an kritische Denker der realen Praxis (z.B. Niccolò Machiavelli und Alexis de Tocqueville) an, um das politische Erbe des ersten Averroismus zu fördern.

Die erneuerte Auslegung von Aristoteles‘ *Ethik* im Geiste des ersten Averroismus bestimmte auch Ockhams Deutung der politischen Praxis. Sie war notwendigerweise durch das konfliktreiche Geschehen seiner Zeit gezeichnet. Sein politisches Werk kam in der Situation des Kampfs zwischen der päpstlichen und der weltlichen Macht zustande. Wir reduzieren so eine komplizierte Problematik auf die Suche nach der Grundform der politischen Rationalität. Die vorausgegangene Kritik des Scotismusexponierte lediglich die Verteidigung der praktischen Rationalität im ethischen Handeln. Die politische Rationalität muss indes die Schaffung der gemeinsamen Gesetze beinhalten, als auch die neue Mitte des praktischen Syllogismus, der durch die politische Praxis der Bürger entsteht. Die Hermeneutik sucht im politischen Werk Ockhams eine Parallele zu Alberts Begriff „*regnabile*“ (Kap. 6.2). Dieser Begriff begründete die moderne Form des Rechtsstaates mit der Macht des Volkes. Er ist sowohl von den politischen Regimen in Form von „*regnativus*“ getrennt, als auch von der kirchlichen Autorität, die durch das göttliche Gesetz bestimmt wird. Dazu dient das Werk *Dialogus*, welches etwa vom Jahr 1333 bis zum Tod des Meisters im Jahre 1348 verfasst wird.[[585]](#footnote-585) Ockham sucht sie wahre Mitte der kirchlichen und der weltlichen Macht in der Situation des autoritären und ideologischen Ringkampfes zwischen Papst Johannes XXII und König Ludwig IV dem Bayern. Nach der geglückten Flucht aus Avignon hat Ockham abermals Alberts und Sigers oben angeführte Frage auf dem Tisch, welche die außerhalb des Sophismus der *Modernorum* gestellte autonome politische Philosophie begründete. Den Staat sollen gerechte Gesetze lenken und kein lediglich richtige Urteil ehrenhafter und gerechtere Bürger (*recta ratio*). Deshalb ist es ausgeschlossen, dass als grundlegendes Maß der Beziehung zwischen kirchlicher und weltlicher Macht die persönlichen Entscheidungen von Politikern und Päpsten herangezogen werden, geschweige denn der problematischen Avignoner Päpste wie Johannes XXII, welche, ein großer Teil der lateinischen Christen für einen Häretiker hielten. Ockham folgt in den Zeiten der nach der Herausgabe der Bulle *Unam Sanctam* gegebenen politischen und kirchlichen Ringkämpfe einer anderen Problematik, als mit welchen Albert oder Siger in der vorigen Generation konfrontiert waren. Der franziskanische Magister fragt, woher die weltliche und die kirchliche Macht kommen und wie sie tradiert werden. Die Translation des geistlichen und der weltlichen Macht im Rahmen des *Imperium Romanum* kann philosophisch nur dadurch gelöst werden, dass die fundamentale Natur der politischen Macht aufgeklärt wird.

Die erste Übergabe der politischen Macht geht von Gott auf den Menschen in Form der Beauftragung zur Regierung aus und ist gleich nach der Schöpfung der Welt gegeben: „Bevölkert die Erde und ordnet sie euch unter und herrscht über die Fische im Meer, über die Vögel im Himmel über alles Lebende, was sich auf der Erde bewegt.“ (*Genesis* 1:28). Ockham sagt klar, dass diese göttliche Beauftragung zur Herrschaft (*imperium*) der Menschheit als ganzer gebührt und ohne Zustimmung aller Leute nicht genommen werden kann. Schauen wir uns die neue Form des metaphysischen Dativs an, welcher die Translation der politischen Macht von Gott auf den Menschen begründet.

„Für die gesamte menschliche Gesellschaft gilt, was Gott den ersten Menschen gesagt hat: ‚Bevölkert die Erde und ordnet sie euch unter und herrscht über die Fische im Meer.‘ Daher darf die menschliche Gesellschaft auf der Erde ohne ihre ausdrückliche Zustimmung nicht des Rechtes auf Herrschaft beraubt werden.“ [[586]](#footnote-586)

Das Zitat spricht von der Ganzheit der Menschheit (*pro tota communitate mortalium*), welche die Beauftragung zum Herrschen erhält. Das unveräußerliche Recht (*non debet privari iure suo*) zur politischen Macht (*super imperium*) gebührt allen Menschen aus dem Titel des natürlichen Fähigkeiten, welche durch den Schöpfungsakt gegeben sind. Diese Deduktion des natürlichen Rechts auf die Herrschaft ist nach dem Argument der „*destructio primis*“errichtet (OBJ I, Kap. 1.3). Zur Ablehnung der Tyrannei würde ein einziger freier Mensch aus der gesamten Menschheit ausreichen, um durch seine Nichtzustimmung das natürliche Recht auf politische Herrschaft zu bestätigen. Es sei an das CMDA-Argument zu diesem Punkt erinnert (OBJ I, Kap. 2.4.3). Es genügt zur Konstituierung der Rationalität in der menschlichen „*species humana*“ ein einziger Mensch, welcher die reale Fähigkeit besitzt, kritisch und philosophisch zu denken. Hoffen wir, dass dem auch weiterhin so sein wird. Ockham ist als der letzte Vertreter des ersten Averroismus zusammen mit Albert, Siger und Dante ein weiterer Autor der christlich begründeten Idee des universellen und unveräußerlichen Rechts des Menschen auf politische Macht. Das Recht zu herrschen haben wir von Gott, und diese am Anfang der Schöpfung gegebene unumstößliche Entscheidung kann man auf keine Weise ändern. Auf diese Weise stammt alle politische Macht direkt von Gott, ist aber an die natürlichen Fähigkeiten des Menschen gebunden, welche im Rahmen des praktischen Handelns gegenüber der Schöpfung gegeben sind. Ockham fand die erste Instanz der universell aufgefassten Beauftragung zur Herrschaft, welche jeder einzeln in sich trägt. Diese universelle Spezies erschafft im Modus der Abstraktion eine univoke Einheit der politischen Rationalität im Rahmen der Menschheit als Gattung, wie es auch bei Dante im Begriff der „*universitas humana*“zu finden ist (Kap. 4.4.3). Die politische Einheit der Menschheit ist aus diesem ursprünglichen, von Gott gegebenen Befehl gegeben. Dieses *primum mobile* des praktischen Intellektes, welcher kausal aus dem biblischen Befehl, sich um die Erde zu kümmern, aktiviert wird, stellt den Ursprungsort der Tätigkeit des praktischen Intellektes dar. Seine universelle Definition ist im Modus von Averroës‘ *quartum genus* läuft as als generische Einheit der Menschheit, im Rahmen des spezifischen *intellectus practicus* gegeben.

Ockham fand die Quelle der Macht, aus der sich die universelle Prädikation der politischen Rationalität ableitet. Die Politik wurde durch das göttliche Mandat eingeleitet, das die ursprüngliche natürliche Regierungsform begründete. Es gibt die suverenität der gesamten Menschheit, die eine primäre Macht über der Schöpfung ausübt. Die Übergabe der Macht erfolgt dann auf der Grundlage der mittelalterlichen Version der *translatio imperii*. In diesem Schema gibt es keine Kirche und nicht einmal eine Art von Religion, was die Argumentation nach der Bulle *Unam Sanctam* völlig in Frage stellte. Rufen wir uns eine ähnliche Auffassung des Aristotelikers Johannes von Paris in Erinnerung, welche die autonome politische Ordnung aus der von Gott gegebenen Natur errichtet (*ex naturali instinctu, qui ex Deo est*, Kap. 6.1). Die Auffassung der Natur im Begriff *ex naturali instinctu* ist jedoch nicht die gleiche wie bei Hobbes zu Zeiten des politischen Nihilismus. Hobbes entwirft eine Theorie des Staates aus dem Selbsterhaltungstrieb heraus. Diese irrationale Macht, die im Modus des unpersönlichen *scibile* geschaffen wurde, bildet das grundlegende Thema aller postmodernen politischen Theorien. Johannes von Paris und Ockham würden gegen Hobbes‘ Verabsolutierung des biologischen Selbsterhaltungstriebs sagen, dass die Herrschaft in der politischen Kommunität durch die Extension des theoretischen Verstandes in die freie Praxis gegeben sei. Die Person ist kein postmodernes verschrecktes durch den Selbsterhaltungstrieb gelenktes Tier. Der Mensch begründet die politische Gesellschaft durch die einzigartige Extension des theoretischen Intellektes in den praktischen. Die natürlich gegebene Beauftragung zur Herrschaft bestimmt die Macht in deren autonomem Charakter, welcher an die menschliche Kommunität als Ganzes gebunden ist. Die mit der Zustimmung der Menschheit gegebene Übertragung der Macht begründet den Staat als politische Institution, weil alle Herrscher ihre Macht von der Entscheidung der menschlichen Kommunität herleiten. Diese hat die ursprüngliche Beauftragung zur Herrschaft von Gott und überträgt sie sekundär auf andere politische Subjekte. Die primäre Übertragung der Macht verläuft vom Volk zum Herrscher, was Alberts Auffassung des *regnabile* entspricht (Kap. 6.2). Der Magister löst die Frage des Schülers, wie es möglich sei, die Macht von einem Imperium auf ein anderes zu übertragen.

„Ich antworte, dass die politische Macht (*potestas*), die Übertragung des Reiches vorzunehmen, prinzipiell auf die eine oder andere Weise in der gesamten Gesellschaft der Menschen liegt (*est apud universitatem mortalium*); nur sie haben die Macht erhalten, einen Staat zu errichten (*potestas constituendi imperium*) in einer aboluten souveränen Weise (*principalissimum*). Wenn die politische Gemeinschaft es also will, kann sie das Römische Reich von einer Nation auf eine andere übertragen.“ [[587]](#footnote-587)

Die Fähigkeit, politische Einheiten und Reiche (*potestas transferendi imperium*) zu konstituieren, liegt primär in der Menschheit (*principalissime est apud universitatem mortalium*) und ist somit natürlich gegeben. Das Volk überträgt als Souverän durch den Akt seines gesetzgeberischen Willens die Macht des ehemaligen Römischen Reiches auf andere Subjekte (*potestas transferendi imperium*). Der Text sagt ausdrücklich, dass, wenn das Volk dies tun will, es auf souveränem Wege vollziehen kann (*vellet posset*). Keine andere Bedingung ist notwendig als der Wille der Bürger; sie folgen ihren freien Handlungen, um eine politische Gesellschaft zu bilden. Das Gleiche gilt auch für den Transfer der Macht aus dem ehemaligen Römischen Reich auf weitere staatliche Subjekte des Mittelalters. So kann das römische Volk zum Beispiel als Souverän die politische Macht ruhig auch auf den Papst übertragen (*potestatem suam transferre possunt in papam*).[[588]](#footnote-588) Aber in diesem Falle ist die Macht des Papstes politisch gegeben, also keineswegs aus der päpstlichen Authorität, sondern aus der Beauftragung des römischen Volkes oder seitens von ihm gewählter Vertreter (*auctoritate Romanorum vel electorum*). Daher kann das Volk dem Papst die Macht wieder nehmen und sie irgendjemand anderem übergeben oder direkt herrschen. Zudem gilt, dass die römischen politischen Institutionen und Ämter, welche sich das Volk selbst festgelegt hat, außerhalb der so delegierten päpstlichen politischen Macht bleiben.[[589]](#footnote-589) Ebenso gilt, dass, wenn der Papst Herrscher vom Thron absetzt, dies aus dem Titel der ihm vom Volk übertragenen politischen Macht tut, aber nicht aus seiner kirchlichen Macht heraus.[[590]](#footnote-590) Die der menschlichen Kommunität seit der Schöpfung der Welt gegebene Beauftragung zur Regierung antwortet auch auf die Frage, ob dem Herrscher die Herrschaft durch das Faktum der bloßen Machterlangung gebührt. Ockham muss Alberts Frage lösen, ob der Monarch „*regnativus*“oder„*regnabilis*“ist (Kap. 6.2). Wenn der bloße Machtgebrauch ihm volle Legitimation gäbe, dann würde der König von sich selbst aus oder aus göttlicher Beauftragung heraus regieren. Diese Variante lehnt der Magister im Dialog grundsätzlich mit Hinweis auf das natürliche Racht zur Herrschaft ab, welche allen Menschen gebührt. Zum Bespiel gebührt diese ursprüngliche Macht im Falle des römischen Reiches dem römischen Volk.

„Die Machtausübung setzt der Herrscher nur mit der Zustimmung des römischen Volkes fest (*auctoritate populi Romani*). (…) Daher entstammt der Staat nicht der päpstlichen Macht. *Student*. Aber sie behaupten, dass das römische Reich nicht aus dem Willen des römischen Volkes, sondern dank der Machtausübung des Herrschers gegeben ist. *Magister*. Dann muss gesagt werden, dass die Machtausübung nur mit der Zustimmung des römischen Volkes vom Herrscher festgelegt wird *(exercitus non facit imperatorem nisi auctoritate populi Romani*).“ [[591]](#footnote-591)

Die Legitimierung des Herrschers leitet sich nicht aus der bloßen Machtausübung her (*exercitus non facit imperatorem*). Das exemplarische Beispiel der römischen *res publica* zeigt, dass die Delegierung der Macht und die Beauftragung zur Ausübung der Herrschaft einzig und allein durch das römische Volk auf den Herrscher übergehen (*auctoritate populi* *Romani*). Die weltliche Macht stammt nicht vom Papst, dessen Autorität auf eine andere Weise begründet ist (*imperium non est a papa*). Der Schuler bemüht sich vergeblich um die Widerlegung dieser Entscheidung mit Hinweise auf verschiedene historische Umstände und auf päpstliche Dekrete, inklusive der konstantinischen Schenkung, welche damals als rechtens empfunden wurde. Die Antwort des Magisters ist klar. Weder der Herrscher noch der Papst können das geben, was ihnen nicht gehört, weil zur Ausübung der Macht nur die Autorität des Volkes ermächtigt. Der Schluss der gesamten Überlegung über die Quelle der politischen Macht ist ganz und gar eindeutig: *„Ergo a populo est imperium*“ (*Dialogus* 3.2, lib. 2, cap. 27; p. 106.9) . Ockham behauptet gegenüber den Anhängern des päpstlichen Primates, dass die Herrscher die Macht einzig und allein vom Volk erhalten, weil dieses das natürliche Recht auf die politische Macht besitzt, niemand sonst. Dem Akt der souveränen Übergabe der durch den Akt der gültigen Wahl des Herrschers gegebenen politischen Macht vermag die päpstliche Krönung oder Salbung des Herrschers nichts hinzuzufügen und kann sie auch nicht annullieren.[[592]](#footnote-592) Das Bestreiten der unitären Ansprüche der Bulle *Unam Sanctam* oder der frommen mönchischen Falsifikationen wie die *Konstantinische Schenkung* basiert auf der politischen Souveränität des Volkes, welche unveräußerlich ist und das von Gott gegebene natürliche Recht des Menschen bildet.

Ockham lehnte zur selben Zeit wie Dantes Schrift *Monarchia* alle klassischen biblischen Exegesen ab, welche den päpstlichen Anspruch auf politische Macht unterstützen. Zum Beispiel die Metapher über den Herrscher, welcher wie der Mond durch die Spiegelung des Lichtes vom Papst als Sonne leuchtet, oder die Theorie der zwei Schwerter, welche die geistliche Vorherrschaft über der weltlichen legitimiert. Die Translation der politischen Macht vom Kaiser auf den Papst kann nicht vollzogen werden, weil die weltliche und die geistliche Macht sich auf grundsätzliche Weise voneinander unterscheiden. Wenn der Papst zu irgendeiner Zeit als weltlicher Herrscher herrscht, dann nur auf Grund der Beauftragung seitens des Volkes. Die geistliche *auctoritas* und die weltliche *potestas* sind zwei gattungsmäßig unterschiedliche Formen der Macht, weil deren Rationalität und Kausalität eine unterschiedliche Grundlage haben. Ockham unterscheidet zwei Modi des Erkennens, welche durch die zweifache Extension des theoretischen Intellektes in die Praxis gegeben werden. Laut *Zweiter Analytiker* kann die Deduktion, die auf einer spezifischen Kausalität beruht, nicht von einer Gattung auf eine andere übertragen werden. Ockham gründete die Macht auf die Souveränität des Volkes und lehnte daher jede Übertragung politischer Macht ab, die eine andere Gattung hatte. Der Papst kann dem Souverän nicht eine Macht übertragen, die er selbst nicht besitzt. Und das sogar in zweifacher Hinsicht, denn auch der Souverän besitzt diese Macht nicht aus sich selbst heraus, sondern aufgrund des Herrschaftsauftrags, den er vom souveränen Volk erhalten hat. Ockham regelte damit theoretisch alle Streitfälle zwischen dem Papst und weltlichen Herrschern, wie dem Souverän von Frankreich.[[593]](#footnote-593) Der Staat existierte lange vor der Ära des Neuen Testamentes, und Gott übergab die politische Macht weder Petrus noch dessen Anhängern. Ockham konstatiert realistisch, dass das römische Imperium mit der Kraft des Schwertes entstanden ist, die übrigen Völker mit Gewalt unterjocht hat und folglich durch die gleiche Gewalt erlöschen kann.[[594]](#footnote-594) Die Frage der Gewalt beweist, dass das Imperium und das Papsttum nicht über die gleiche Form der Macht verfügen. Auch eine Theokratie ist im Christentum nicht möglich. Die Macht der Kirche wurde der von Gott gewählten Priesterschaft des Neuen Testamentes übergeben, welche nicht erblich ist, wie es bei Aarons Priesterschaft im Alten Testament der Fall war. Die päpstliche Macht verfügt über keine politische Zwangsmacht, weder aus sich selbst noch aus dem Konzil, weil die Forma ihrer Macht unterschiedlich ist.

Daher verteidigt Ockham den Anspruch des Papstes, welcher aus der göttlichen Beauftragung heraus absolute und souveräne Autorität über das christliche Volk aus dem Titel des Beschützers des Glaubens besitzt. Diese Beauftragung wurde Peter und seinen Anhängern direkt übergeben und bildet einen Bestanteil ihrer unveräußerlichen geistlichen Autorität über das gesamte christliche Volk.[[595]](#footnote-595) Petrus und seine Anhänger bilden jenem Felsen, auf welchem laut dem *Evangelium des Matthäus* die Autorität der Kirche errichtet wurde (Mt 16:18). Das kirchliche Konzil des gesamten christlichen Volkes besitzt eine solche Autorität nicht, weil Petrus von Gott den Auftrag zur Führung der Kirche direkt erhalten hat, ohne die Delegation des Konzils oder die Gemeinschaft der Apostel. Einen Häretikerpapst kann das christliche Volk durch das Konzil abberufen, oder der christliche Herrscher kann dies im Namen des christlichen Volkes tun. Marsilius ergriff die Autorität des Papstes im Modell der politischen Beauftragung zur Herrschaft und verlieh die Souveränität der Zwangsmacht (*vis coactiva*) dem christlichen Volk und dem kirchlichen Konzil. Ockham gab die kirchliche *plenitudo potestatis* nur und direkt dem Papst und lehnte daher Marsilius‘ Konziliarismus ab. Ockham argumentiert gegen Marsilius aufgrund direkter Übertragung der Macht auf Petrus und seine Anhänger. Die Begründung bezieht sich wieder auf die *Zweite Analytik*. Marsilius unterlief ein Fehler bei der allgemeinen Definition der praktischen Rationalität, die fälschlicherweise auf die völlig andere Natur der päpstlichen Macht angewandt wurde. Das Mandat, das Gott dem Papst gegeben hat und das ihn zum Handeln befähigt hat, hat nämlich dieselbe Natur of *lex divina* (aber nicht dieselbe Gattung) wie das Mandat, das Gott der gesamten Menschheit gegeben hat, die das Recht erhalten hat, die Erde zu beherrschen. Die Kausalität der päpstlichen Macht ist durch die Übergabe der Macht von Gott an den Papst gegeben und nicht von Gott an das Konzil und dann an den Papst. Nun ist klar, warum Ockham die Gestalt des Konziliarismus grundsätzlich und eindeutig ablehnte, welche Marsilius‘ im Werk *Defensor Pacis* (1324) darlegte. Die Macht des christlichen Volkes ist nach Ockham der von Gott gegebenen päpstlichen Souveränität untergeordnet (Lagarde 1937, 431–43). Der Grund der Ablehnung des Konziliarismus ist evident. Diese Theorie gehört in die generische Sphäre der politischen Rationalität, wobei die Gesellschaft der freien Bürger als souveräne *causa sui* den Herrscher mit der Ausübung der Macht betraut. Die politische Macht geht von Gott natürlich auf die gesamte Menschheit und weiter auf das konkrete Volk über. Die politische Kommunität übergibt seine unveräußerliche Macht nach ihrer souveränen Entscheidung dem Herrscher, oder sie behält sie und kann auf irgendeine andere Weise herrschen. In der Politik gilt die konziliaristische Auffassung, weil die Quelle der Macht in der Versammlung des Volkes selbst besteht. Die Beauftragung der Macht des Papstes gehört in den generisch unterschiedlichen Bereich der Macht der kirchlichen Autorität, wobei das Modell der *causa sui* Gott und dann direkt dem Papst gehört. Aufgrund des unterschiedlichen Charakters der päpstlichen *causa sui* ist es andererseits offensichtlich, dass die politische Macht der Natur der Sache nach nicht dem Papsttum zukommt. Petrus hat von Christus keine politische Macht erhalten, unter anderem auch deswegen, weil Jesus in seinem irdischen Leben der Ausübung einer politischen Zwangsmacht entsagte.[[596]](#footnote-596) Der Papst hat keinen direkten politischen Anspruch auf Macht. Marsilius behauptete dasselbe, aber seine Theorie basierte auf einer falschen Grundlage, was die Gattung beider Arten von Macht betraf. Seine Einheitstheorie von kirchlicher und weltlicher Macht war in der Tat von der gleichen Art wie die bula *Unam Sanctam*, aber die Riehenfolge war gerade umgegehrt getan. Ockham stellte klar, dass das christliche Volk kein Recht auf höchste geistliche Macht hat, weil diese *causa sui* dem Papst als kirchlicher Autorität direkt von Gott als *lex divina* gegeben ist. Da beide Typen der Macht aus der Sicht der Kausalität gattungsmäßig unterschiedliche sind, hat das Konzil keine kirchliche Macht über den Papst, und der Papst hat keine politische Macht über die Herrscher. Die kirchliche Macht ist nicht auf dem gleichen Prinzip gegründet, wie es bei der politischen Kommunität der Fall ist. Die Quelle der päpstlichen Schlüsselmacht, zusammenzubinden und loszubinden, liegt direkt bei Gott, und die Übergabe dieser Macht vollzieht sich auf sakramentale Weise an Peter und seine Anhänger. Keine Gemeinschaft der Christen oder ein Konzil kann diese göttliche Beauftragung dem Papst weder delegieren noch entziehen. Die Gemeinschaft der Christen besitzt laut Ockham keine päpstliche Macht, weil weder das christliche Volk noch das Konzil eine *causa sui* im Hinblick auf das Papsttum darstellen. Die ausdrückliche Kritik an Marsilius‘ Werk *Defensor Pacis* finden wir im dritten Teil der Schrift *Dialogus*, welcher nach 1338 entstand. Der theologische Teil von Ockhams Kritik an Marsilio analysiert den päpstlichen Primat und weist Argumente zur Überlegenheit und Unfehlbarkeit des allgemeinen Konzils zurück. Die Zwangsmacht in den Dingen des Glaubens und der Sitten wird Petrus und seinen Anhängern direkt von Gott und außerhalb der Rechtskraft des Konzils anvertraut. Marsiliusvon Padua schuf eine unitarische Theorie, die dem Kirchenvolk alle Macht gab. Dadurch schaffte er nach Ockham die Autonomie der direkt von Gott gegebenen geistlichen Sphäre als ursprünglicher Kausalität für die Macht des Papstes ab. Ockham hält die Translation der päpstlichen Autorität auf das kirchliche Konzil oder den umgekehrten Prozess für Häresie. Das Volk Gottes oder das Konzil hat Petrus Schlüsselmacht niemals gehabt, so dass sie sie auch nicht übergeben können. Ebenso hatte und hat der Herrscher die Macht nicht aus sich selbst heraus, da das natürliche recht zur Herrschaft dem Volk zusteht. Die konziliaristische Theorie baut irrtümlicherweise auf der politischen Extension des praktischen Intellektes, weil die päpstliche Macht in die theologische Extension des praktischen Intellektes gehört. Beide Akte der Praxis sind gattungsmäßig unterschiedlich, weil sie sich aus der Sicht der als ursprüngliche Beauftragung zur Herrschaft gegebenen Gründungskausalität unterscheidet. Die brillante Kritik Ockhams wies sowohl den geistlichen Anspruch des politisch begründeten Konziliarismus als auch den kirchlichen Anspruch auf politische Macht zurück, der in der Bulle *Unam Sanctam* zu Unrecht erhoben wurde.

Der kurze Exkurs in die Natur der politischen und päpstlichen Macht hat gezeigt, dass Ockham im Werk *Dialogus* die Grundlinie von Alberts und Sigers Interpretation von Aristoteles‘ *Politik* voll verteidigte. Ockham folgt der gleichen *ratio* der politischen Theorie, welche Alberts Interpretation von Aristoteles‘ *Politik* durch den grundsätzlichen Unterschied zwischen den Termini *regnabilis* und *regnativus* eingeführt hatte. Die Autonomie der politischen Praxis ergibt sich aus der generischen Unterscheidung zwischen kirchlicher und weltlicher Macht, soweit ihre effektive Kausalität generisch unterschiedlich ist. Jede von ihnen besitzt eine eigene Rationalität und eine Begründung; aber beide stammen von Gott als der letzten Quelle aller Macht. Nach Alberts politischer Theorie erhält der Papst, wenn er als Exekutive unter der Bezeichnung „*regnativus*“ politische Macht ausübt, ein Mandat, das ihm durch den Begriff „*regnabile*“ verliehen wird. Die letzte Quelle dieser Macht liegt ganz in den Händen des Volkes. Ockham hat diesen Unterschied in hervorragender Weise spezifiziert, um drei Schichten der hierarchisch geordneten Architektur der Argumentation zu etablieren: die Art der Kausalität, die eine oder andere Macht erzeugt; das rechtliche Mandat, das das Recht zur Ausübung dieser Art von Macht gibt; die Legitimität der handelnden Person, die dieses Mandat durch *translatio imperii* erhalten hat. Zunächst wird die ursprüngliche Quelle der Regierung von Gott festgelegt und die sich daraus ergebende Definition des besonderen Charakters der geistlichen oder weltlichen Macht dargelegt. Als zweites wird im Modus der legitimen Beauftragung zur Herrschaft der Akt des gültigen oder ungültigen Verwaltens der Macht beschrieben, welche im Falle der geistlichen Macht von Gott dem Papst oder im Falle der politischen Herrschaft natürlich an die Gesamtheit der Menschheit delegiert wird. Als drittes wird der legitime oder illegitime Akt der so übergebenen Macht im Rahmen dieser oder jener konkreten Person des Papstes oder Herrschers analysiert. Der Exekutivakt der Macht besitzt eine eigene zwingende Rechtskraft (*vis coactiva*), welche das Volk politisch und der Papst geistlich ausüben kann. Die Herrschaft des göttlichen und des menschlichen Gesetzes ist ebenfalls jedes Mal auf eine andere Weise gegeben. Im Falle der politischen Macht geht diese Beauftragung von Gott zur menschlichen Kommunität als natürliches Gesetz oder als Fülle der Macht, welche das Volk durch Delegierung an den Herrscher weitergibt. Die Herrschaft des göttlichen Gesetzes ist hingegen gänzlich von der politischen Macht getrennt, weil deren Delegation von Gott direkt zum Papst geht. Die letzte Quelle des geistlichen und des weltlichen Gesetzes ist Gott als finale Causa. Aus dieser Perspektive werden die Fälle des rechtstreuen versus den häretischen Papst oder des usurpatorischen Diktators versus den gerechten Herrschers beurteilt. Im Falle eines häretischen Papstes wird die Zwangsfunktion durch das allgemeine Konzil, das christliche Volk oder den christlichen Herrscher übernommen, die im Namen des christlichen Volkes handeln. Doch, der Grund dafür muss absolut zwingend sein, wenn die Ausübung des Amtes aufgrund der betrefenden Person des Papstes zunichte geht. Er ist *causa sui* als Papst, und nicht das christliche Volk. Das Volk kann jeder Zeit den weltlichen Herrscher absetzen, da der Herrscher die Macht vom Volk verliehen bekommen hat. Die ganze Theorie der kirchlichen und politischen Praxis hat einen klar gegebenen aristotelischen Charakter, welcher aus dem praktischen Syllogismus für die politische Rationalität abgeleitet ist. Das allgemeine Gesetz ist universell, aber das Mittelglied des praktischen Urteils keineswegs. Die effektive Causa ist an den konkreten und handelnden Menschen im Modus *tertium genus* gebunden. Das sind der historisch gegebene Herrscher und der Papst. Wenn die Bestimmung der Macht abstrakt gegeben ist, dann treten im Modus *quartum genus* die spezifischen universellen Instanzen an (Menschheit, römisches Volk, Königreich, Papsttum). Der Akt der weltlichen oder der päpstlichen Macht ist auf zweifache Weise gegeben, und seine Autonomie wird durch die zugehörige gattungsmäßig gegebene Rationalität der praktischen Extension begründet. Folglich haben wir es mit zwei verschiedenen Typen des praktischen Syllogismus zu tun, welche an die Kausalität des singulären Handelns dieses oder jenes Papstes und Kaisers im existenziellen Modus *tertium genus* angelehnt sind. Beide Träger des generisch unterschiedlichen Machttyps sind fehlbar und sündig und können *in extremis* für ihre Taten verurteilt und entweder durch das Konzil oder die politische Kommunität abgesetzt werden. Die im Modus *quartum genus* gegebene Rationalität determiniert die allgemeine kirchliche Macht dieses singulären Papstes und die zweite wiederum die allgemeine weltliche Macht dieses singulären Herrschers. Damit ist der praktische Syllogismus komplett, da er sowohl über das universelle *maior* als auch über das partikuläre *minor* für den richtigen praktischen Schluss in Sachen der Politik, des Glaubens und der Sitten verfügt. Diese brillante Unterscheidung des letzten Vertreters des ersten Averroismus ist von beiden Arten moderner Objektivisten abgelehnt worden. Der radikale Theokrat Aegidius verteidigte die Interessen der einheitlichen päpstlichen Macht; der radikale Konziliarist Marsilius verteidigte die Interessen der einheitlichen Volksmacht. Beide Eiferer für ein objektivistisches Modell des Handelns im Modus der einen univoken Wahrheit machten den Fehler, im Mittelglied des praktischen Syllogismus die Kausalität der frei handelnden Person abzuschaffen. Die Person ist hier einerseits im Hinblick auf die *recta ratio* der geistlichen Autorität und andererseits im Hinblick auf die *recta ratio* der weltlichen Macht gegeben. Ockham weiß sehr wohl, dass die freie Person eine souveräne *causa sui* ist. Auch der Papst kann zu einem Häretiker werden, was für ihn wohl Papst Johannes XXII war. Aber Papsttum und Imperium sind universelle Begriffe, deren *ratio* außerhalb des handelnden Individuums gegeben ist. Diese Unterscheidung im Modus *tertium* und *quartum genus* war von Averroes eingeführt worden, um persönliche Handlungen von allgemeinen Definitionen zu unterscheiden.

Die Hermeneutik der politischen Theorie hat gezeigt, dass Ockham auch in diesem Punkt einen authentischen Repräsentanten des ersten Averroismus darstellt, der darüber hinaus mit einer tatsächlichen Umsicht ausgerüstet ist. Seine gerichtliche Exkommunikation geriet in Vergessenheit, dank seiner universellen Meisterschaft und Diplomatie, welche er zugunsten des deutschen Kaiser und des dortigen kirchlichen Klerus anwendete. Seine brillante Polemik mit der siegreichen Schule der *Modernorum* stellte sich sowohl gegen den päpstlichen Anspruch der Omnipotenz als auch gegen Marsilius‘ Konziliarismus. Im Akt der modernen *damnatio memoriae* bekam dieser letzte Repräsentant des ersten Averroismus das objektive Etikett der so genannten „Nominalisten“. Dieser philosophische Irrtumenthüllt definitiv den geschichtlichen Sinn der Objektivität in deren Wahrheit und Unwahrheit. Die Windmühlen der akademischen und der kirchlichen Moderne drehten sich fleißig ganze Jahrhunderte lang. Sie produzierten so viele Sophismen, dass auch der donquichotische Angriff des letzten Vertreters des ersten Averroismus sie nicht anzuhalten vermochte. Nach Ockhams Tod geht der Sinn der oben beschriebenen Gigantomachie zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus in die objektiv gegebene Lethe über. Die Geschichtlichkeit des ersten und des zweiten Averroismus wurde zunächst zu einer obskuren Geschichte der Philosophie und endete schließlich als positivistische Geschichte des objektiven Denkens. Die von akademischen Furien geleitete Historie feiert frenetisch den siegreichen Typus der instrumentellen Rationalität des Westens, der ausschließlich auf philosophischen Irrtümern und dem animalischen Selbsterhaltungstrieb der siegreichen Eliten beruht. Die nach Heideggers *a/létheia* gedeutete Gigantomachie um die Substanz wird nun definitiv vom Ende der philosophischen Begebenheit des ersten und des zweiten Averroismus dargeboten, deren geschichtlicher Sinn von der hermeneutischen Archäologie im Modus *de fine* aufgedeckt wurde. Das Denken der *via Modernorum* fasst nun alle untersuchten Matrizen der Objektivität um. Die Untersuchung der neu geschaffenen Metaphysik, die von Scotus begründet und von Ockham in Frage gestellt wurde, schließt die Gabe der Objektivität ab. Ihre Geschichte geht von der Spätantike über die Falsafa bis in den lateinischen Westen. Die Geschichtlichkeit dieser Donation wurden von den durch die Formen des *dativus obiectivus* gedeuteten Existenziale geprägt. Objektiv gilt gewiss, dass die Historie von den Siegern aus deren ideologischer oder autoritärer Position geschrieben wird. Die neue Form der Metaphysik löste oder annullierte die Streitigkeiten der vorausgegangenen Generation durch die epochale Aufhebungbeider Schulen, welche das philosophische Erbe des Averroës verteidigten. Nach dem Niedergang beider Schulen wurde der Streit um den so genannten „Averroismus“ sinnlos. Die Geschichtlichkeit dieses Kampfes wurde aus der Sicht der Wandlungen von Heideggers *alétheia* dargeboten, welche nach und nach den an die Verfinsterung der ersten Substanz in der Metaphysik gebundenen epochalen Irrtum der Moderne offenbarte. Dann kam es in der Ethik und in der Politik zur Verfinsterung der frei handelnden Person. Der nihilistische Kurs der Metaphysik wurde als verborgenes Geschehen des Seins selbst gedeutet, welches den gedeuteten Epochen und Matrices des Denkens durch die denkerisch modifizierten Gestalten des Seienden einen geschichtlichen Sinn verlieh. Die schicksalhafte Wende des aristotelischen Seienden, dessen Sinn durch die Verfinsterung der ersten Substanz komplett in Vergessenheit geriet (ἐποχή), ist durch die Wende der Metaphysik zur objektiven Form des Seienden gegeben (Ereignis). Das objektive Herumirren der nachfolgenden Epochen der Moderne und der Postmoderne erschaffen eine neue Form der Geschichte des Denkens, welches nur auf nihilistische Weise (Irre)an Gigantomachie des ersten und zweiten Averroismus gebunden ist. Nach dem historisch siegreichen Antritt der Moderne in die epochal wirksame Objektivität kann das so konstituierte *tertium ens* von jedweder speziellen Wissenschaft erforscht werden. Die im Modus der subjektiven Sicherheit und Evidenz manifestierte objektive Wahrheit über dem Menschen und die Welt kann durch die analytische Philosophie, die kognitiv aufgefassten Neurowissenschaften oder das mimetisch-kulturell gegebene Evolutionspotenzial der DNA gesucht werden. Über die wesentliche Bestimmung der Objektivität brauchen die Spezialwissenschaften nichts mehr (*nihil*) wissen, weil sie sich in der objektiven Bestimmung des Seienden ebenso tüchtig bewegen wie ein Fisch im Wasser.

Die franziskanische Auffassung des souverän intimen und demiurgischen Willens eröffnete die Säkularisierung des Westens und wurde zur geistlichen Grundlage des calvinistischen Kapitalismus. Bonaventuras mystisch-erotischer *appetitus* der Materie begegnete dem hypostasierten Appetit von Olivis intimem demiurgischem Willen. Die Objektivierung des *Liedes der Lieder* hatte in der kapitalistischen Mythopoetik großen Erfolg, weil sie die Ideologie des neuen Kreuzzuges erschuf. Olivi wurde zu einem der ersten intellektuellen Opfer aus den Reihen der *Modernorum*. Er wurde auf dem Altar der Moderne geopfert und folgte damit dem Schicksal des antimodernen Siger von Brabant, der sein eigentlicher Lehrer gewesen war. Franziskaner zerstörten 1318 Olivis gut besuchtes Grabmal in Narbonne. Unter dem Einfluss von religiös besessenen Furien verwüsteten sie das Grab des Begründers des abendländischen Nihilismus, ohne zu wissen, was sie eigentlich taten. Olivi wurde zu Recht als Wohltäter und Mystiker verehrt, und in diesem doppelten Geist von christlicher Mystik und philosophischem Nihilismus begründete er auch den Kapitalismus. Aus dem modernen Träger (*subiectum*) des absolut gegebenen Willens entstand das reformatorische Subjekt der Erlösung und der Verurteilung und in der Folge auch das weltliche Subjekt des Kapitalismus. In dieser geschichtlichen Entwicklung verbirgt sich die endgültige Antwort auf die Frage nach der gewünschten Form des *dativus finalis*. Der avicennische moderne Gott als *Dator formarum* starb faktisch in der Philosphie von Scotus, um der rationalen ontotheologischen Struktur Platz zu machen. Der Sinn des Seienden ist nach dem Tod des modernen Gottes im Hinblick auf das postmoderne Individuum als neuem Formengeber gegeben. Der an die Auffassung der Wahrheit als *rectitudo* anknüpfende moderne Wille bekam einen Erlösercharakter. Martin Luther, ein Augustinermönch, brachte die Grundthemen der Modernisten in die postmoderne Theologie ein. Der substantiell gespaltene Mensch wird durch den Willen und durch eine äußere Form der Erlösung zur Einheit geeint. Luther verknüpfte beide Schlüsselprobleme der *Modernorum*, d. h. die Sicherheit und die Fülle der Wahrheit miteinander, indem er ein neues theologisches Subjekt des Westens begründete. Die göttliche *rectitudo* der Erlösung begegnet die menschliche *certitudo* der Sünde. Ihre Verbindung ist durch den persönlichen Akt des Glaubens gegeben; der Willen des Sünders wird von Gott erleuchtet. Die Rechtfertigung verläuft dank des souveränen Aktes der göttlichen Auswahl (*sola gratia*) und wird dank dem Akt des persönlichen Willens und des Glaubens des Sünders (*sola fide*) angenommen. Das Geheimnis der Erlösung interpretierte Luther nach dem *Römerbrief* (*iustus ex fide vivit*, Röm1:17). Die Erleuchtung des Sünders kommt von außen, durch die unverdiente göttliche Gnade. Die nötige *certitudo* der göttlichen Erlösung wird dem Sünder durch den Übergang aus der weltlichen Etage der verworfenen Existenz auf die erlöste Ebene der göttlichen Wirkung sichergestellt. Das Recht auf diesen existenziellen Übergang wird ihm durch Christus‘ Erlösungsopfer gesichert. . Es gibt keinen Vermittler zwischen dem Sünder und Gott. Die Reformation stellte den persönlichen Glaubensakt außerhalb der Vermittlung durch die katholische Kirche, eine durch und durch moderne Tat. Der zweite Averroismus positionierte das Erkennen außerhalb der Übereinstimmung der Sinne und außerhalb Averroës‘ *intellectus possibilis*, und Olivi gab den substanziellen freien Willen außerhalb des praktischen Intellektes. Dadurch ist die finale Antwort auf die Frage gegeben, wie der demiurgische Wille die Weltanschauung der Postmoderne im Rahmen des reformierten Anschauung des Seienden erzeugte (*dativus modi*). Das reformatorische Subjekt, das in der Epoche der Postmoderne entstanden ist, hat das ursprüngliche katholische Subjekt ersetzt, das durch den Avicennismus der Moderne bestimmt wurde. In der Reformation gilt die These „*operatio sequitur esse*“ in Bezug auf die rechtfertigte Existenz. Der Protestantismus vollendete den metaphysischen Nihilismus des zweiten Averroismus, indem er ihm einen erlöserischen Charakter verlieh. Die kapitalistische „*operatio*“ folgt dem Akt der göttlichen Erlösung nach, welche das Alltagsleben und die Existenz des ehemaligen Sünders radikal verändert. Die Tätigkeit des kapitalistischen Subjekts führt notwendigerweise zu der subjektiven Gewissheit des Heils (*certitudo*) am Ende des Lebens. Der souveräne Gott gewährt die Erlösung durch seine erlösende Gerechtigkeit (*rectitudo*). Die moralische Akkumulierung des Reichtums erzeugt eine kapitalmäßig starke Wahrheit als *certitudo*. Der vom Kapital und Taten untermauerte subjektive Glaube verlässt sich auf die erlöserische göttliche *rectitudo* durch das volle subjektive Recht der so reformierten Moderne. Das postmoderne Subjekt sicherte sich damit das menschlich mögliche Recht auf göttliche Rechtfertigung nach der Ethik des Frühkapitalismus. Auf diese historisch vollgebrachte kapitalistische Art und Weise hat die Postmoderne den geschichtlichen Weg der Moderne abgeschlossen. Zu Beginn der Moderne entstand in ähnlicher Weise die Idee des Fegefeuers, um das Recht auf ewige Selbsterhaltung der Kaufleute zu sichern (OBJ II, Kap. 1.6). Dadurch wird die letzte Antwort auf den weiteren existenziellen Dativ gegeben, welcher bestimmt, wie das objektiv definierte Seienden zum Instrument der neuzeitlichen Wissenschaftstechnik geworden ist (*dativus instrumenti*). Die wissenschaftlich-technische instrumentelle Rationalität wurde nach dem Tod des Gottes der *Modernorum* zum einzigen säkularen Instrument der Erlösung. Luthers Reformation vollendete Bonaventuras im Werk *Itinerarium mentis in Deum.* Das von Calvin begründete vollkapitalistische Subjekt erlangte eine endgültige Heilsgewissheit, indem es die beiden Ebenen der „*regula agentis in/creati*“ des Bonaventura auf der säkularen Ebene verband. Max Weber beschrieb das freie Subjekt des Westens, das den calvinistischen Kapitalismus begründete. Dieses Subjekt aktualisierte die ursprüngliche Vision des zweiten Averroismus in der Epoche des metaphysischen Nihilismus. Die Postmoderne erhielt einen neuen Weg der Erlösung, der auf allen Arten von Kapital basiert.

Nach dem bahnebrechenden Werk von Marx wurde „das Kapital“ zum neuen Gott, denn der moderne Gott war bereits tot. Deshalb führen alle Wege der Postmoderne nicht mehr nach Rom, sondern zur Wall Street. Die spielerischen Musen inszenierten eine neue Runde der göttlichen Komödie. Der schizophrene weiße Mann ist zum neuen Retter der Menschheit geworden und schleppt unablässig die imperialistische Last auf den Golgatha namens *City of London*. Diesen neuen Messias feierte Kipling, jener postmoderne Homer des angelsächsischen Imperialismus (*Take up the White Man’s burden*; OBJ II, Kap. 3.5). Die von den dämonischen und unter der objektiven ideologischen Maske (πρόσωπον, *persona*) der „Mensch–Leiche“ versteckten Furien geführte poetische Gerechtigkeit des imperialistischen Kapitalismus bietet eine traurige Antwort auf die Frage, wie sich das objektiv definierte Seiende zum Instrument der neuzeitlichen Wissenschaft-Technik (*dativus instrumenti*). Der intim freie und irrational wollende Wille ist nun voll im Modus der kapitalistischen Produktion und der imperialistischen Eroberung der Welt engagiert. Die Welt ist zum sekundären und akzidentellen Aspekt des heute fast global gegebenen freien Willens geworden. Olivi erschuf eine kapitalistische Version der objektiv bestimmten „dritten Welt“, aus welcher die heutige dritte Welt entstand. Diese Version des neuplatonischen Simulakrums war ursprünglich in Jamblichos‘ Diakosmos und in der islamischen Falsafa gegeben. Das christliche Fegefeuer wurde in der Epoche der Postmoderne zu einem ökonomischen Begriff. Die dritte Welt symbolisiert alles Elend des Denkens und der Taten der westlichen Objektivität in den Arbeitslagern vom 19. bis ins 21. Jahrhundert. Ihre letzte Transformation vollendet im Zeitalter des Nihilismus die moderne Definition des Menschen als spezifischer, im Modus der instrumentalen Rationalität begriffener Leiche, welche zu einem neuen „*totum virtuale*“wurde. Das neue Subjekt wird durch die formale Definition der *ex nihilo* gegebenen Potenz gegeben, weil es ein Seiendes der dritten Art darstellt, welches als porretanisches konkretes Individuum definiert wird. Diese bemerkenswerte Kollekte der objektiven Substanzen hält durch die als Spinozas „*conatus*“gegebene Selbsterhaltungskraft des demiurgischen Willens zusammen. Die gegenwärtige neoliberale Runde dieses heilbringenden Nihilismus wurde von der einseitigen Interpretation Friedrich Hayeks in Bezug auf die in der einzigen Erwähnung bei Adam Smith gegebenen „*invisible hand*“ gestartet. Dieser ökonomische Moralist und praktisch denkende Schotte thematisierte den ökonomischen *appetitus* des kapitalistischen Subjektes im Rahmen der Moralphilosophie (*The Wealth of Nations*, 1776). Die den Kapitalismus errichtende ökonomische Moral Adam Smiths wurde in der Epoche des vollendeten Neoliberalismus durch die Finanzderivate ersetzt, welche die durch zusammengesetzten Zins exponentiell wachsende fiktive Schuld beherrscht. Dadurch ist auch die Antwort auf die Frage gegeben, wie das objektiv aufgefasste Wissen den Menschen in den Weltkriegen durch den Objektivismus, die instrumentelle Rationalität, den Nihilismus der Technik sowie durch den vulgären Ökonomismus des gegenwärtigen korporativen Faschismus vernichtet (*dativus ethicus*). Die von Bonaventura und Olivi begründete Metaphysik des substanziellen Willens lenkte das Denken grundsätzlich auf den Weg des westlichen metaphysischen Nihilismus. Die Epoche der zeitgenössischen Technowissenschaften ist der Höhepunkt der paranoiden Gier der Kreuzzüge, die von den ersten Modernisten angeführt wurden. Ihre gegenwärtige Etappe wird von globalen Korporationen und der Ideologie des vulgären Neoliberalismus gelenkt. Dieses neue nihilistische Produkt wurde laut Marx‘ Aphorismus zum neuen Opium der kulturell degradierten Mittelschichte. Die Arbeiterklasse endete bereits alsvon Arendt beschrieben „*animal laborans*“, das in der nächsten Runde der postkapitalistischen Produktion von Robotern und künstlicher Intelligenz ersetzt wird. Diese nihilistische „*universitas humana*“ steuert auf einen weiteren globalen Krieg zu. Die herrschende Klasse der neuen Illuminaten nutzt die kollektiv gegebene instrumentelle Rationalität als ein grundlegendes Instrument (*dativus instrumenti*). Dann wird im Akt der objektiven und globalen „Mobilmachung“ und im Namen des künftigen und daher bislang real nicht existenten Friedens von den „menschlichen Ressourcen“ das Opfer des Lebens gefordert werden. Der zukünftige Friede muss nach dem Einsatz der richtigen technischen Mittel mit der gleichen Logik der Notwendigkeit auf die eroberte Erde kommen wie der künftige Antichrist zu Grossetestes Zeiten.

# 7. Der objektive Ödipuskomplex

Der tausendjährige Streit der Metaphysik, der von Platon oder Aristoteles entschieden wurde, kann mit einem interessanten Beispiel illustriert werden. Die geologische Entstehung der Aleuten und der Hawaii-Inseln oder des Yellowstone-Parks am Snake River ist darauf zurückzuführen, dass sich unter der etwa 100 km dicken festen Erdschicht (Lithosphäre) in einer Tiefe von etwa 400 km ein Magmaherd befindet, der mit der aus dem äußeren Erdkern kommenden Wärme gespeist wird (so genannter „*hotspot*“). Der Magmaherd ändert seine Lage über Millionen von Jahren nicht. Nur die obere Schicht der Erdplatten verschiebt sich, in diesem Fall die pazifische oder nordamerikanische Lithosphärenplatte. Der stabile Magmaherd im Erdkern bringt die beweglichen äußeren Platten an immer neuen Berührungspunkten zum Schmelzen. An dieser Stelle bildet sich eine obere Caldera, die nur wenige Kilometer unter der Oberfläche liegt. Die obere Kammer des Supervulkans bricht durch den Überdruck des unteren Herdes nach hunderttausenden von Jahren regelmäßig aus und bildet entweder neue Inseln oder riesige Kratern wie im Gebiet des Yellowstone Parks. Die Hermeneutik erforscht nicht die geologischen Schichten des Supervulkans, sondern die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens, dessen resultierendes Produkt der objektive Einblick in die Welt und ins wissenschaftliche Erkennen ist. Die Matrices der Objektivität haben gezeigt, dass die verborgene Gigantomachie zwischen Platon und Aristoteles sich im Verlauf der Jahrtausende immer aufs Neue wiederholt. Das ursprüngliche Ereignisvon Platons und Aristoteles‘ Gigantomachie um die Substanz glüht tief in der Lethe des Seins selbst und lässt von dort immer neue Konfigurationen des Sinns des Seienden wachsen. Generationen und Jahrhunderte vergingen; Genies schufen neue Eruptionen des Denkens, die die westliche Metaphysik und ihre dynamische Landschaft bilden. Der archaische Dativ der Mysterien wurde zum prinzipiellen Dativ der ersten Philosophie, dann zum metaphysischen Dativ und schließlich zum objektiven Dativ. Die Archäologie der apollinischen und musischen Wahrheit als Un-verborgenheit (*a/létheia*) legt dar, wie das Denken in der Metaphysik auf die Herausforderung des Daseins der Substanz antwortete. Die erste Gigantomachie um die Substanz zwischen der Akademie und dem Lyzeum fand in der Spätantike statt; sie ging über in die Falsafa, dann in die Frühscholastik. Die letzte Serie der philosophischen Streitigkeiten um die Bestimmung der Substanz entstand im dreizehnten Jahrhundert und schuf die heutige Gestalt der Objektivität.

Die Interpretation der sechs Matrices fand nach und nach die Orte der früheren Ausbrüche in der Triade von Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie. Jedes Mal kam es zu einer neuen Donation des metaphysischen Seienden, bis zur heutigen Etappe des metaphysischen Nihilismus. Der einleitende Satz des Nachdenkens behauptete, dass die hermeneutische Erforschung der Objektivität nicht objektiv, aber wahr sein dürfe, weil nur so weise sei. Die vorliegende Arbeit machte es sich zur Aufgabe, eine unparteiische Erforschung der großen Taten der bislang unbekannten Gigantomachie um die Substanz vorzunehmen, welche die Anhänger des ersten und des zweiten Averroismus führten. Die Matrices der Objektivität beschrieben die einzelnen Schlachten und deren Akteure nach dem bekannten Beispiel von Herodots Werk *Historien*. Der Sinn der Objektivität wurde im Modus der archaischen Erforschung (ἱστορία) dargebracht. Herodot und die Hermeneutik folgten den von der apollinischen Semantik von Delphi gegebenen Zeichen und nahmen ihre Interpretation vor. Auf die gleiche Weise erschuf Herodot die erste Historie und Sokrates die Liebe zur Weisheit. Die Hermeneutik der Objektivität erschuf die Ganzheit des Wissens im Modus von Herodots archaischer *demonstratio* (ἱστορίης ἀπόδεξις, *Hist*. 1.p.1). Der Vater der Historie gab den Verfechtern der apodiktischen Interpretation der Vergangenheit eine nie endende Aufgabe. Der hermeneutische Dreieck offenbart den Sinn der menschlichen Handlungen, welche ganze Epochen bildeten (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, ibid). Die Aufgabe der apodiktischen Erforschung liegt auf der Hand, denn sie besteht in zweierlei Hinsicht: zu sehen, was wirklich geschehen ist, und es nach der *alétheia* der Musen zu beurteilen. Erstens darf dieser wichtigste Sinn der menschlichen Geschichtlichkeit und Geschichte nicht durch den Lauf der Chronos-Zeit (τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, ibid) verschüttet werden. Zweitens, dass die wichtigsten Akteure nicht des gerechten Teils der unvergänglichen Herrlichkeit der Sterblichen beraubt werden dürfen (ἀκλεᾶ γένηται, *Hist*. 1.p.4). Die apodiktische Erforschung beschrieb nach dem Vorbild des Herodots die unsterblichen Taten der Platoniker und der Aristoteliker, damit niemand von ihnen um seinen verdienten Teil des unsterblichen Ruhms kam. Herodot folgte im archaischen Schema der tragischen Schuld (*manía*) der Kraft der Hybris und der Pleonexie, welche gleich am Anfang der Perserkriege im Gang waren. Seine Schrift deutete apodiktisch nach dem Vorbild der pythischen Orakel den archaischen Streit der Meder und der Perser, welcher einen entscheidenden geschichtlichen Einfluss auf die Historie der griechisch-persischen Kriege ausübte. Die Hermeneutik sicherte mit Hilfe der versöhnten Furien (Aischylos‘ *Eumenidae*) die Unsterblichkeit der unverborgenen Taten des Denkens (κλέος, *gloria*). Die Anklage (*kategoría*) wegen der philosophischen Gigantomachie und die kategoriale Unverborgenheit dieses Streites (*alétheia*) wurden in der Gemeinde der weisen Sterblichen auf der hermeneutischen Agora vollbracht. Die Liebhaber der westlichen Weisheit folgen dem Weg der ersten Philosophie, welche tragisch und durch Sokrates‘ Suche nach der apollinischen Wahrheit endete. Das Konzept des weisen und daher tragischen Erforschens der „Objektivität“ genannten Erbschuld hatte bislang nicht in einem dramatischen Ganzen existiert. Auf apodiktische Weise deutete die Hermeneutik in der Einleitung des ersten Teils die ursprüngliche *hýbris* und *manía* der Moderne. Platons in der Einleitung der Arbeit analysiertes Höhlengleichnis erschuf eine tragische Form der Schuld, welche in Form des idealen Wahnsinns des Verstandes von einer Akademikergeneration auf die andere weitergegeben wird. In der Zeit nach Platon können Akademiker in der Grotte ohne Realität leben; aber sicher nicht ohne Ideen. Die Gigantomachie begann am aristotelischen Lyzeum, als die platonische Ideenwelt als nichtexistente Parallelwelt des manischen akademischen Geistes verurteilt wurde. Die Erforschung dieser philosophischen Tragödie und später auch Tragikomödie fand die ursprüngliche Form der archaischen und metaphysischen *Lichtung*, von wo aus die Unverborgenheit der Objektivität durch die Gigantomachie des ersten und zweiten Averroismus in die Geschichte des westlichen Denkens einging. Die Hermeneutik umreißt die philosophische Erzählung (μῦθος), die die Geschichte der beiden heute ausgestorbenen Schulen betrifft. Nach Herodot mussten wir das komplexe System der verborgenen Kausalität finden, das diese Art von Gigantomachie verursachte. Die Grundursache waren unversöhnliche Gestalten von Wahrheit und Unwahrheit der Metaphysik, wewegen die Vertreter des Aristotelismus und der Moderne gegeneinander kämpften (δι᾽ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι, *Hist*. 1.p.5). Die Kausalität des Aristotelismus ist grundunterschiedlich von der Kausalität der Moderne; das war die Ursache der bislang letzten Gigantomachie um die Substanz. Die rhapsodische Unsterblichkeit, in der Geschichte des Denkens gegeben, erfordert bereits seit Homers Zeiten, dass jeder Teilnehmer des Trojanischen Krieges um die Substanz einen verdienten Anteil am unsterblichen Ruhm erhält. Die Unterscheidung des Anteils an der durch böse und auch gute Taten (κρίσις) gegebenen Unsterblichkeit wird durch die lebende philosophische Kommunität bestimmt. Deren weise Vertreter konservieren in der frei vollzogenen *scholé* den Sinn dieser Gigantomachie für heute. Der in den Mysterien gegebene Anfang der Hermeneutik ermöglicht es, den Beginn der Metaphysik zu untersuchen. Dieses zweifache Walten (ἀρχή) des archaischen Denkens verpflichtet die vorliegende Archäologie der Objektivität dazu, sich im Streit der beiden Formen der Metaphysik zu engagieren. Das Ringen um die geschichtliche Gestalt der Wahrheit bedeutet, dass das entgegenkommende Denken der Hermeneutik (Heideggers „Andenken“) gegenüber der Wirkung des Seins des Seienden wachsam bleibt. Der weise Mensch sucht danach, worum es in der Geschichte des Denkens wirklich geht und was lediglich ein Spiel der von den akademisch gebildeten Furien geführten Simulakren ist. Dank dieser kritischen Exegese der ursprünglichen Form der Philosophie wurde die hermeneutische Archäologie zu einem Bestandteil der zeitlosen Gigantomachie, die das Wesen der Wahrheit betrifft. Eine dieser Schlachten des philosophischen Trojanischen Krieges ist auch das Täuschungsmanöver der von Platon begründeten Metaphysik, der die Bedeutung der Gigantomachie um die Wahrheit in der idealen Substanz zusammenfasste. Diese unwahre Synekdoche haben wir im Modus *pars pro toto* im falsch gegebenen *modus ponens* der modernen Logik und Objektivität analysiert. Die Interpretation, die der verborgenen Wirkung der apollinischen Semantik folgt, kämpfte an der Seite der wahren Denker, die die Gigantomachie verloren. Im Rahmen der positiven Geschichte des *dativus obiectivus* hat die objektive Form der Substanz den Kampf gewonnen. Aber aus der Sicht der ursprünglichen Form der Wahrheit haben die wahren Sieger das Recht auf ein volles Maß an menschlich möglicher Unsterblichkeit. Ihr Neiderlage, im tragischen Modus der Verkehrung ins Gegenteil gesehen, zeigt den eigentlichen Kampf der Philosophie um die apollinische und sokratische Form der Wahrheit.

Die vorliegende Version der apodiktischen Forschung wird methodisch durch den Bezug zur Vergangenheit inspiriert, welchen der französische Historiker Michel de Certeau prägte. Der französische Historiker Jules Michelet (†1874) schrieb in der Einleitung zum Werk *Histoire de France*, dass die Toten, welche er zu historischer Existenz auferweckt hat, weniger traurig in ihre Gräber zurückkehren. Der Historiker vollzieht im Unterschied zur Pythia, den Sehern und Nekromanten eine besondere Art der Nekromantie, in welcher er die toten Akteure längst vergangener Streitigkeiten sowie Abstraktionen wie „Frankeich“ oder „Volk“ ins Leben ruft. Diese Abstraktionen und toten Personen lässt er durch die Historie sprechen und verleiht ihnen die konzeptuelle Gestalt der Existenz in der Welt der Lebenden (Certeau 1975, 47–53). Die hermeneutische Nekromantie deutete die Ringkämpfe zwischen erstem und zweitem Averroismus dergestalt, dass er die mehr oder weniger berühmten Akteure der längst vergangenen Streitigkeiten um den metaphysischen Sinn des Seienden vom Schattenreich zur geschichtlichen Anwesenheit erweckte. Die Hermeneutik der Objektivität erschuf die musische Geschichte der Moderne, indem sie die Reihenfolge der Sieger und der Besiegten nach dem biblischen Stichwort über die letzten, welche die ersten sein werden, vertauschte: Muhammad Ibn Rushd, Pierre Abelard, William von Auvergne, Siger von Brabant, Boethius von Dacien, Dante Alighieri, William Ockham. Die grundlegende Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit im Sinne der philosophischen *alétheia* schulden wir vor allem Averroës und seinen authentischen lateinischen Nachfolgern aus der Schule des ersten Averroismus. Deren Werk wurde in neuer Gestalt enthüllt. Durch diesen Exorzismus ließ die archaische Hermeneutik in unserer Anwesenheit die ursprüngliche zeitlose Kraft des geschichtlichen Gedächtnisses (Mnemosyne) sprechen. Die Exegese der Matrices im Rahmen der hermeneutischen Interpretation wies verschiedene Weisen auf, wie der Sinn des Seienden durch die mit der Gigantomachie um die Substanz verbundenen philosophischen Streitigkeiten in die Geschichte des Denkens kommt. Wieder gilt die Eingangsthese, dass der hermeneutische Blick auf die Vergangenheit nicht objektiv, sondern apollinisch wahr ist. Die Seher und Schamanen kannten auf ihren Reisen ins Reich der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft deren Auswirkungen und brachten die Semantik der Kraft des Gedächtnisses den weisen und nicht weisen Zeitgenossen (*Ilias* 1.70). Die archaische Hermeneutik stieg in das Reich der Toten hinab und folgte dort den parmenidischen Zeichen auf dem Weg des apollinisch zweideutigen Verstehens (πλακτὸν νόον; DK 28, B 6.13). Diese komplizierte Reise folgte den Spuren der Geschichtlichkeit im Modus der Lichtung der Wahrheit und des Irrtums. Die Wahrheit der Musen verbirgt sich in den zweideutigen Zeichen für weise Denker, die das Reich der zweiköpfigen Menschen (δίκρανοι, B 6.12) erforschen. Die Interpretation der Schattenwelt der Objektivität kehrte wieder durch das Sonnentor von Tag und Nacht (B 1.34) in das Reich der realen Philosophie zurück. Odysseus, Parmenides und sogar der metaphysische Aristoteles folgten dem Weg der realen astronomischen Sonne. Nach dem beendeten Lauf durch Schattenreich der Objektivität kann die Hermeneutik die ganze Geschichte der Gigantomachie nach der *alétheia* der Musen erzählen. Sie ist dazu unter Strafandrohung seitens der Göttin Dike dazu verpflichtet. Diese erfinderische strafende göttliche Kraft (Δίκη πολύποινος, B 1.37) hütet durch das Tor von Tag und Nacht die Wahrheit des Kosmos und dessen ewige Ordnung. Die Sonne geht nur in die eine Richtung; so ist die göttliche Gerechtigkeit.

Die Interpretation hat gezeigt, wie die Blindheit gegenüber dem Sein der ersten und der zweiten Substanz anstieg: von der primären Seinsverlassenheit in der ersten Metaphysik bis hin zum Seinsvergessenheit der realen Substanz in der modernen Metaphysik. Die Substanz wird nicht mehr im ursprünglichen, in den Schriften *Kategorien* und *Zweite Analytik* hyparchischen Modus *per prius* prädiziert. Aristoteles nahm die sinnliche Wahrnehmung der realen Substanz als das Gründungsereignis des metaphysischen Seienden (τό τί ἦν εἶναι) und er entwarf die erste Version des metaphysischen Dativs. Die kategoriell ausgesagte zweite Substanz begründet den Sinn des Seienden im Hinblick auf die reale Existenz der hier und jetzt seienden ersten Substanz (τόδε τι). Die erste Substanz besitzt das eigene Sein kraft des ursprünglichen *dativus possessivus*. Die Kausalität der ersten Substanz wirkt im wissenschaftlichen Urteil durch das Prinzip „*ex inmediatis*“. Der Beweis begründet wissenschaftlich das sekundäre Erkennen dieser im universellen Modus und daher nur im Denken gegebenen Seiendheit. Die Moderne verwandelte den im hyparchischen Modus gegebenen aristotelischen *dativus possessivus* in den im absoluten Modus gegebenen subjektiven *dativus possessivus*. Das Subjekt ersetzte den von der ersten Substanz stammenden kategorialen Sinn durch seine eigene Autorität (*dativus auctoris*). Platon und seine Schüler wurden zu den Begründern (*auctores*) der durch ideologische Weltanschauung gegebenen akademischen Mythopoetik. Die neuplatonische Weltanschauung aus der platonischen Höhle ersetzte den klassischen Aristotelismus. Die Moderne schuf unter der Führung der akademisch ausgebildeten Furien eine neue Form der Parusie, wobei sich der Sinn des Seienden außerhalb der ersten Substanz zeigt. Die autoritarische Moderne muss sich nach der Gründung des durch den Mord an Sokrates-Remus gegebenen akademischen Roms nicht mehr um die reale erste Substanz kümmern. Jeder Akademiker argumentiert wie Romulus autoritär richtig damit, dass die durch die zwölf Vögel gegebene Wahrheit objektiv wahrer ist als Remus‘ ursprüngliches und erstes Sehen von nur sechs Vögeln. Der Fortschritt, der auf der Grundlage der zwölf Vögel gegeben wurde, ist ein unleugbares menschliches *factum*; es vernichtete das göttliche Zeichen, das durch nur sechs Vögel gegeben wurde. Die von Sokrates betriebene Suche nach der pythischen Wahrheit ist in Vergessenheit geraten. Nach der Auslöschung der archaischen Weisheit genügt den modernen Akademikern lediglich das objektive Wissen um die durch das subjektive „Sehen“ definierte Essenz. Die Hermeneutik folgt dem eschalogischen Charakter der Untersuchung, der *de fine* gegeben ist, aber durch die Kreisbahn der Sonne. Wir betrachten die „siegreiche“ Wahrheit des nun zerstörten alten Roms und das Defizit des zeitgenössischen Denkens von einem verborgenen archaischen Anfang aus. Daher ließ sich die Hermeneutik ebenso wie der schlaue Odysseus auf dem Sonnenweg nicht vom Gesang der Sirenen und von den falschen Zeichen der strafenden akademischen Furien verwirren, welche sowieso unter Dikes Herrschaft stehen. Die falsche Auslegung bleibt im Reich der toten Simulakren und ginge nach Parmenides ziellos hin und her (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 1.16). Die postmodernen Troglodyten verlassen die Höhle nicht mehr, in welcher sie völlig heimisch geworden sind. Die vertraute Umgebung der Höhle voller digitaler, mathematisch bestimmter Schätze schmückten sich die Troglodyten mit künstlichem Licht des vom Computersimulationen unterstützen metaphorischen Verstandes aus. Die auf dem metaphysischen Nihilismus aufgebaute manische Philosophie ist zur Magd des digitalen Wissens geworden. Die vom Sonnenintellekt geführte objektive Mythopoetik sichert der Moderne die virtuelle Odyssee des Denkens im Rahmen der absoluten Spekulation oder der *ad hoc* entworfenen Gedankenexperimente. Die postmodernen Illuminaten verwandelten die Gigantomachie um die Substanz zuerst in eine göttliche Komödie der Moderne und heute nur mehr in ein postmodernes dadaistisches Kabarett. Im ersten dadaistischen Kabarett *Voltaire*, welches im Jahre 1916 in Zürich gegründet wurde, führten die Musen Dichter wie Tristan Tzara und Revolutionäre wie Vladimir Iljitsch Lenin zusammen. Dieser russische Marxist und Visionär der wahren Geschichte redigierte im dortigen Bibliothek (siehe ehemaliges *Musaion* in Alexandria) sein Hauptwerk *Der Imperialismus als das höchste Stadium des Kapitalismus* (1916). Die Verbindung aus Dadaismus, revolutionärem Marxismus und erstem Weltkrieg ist kein Zufall. Die Verbindung der Poetik und der Revolution startete unter der Führung der kriegerisch veranlagten Furien die letzte Runde der Tragikomedie des 20. und des 21. Jahrhunderts.

Die hermeneutische Erforschung der Objektivität beruht in der musischen Ambivalenz des griechischen Verbums „sehen“ und „wissen“. Die Weisen erkennen wirklich die Phänomene, die in ihrer wahren Form erscheinen. Die Schriftsteller der griechischen Tragödie waren vor der Entstehung der Metaphysik tätig. Sie kannten die Mysterien und respektierten die Macht der Orakel. Die erste Form der Moderne wurde vor ihren Augen geboren. Sie waren entsetzt über die Dummheit, die ein dominantes Merkmal dieser neuen tyrannischen Klasse war. Die Tragödie *Ödipus Tyrannus* von Sophokles wurde um 430 v. Chr. inszeniert. Der Höhepunkt der Tragödie beschreibt die Begegnung zwischen Ödipus und Teiresias im Königspalast. Tiresias weist Ödipus darauf hin, dass er den Mörder von Laios nicht auf komplizierte Weise suchen muss, sondern dass es genügt, eine Begegnung mit sich selbst zu haben (v. 362). Dieser Vers enthält in nuce die Tragödie der Moderne; die blinden Zeitgenossen begegnen einander im objektiven Modus des Wissens und machen keinen wirklichen Sinn daraus. Der objektiv allwissende Tyrann wirft den blinden Seher aus dem Palast von Theben. Diese Tat besiegelte sein Schicksal und das Schicksal der Moderne ebenfalls. Der Tyrann sieht objektiv alles, weiß aber nichts Wichtiges; der Wahrsager sieht nichts, weiß aber alles Wichtige. Der erfinderische und mutige Tyrann handelt im Namen seines übergeordneten Wissens und seiner Geschicklichkeit (τέχνη τέχνης ὑπερφέρουσα, v. 380‒81). Die Tragödie weiß wohl, dass das Handeln dieses geblendeten Objektivisten und ersten modernen Technokraten sein eigenes ist, dass dieser Tyrann der Urheber seines eigenen Schicksals ist. Als Ödipus sich selbst aus Kummer blendet, sagt der Chor klar, dass er alles Übel aus sich heraus und keineswegs außerhalb seiner selbst verübt hatte (κακὰ ἑκόντα κοὐκ ἄκοντα) und für das angerichtete Übel durch eigenes Zutun und eigene Absicht verantwortlich ist (αὐθαίρετοι, vv. 1229‒31). Ödipus weist als Archetyp des tragischen Modernisten die Warnung des blinden Seher Tiresias ab, welcher in dessen Schicksal Einblick hat. Die Kenner dieser Tragödie haben sehr wohl bemerkt, dass das Hauptthema in Ödipus‘ Unfähigkeit besteht, sich selbst zu erkennen und so das Hauptgebot aus Delphi („Erkenne dich selbst!“) zu erfüllen (Lefèvre 1987, Schmitt 1988). Ödipus‘ Tragödie hat für die Hermeneutik einen wichtigen geschichtlichen Sinn. Die archaischen Furien erhalten zum ersten Mal in der Geschichte eine akademische Bildung. Zu dieser Zeit begann die Schule der jungen platonischen Modernisten in Athen zu lehren. Sie versteckten sich sophistisch in Sokrates′ Suche nach Weisheit. Der moderne Ödipus war der Technik der Macht und er sah die Welt durch die Brille der Metaphysik. Aber das, was er sehen sollte, waren die durch göttliche Ordnung gegebenen Zeichen. In dieser durch das Wissen des Thebener Technokraten gegebenen objektiven Blindheit verbirgt sich der Sinn der modernen tragischen Existenz. Nach der Lösung des Rätsels der Sphinx weiß der König von Theben objektiv, was ein Mensch ist; aber er sieht nicht, wie er persönlich lebt. Wegen Ödipus‘ Unverstand und wegen seiner *hýbris* brach in Theben die Pest aus, welche heute durch die globale Zerstörung der Biosphäre ersetzt worden ist. Die Ironie der Musen zeigt sich in der Änderung des Titels des Dramas, da die zeitgenössischen Sophisten den „Tyrannen“ in den „König“ umwandelten. Die Tyrannei wurde nun zum König der Moderne. Von Sophokles bis zu Euripides, die Dramatiker sahen und diagnostizierten richtig die tragische Blindheit ihrer oligarchischen Zeitgenossen, der ersten Sophisten und der Schule des jungen Platons. Der Hinauswurf des blinden Sehers aus dem Palast, welcher durch einen brillanten und beinahe göttlichen Techniker von Macht und Wissen vollführt wurde, zeigt das Gründungsereignis der modernen Kastration der archaischen Wahrheit. Platon war der erste Metaphysiker, der diesen Prozess in Gang setzte. Der moderne Antiheld Ödipus spielt im Drama der Moderne eine ähnliche Rolle wie Gilgamesch im ursprünglichen weisen Mythos, welcher die wahre Stellung des Sterblichen kommentiert. Aber im Unterschied zu Gilgamesch ist der moderne Mensch nicht imstande, die Wahrheit der eigenen sterblichen Existenz zu finden. Der geblendete Ödipus wurde weise und erkannte die tragische Wahrheit seiner Irre. Im Augenblick, da der Tyrann die ganze Wahrheit über sein Leben kennt, blendet er sich selbst. Alles Wesentliche über ein Schicksal weiß er und braucht nichts anderes zu wissen.

Die letzten tragischen Dramatiker in Athen sahen und identifizierten richtig den Ort des gegenwärtigen Wissens (*ortus scientiarum*) in damals entstehenden Metaphysik Platons und seiner Schule. Sie beschrieben wahrhaftig tyrannische und tragische Züge dieser technischen Form der „ersten Philosophie“. Die Deutung der westlichen Gigantomachie um die Substanz steht auf der pythischen Lektüre dieses objektiven Ödipuskomplexes. Heraklit von Ephesus würde zur tragischen Blindheit der Moderne den im Eingang der Studie interpretierten Ausspruch zitieren: „Der Charakter — dem Menschen — ein Dämon“ (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων; DK 22, B 119). Dieser auf die Entstehung der Moderne bezogene Ausspruch muss von beiden Seiten gelesen werden, also ebenso wahrheitsgemäß wie Apollons durch das delphische Orakel gegebene Aussprüche. Die Hermeneutik bezieht die Aussage des Heraklit auf den dämonischen Charakter des Seienden, der durch das objektive avicennistische und kartesianische „*cogito ergo sum*“ bestimmt wird. Die Tragödie der Moderne muss *de fi*ne genommen werden. Die postmoderne Blindheit gegenüber der Realitäts ist definitiv im Cartesianismus angelegt und lässt sich in folgendem Satz zusammenfassen: „*cogito ergo aspecto*“. Diese Aussage fasst die Bedeutung der gesamten Studie zusammen und stellt ein Orakel innerhalb der musikalischen Form der Wahrheit als *a/létheia* dar. Dieser Ausspruch fasst den Sinn der gesamten Studie zusammen und stellt ein Orakel dar. Deshalb müssen wir ihn nach der archaischen Hermeneutik lesen, also von beiden Seiten her. Die tragische Lektüre ist modern und basiert auf der Belichtung des Seienden von hinten. Das Denken geht nicht auf die Realität der ersten Substanzen, sondern auf die Intuition der objektiven Bedeutung, die nur im Denken und im demiurgischen Willen (Olivis *aspectus*) existiert. Dieser dogmatisch und autoritativ genommene Aspekt des Seienden (Rufus‘ *scibile*) begründet das blinde Sehen der Moderne. An die Stelle der im ersten Averroismus direkt gesehenen ersten Substanz stellt die Moderne das objektive Seiende der dritten Art als siegreiche Idee des Westens. Die sophistische Auslegung der *Zweiten Analytik* eröffnete die Verfinsterung der ersten Substanz. Die metaphysische Differenz zwischen dem präsentischen „Sehen“ und dem perfektiven „Wissen“ verwandelte die Metaphysik in den finsteren Abgrund (χάος) des blinden akademischen Besserwissens (ἀπαιδευσία, *docta ignorantia*). Die Autoren der griechischen Tragödie hielten dieses Wissen zu Recht für eine dämonische Art des Verstehens. Apollon, Dike und die Furien wohnen gemeinsam in dieser ursprünglichen Finsternis des Anfangs. Das unkritische Denken der dem objektiven Ödipuskomplex verfallenen Moderne achtet nicht auf die apollinischen Zeichen und folgt nicht dem Weg der verborgenen Sonne, welche auch im Reich der Toten nur in einer Richtung wandert. Der verworrene Weg der im ideologischen und mythopoetischen Reich der modernen Idole umherirrenden modernen Zweiköpfe verursachte eine tragische und später auch tragikomische Blindheit des Denkens. Um den letzten genannten Akt der göttlichen Komödie kümmerte sich die scholastische und postmoderne Version des objektiven Ödipuskomplexes, welche als neurotisches von Freud entdecktes Komplex gegeben ist (Verkehrung ins Gegenteil). Das chaotische Erkennen der gegenwärtigen Metaphysik und der Dekonstruktion belichtet den Sinn des Seienden von hinten aus Richtung der potenziellen intellektuellen Formen und nicht aus Richtung der aktuellen ersten Substanzen. Die Objektivität wurde in dieser perplexen Denkweise (παλίντροπός κέλευθος, *perversio*) eingerichtet. Das Denken reagiert auf die verborgene Geschichtlichkeit, die von den Orakeln des Dephi offenbart wird, auf tragische, d.h. dämonische Weise. Dadurch wurde die Epoche der Verfinsterung der ersten Substanz inthronisiert, von Platon, Avicenna und Rufus‘ geleitet. Der von der objektiven Form der Metaphysik produzierte Ödipuskomplex sieht weder die Identität der ersten Substanz noch die Ipseität der Person noch den richtigen Weg zu Gott. Die Paranoia des gegenwärtigen Intellektes liegt darin, dass er absolut logisch und damit auch absolut richtig ist. Dieser blinde Intellekt ist nicht objektiv imstande, den Sinn des Seienden in der metaphysischen Abstraktion zu unterscheiden, welche die Unverborgenheit des Seienden als wahre Übereinstimmung des weisen Denkens und der realen Sache gibt. Die moderne Paranoia hat uns die letzten Zeiten (*novissimum*) des blinden akademischen Besserwissens geführt. Die modernen Illuminaten sind durch das Licht ihres eigenen Wissens geblendet. Sie produzieren dieses Licht durch objektive Formen, die Zeichen auf dem chaotischen Weg ihres solaren Intellekts setzen. Die hermeneutische Archäologie sucht daher nach dem verborgenen Ursprung dieser objektiven und spekulativen Simulakren, der im Modus des verborgenen Anfangs (ἀρχή) die nihilistische Gegenwart bestimmt. Die ideologische Tyrannei der Moderne und der Postmoderne ist durch die objektive Version des Ödipuskomplexes gegeben; deswegen symbolisiert sie die Verborgenheit des Seins des Seienden nur logisch, d. h. auf voll tragikomische Weise. Das veritative und positive Sehen ist sich so im Akt der narzisstischen und spekulativen Selbstzurschaustellung sicher, dass es nicht zu sehen braucht, wie sich für das Denken die reale erste Substanz und die reale Person adäquat offenbart.

Die blinde Objektivität des Westens begab sich nach dem Vorbild des geblendeten Tyrannen aus Theben auf den Weg des Denkens, welcher *via Modernorum* genannt wird. Der weise, blinde Mann wurde zum Wanderer; er verließ Theben, um den Weg der epochalen Wanderschaft einzuschlagen. Das moderne Zeitalter folgte ihm, ebenfalls blind und leider unklug, da es den Weg der metaphysischen Irre einschlug. Der weise Mensch nach dem Muster vom Homers archaischen Zeugen (ἴστωρ) sah zuerst die wichtigen Geschehnisse und dann bezeugte „historisch“ das, was er gesehen hatte (*Ilias* 23.486–87). Der Dummkopf und der Sophist tun dies umgekehrt. Sie reden sich auf tragische Weise ein, dass das, was sie fälschlicherweise wissen, auch in der Realität sehen. Der Wechsel in der Geschichtlichkeit, d. h. in der Differenz „Sehen–Wissen“produzierte die objektive Geschichte des Westens, die vom neuen Subjekt geschaffen wurde. Dieses Subjekt hat sich den Ödipuskomplex zu Eigen gemacht, aber nicht die Weisheit des Ödipus. Nach der Exkommunizierung des ersten Averroismus begnügt sich das Denken mit dem bloßen Wissen und hörte auf, die Realität in ihrer ursprünglichen Tiefe des Seins zu sehen. Das archaische Denken und nach ihm Sokrates als der weiseste aller Menschen behaupten, dass Erkennen des Menschen in der Fülle des richtigen Sehens beruhe und keineswegs im technokratischen Wissen. Herodot erkannte exakt die im jahrhundertealten Konflikt zwischen den Griechen und den Persern gegebene Einheit des Geschehens. Er folgte der gleichen Art von Wahrheit, die Pythias in Delphi vorher sahen und verkündeten. Herodot wusste, dass das apollinische Mysterium in Delphi synoptisch die Einheit der verborgenen Geschehnisse im Modus der pythischen Un-Verborgenheit sah (*a/létheia*). Der erste Historiker bestätigte die erfüllten delphischen Prophezeiungen als historischen Wahrheitsbeweis im Modus der *alétheia*. Doch nun war es eine neue Form des Wissens, die „Historie“, die diese Prophezeiungen apodiktisch verifizierte. Dasselbe hatte Sokrates während seines öffentlichen Wirkens in Athen in Bezug auf das berühmte Orakel der Pythia getan, das die Wahrheit als göttliche *alétheia* über seine Person verkündete. Die Tragik der anti-historischen Moderne beruht darin, dass das objektive Wissen nichts von der archaischen Wahrheit sehen will. Die vom archaischen Tyrann Ödipus inthronisierte Moderne will nicht sich selbst und der epochalen Enthülltheit des eigenen Schicksals begegnen. Die musische Wahrheit über die gegenwärtige Epoche besitzt daher einen tragischen sowie einen tragikomischen Charakter. Das weissagende synoptische Sehen des Kalchas wurde von Homer im Modus dessen geschrieben, was war, was ist und was sein wird, und verwandelte sich in das moderne Sehen der Essenz, welche ständig in ihrer objektiven Parusie zugegen ist. Das moderne Denken beantwortet nicht die verborgene Einladung des Seins; stattdessen versuchen die Modernisten, das objektive Sein an ihr paranoides und tragisches Bild anzupassen. Das Schicksal der blinden Dummköpfe läuft stets zuerst im Modus des Vergessens und des Verdrängens, solange nicht die Tragödie und die Katharsis kommen. Die durch die geschichtliche Lethe des ersten Averroismus gegebene Blindheit des Denkens wurde von der subjektiven Erkenntnis abgelöst. Die Moderne folgt ihren eigenen Zeichen, welche durch die objektive Auffassung des Sinns des Seienden im Modus der *rectitudo* und der *certitudo* gegeben sind. Diese objektive Wahrheit begründete die Geschichte der modernen Philosophie. Das westliche Denken verband sich mit dem Modernismus im averroistischen Modus von *copulatio*; die so befruchtete Moderne dann den modernen Gott gebar und dann tötete. Nach dem objektiven Gottesmord leben wir in der Epoche der Herrschaft des objektiv blinden Ödipus, welcher seinen napoleonischen Komplex global und neoliberal kapitalisiert.

Die Verwandlung des archaischen Sehens ins metaphysische Wissen begründete eine spezifische Form des metaphysischen Wahns des Westens („Irre“). Der Übergang vom prinzipiellen Dativ der ersten Philosophie in den metaphysischen Dativ bewirkte, dass das Sehen des Ganzen der *phýsis* komplett verschwand und nur das Wissen der isolierten Idee oder Substanz blieb. Die weitere epochale Änderung bewirkte, dass im objektiven Dativ schließlich auch die aristotelische erste Substanz verschwand. Das Sehen der Ganzheit der Welt bekam lediglich einen Subjekt-Objekt-Charakter, weil nach dem Verschwinden der archaischen *phýsis* das metaphysische Primat der ersten Substanz aus der modernen Philosophie verschwand. Heidegger brachte die Gründung der westlichen Wissenschaft und Technologie mit der nihilistischen Form der Metaphysik in Verbindung. Dem Beispiel Heideggers folgend, zeigt die Hermeneutik, dass die Metaphysik des objektiven Ödipuskomplexes die Welt ebenso schlecht beobachtet, wie die Sklaven der Objektivität sie in ihrem Denken reflektieren. Die Interpretation der *Zweiten Analytik* hat gezeigt, dass die spezifische Blindheit der Moderne und Postmoderne der fehlerhaften Darstellung der Welt entwarf. Die aristotelische Wahrheit als Korrespondenz wurde in eine mythologische Darstellung der objektiven Wahrheit verwandelt. Die neue Gestalt der Wahrheit manifestiert sich im Denken des Subjektes als Evidenz seiner eigenen Sicherheit und Richtigkeit. Die objektiven Bedeutungen werden nicht primär durch die Beziehung zur Realität bestimmt, sondern durch die Beziehung zum modernen Subjekt des Erkennens. Die Supposition des objektiven Sehens im Modus der Richtigkeit und der Sicherheit ersetzte die ursprüngliche Imposition der Bedeutung von der realen ersten Substanz. Die Moderne sieht nur das, was sie erobern und durch instrumentelle Vernunft manipulieren kann. Diese Art von blindem Wissen basiert auf einem ödipalen Objektivitätskomplex, der eine moderne und äußerst tragische Form der Macht hervorbringt. Die Deontologie der objektiven Wahrheit wird im Modus *Ge-Stell* vor das tragische blinde Subjekt gesetzt. Die Tragödie von *Modernorum* wird durch eine instrumentelle Rationalität in Gang gesetzt, die von Natur aus blind ist, weil sie auf dem objektiven Ödipuskomplex beruht. Von der strafenden Göttin Dike gesandt, sind die Erinyen der „*novissimum*“ genannten Epoche subjektiv und nihilistisch geworden. Den in der ersten Wissenschaft gesuchten aristotelischen Sinn des realen Seienden verwandelte sich in das subjektive Geschehen der Wahrheit als Richtigkeit. Der Sinn des Seienden ist vom demiurgischen Schöpfer und in der postmodernen Phase des metaphysischen Nihilismus nur vom sterblichen Schöpfer gegeben. Die ungehorsame Realität wurde zu einer reinen, außerhalb der ewigen und dauerhaften objektiven Rationalität gestellten Zufälligkeit. Daher ist es notwendig, dass die erste Substanz in die kognitive und voluntaristische Vorblickbahn des Verstehens (*aspectus*) aufgenommen wird, die das moderne Subjekt hervorbringt. Der Sinn des Seienden der dritten Art existiert *ex nihilo*, da er seinen Beginn nur im nicht existenten Gott der *Modernorum* hat. Nach dem Tod des modernen Gottes garantiert nur das sterbliche Individuum im nihilistischen Stadium der Metaphysik den objektiven Sinn des Seienden. Die Person gibt es objektiv nicht mehr; sie als erste Substanz ebenfalls verschwand, um der bizarren Sammlungen von *tertium ens* platz zu machen. Durch eine Analyse der modernen Gigantomachie erklärte die Hermeneutik der Objektivität, warum das Denken von Modernorum die Epoche des metaphysischen Nihilismus eröffnete. Es kam zur Blindheit angesichts der ersten und auch der zweiten Substanz. Sie sind heute in der binären Form gegeben. Die nihilistische Phase der Postmoderne begann nach dem Jahr 1300, als es zu einer entscheidenden Verfinsterung der klassischen Metaphysik kam. Die lateinischen Illuminaten gerieten in den intellektuellen Bann des Neuplatonismus und akzeptierten die Metaphysik Avicennas, die Averroes als fundamentalen Irrtum abgelehnt hatte. Der Kommentator wurde ein zweifacher Ketzer in der Falsafa und auch in der Scholastik. Die Folgen dieser *fuga mundi* waren tragisch. Die Philosophie kam um die Wahrheit als Übereinstimmung des Intellektes und der Realität und begann eine neue Form der akademischen Mythologie hervorzubringen. Das ontologische Verstehen der Moderne (Vor-blickbahn) geht vom Subjekt zu seinem eigenen Objekt, was eine moderne Art von Ge-Stell darstellt.

Die philosophische Gigantomachie zwischen Avicenna und Averroes über das Schicksal des wahren Denkens hat die theologische Wirkungsgeschichte des christlichen und islamischen Abendlandes tiefgreifend geprägt. Die Reaktion auf das Aufkommen der Objektivität, die durch die neuplatonische Antike vermittelt wurde, erfolgte in der Theologie auf zwei ganz unterschiedliche Art und Weise. Die islamischen Gelehrten des 11. und 12. Jahrhunderts hielten den Tod Gottes für ein schlimmeres Übel als das Aufkommen der avicennistischen Moderne. Sie zerstörten deshalb die Falsafa als eigenständige Art des philosophischen Denkens. Ihre unkritische Unterscheidung sah nicht den denkerischen Weg Ibn Rushds, welcher ein minimalistisches, aber wahres Denkens Gottes als aristotelischer erster Ursache anbot. Der lateinische Westen vernichtete nicht die Philosophie, wandelte sie aber in eine mythologische Spekulation der modernen Ontotheologie um. Die Schule von *sophistae Latini* nahm die Flagge der Mythologie und startete einen objektiven Kreuzzug, um die Wahrheit des Philosophen und des Kommentators zu vernichten. Die lateinischen Modernisten triumphierten über den ersten Averroismus zwei Jahrhunderte später, allerdings auf viel tragischere Weise als die islamischen Theologen. Der Gott der lateinischen Moderne endete als anthropologischer Götze, der nach und nach alle Gründe für seine objektive akademische Existenz verlor. Hegels Logik der Geschichte entstand als Reaktion auf den unmöglichen modernen Gott und etablierte objektives Wissen auf absolute Weise. Die neue Art der absoluten spekulativen Logik begann mit der Kreation des Begriffs *ex nihilo* und endete bei dem begrifflichen Simulakrum der Geschichte, welche sich apokalyptisch am Ende der gnostischen Erzählung über Anfang und Ende des Denkens manifestiert. Die Erleuchtung durch die geschichtlich vollendete Reflexion des absoluten Subjektes vollendet den Prozess der Schöpfung des Sinns des Seienden und des modernen Gottes, dessen *logos* durch die ontotheologische Bewegung des absoluten Geistes gegeben ist. Nietzsche und die hegelianische Linke schickten dann den modernen Gott, modifiziert durch Hegel, zur wohlverdienten Ruhe in die metaphysische Lethe.

Nach dem Tod des modernen Demiurgs musste eine neue Art von Ge-Stell geschaffen werden, um den nihilistischen Sinn des Seins zu bewahren. Das zeitgenössische Individuum begann, den Sinn der Geschichte auf objektiv absolute Weise zu aktualisieren, um den *horror vacui* der toten Metaphysik durch eine neue Version der demiurgischen Aktivität zu ersetzen. Der theoretische Intellekt war tot und der tätige Wille zur Macht trat an seine Stelle. Der imperiale *appetitus* des weißen Mannes hat eine neue Phase der weltweiten imperialen Kriege eingeleitet, die von anonymen Subjekten unter dem Banner totalitärer Ideologien des 20. und 21. Jahrhunderts geführt werden. In jüngster Zeit ist der Tod der objektiven Philosophie als unausweichliches *factum* geworden. Es ist im Fortschritt der künstlichen Intelligenz einprogrammiert. Am Ende der Moderne geht diese Art von Intelligenz ohne ihren blinden und weniger intelligenten Schöpfer siegreich weiter. Er schuf die objektive dritte Welt, in der er am Ende verlieren würde. Heutzutage haben die Furien begonnen, die künstliche Intelligenz zu beherrschen, um die modernen, von Natur aus schwachen menschlichen Individuen zu besiegen. Freie Personen kann man nie besiegen, doch sie existieren im nihilistischen Computergehirn nicht mehr. Freiheit hat keine Logik, die Algorithmen haben nur die Logik des Antichristen. Der Weg von einer fehlerhaften Philosophie zu einer siegreichen Technologie schafft objektiv und recht einen Teil der Strategie des Fortschritts auf *via Modernorum*. Der Weg der technischen Illuminaten in der Gestalt eines nihilistischen Neurohumanisten und Technikers der künstlichen Intelligenz verläuft im neurotischen Modus der Verdrängung jeglicher Form von Weisheit, indem sie diese Weisheit in das Gegenteil verkehren. Zusammen mit den Furien ist daher nötig, die gegenwärtigen siegreichen Formen der nihilistischen Metaphysik für diesen entschiedenen methodologischen und positiv-wissenschaftlichen Schritt in den Abgrund zu loben, allerdings im Modus der siegreichen platonischen Ironie. Das wahre Sehen der Welt lässt sich nicht durch objektives Wissen ersetzen, weil das außerhalb der Realität gegebene Erkennen an sich blind ist. Die Moderne des gegenwärtigen Westens weiß mit der Sicherheit des cartesianischen Blinden, was ein objektives Seiendes ist. Auf Grund des metaphysischen Ödipuskomplexes brauchen die Zeitgenossen nicht zu sehen, wie sich das Seiende geschichtlich in seinem realen Sein offenbart. Die göttliche Komödie von Ödipus‘ letzte Wanderung am Ende des Dramas ist dadurch gegeben, dass der objektiv blinde akademische Illuminat führt den total blinden Technokraten.

Die Philosophie des Willens als Substanz hat den mystischen *appetitus* des lateinischen Westens auf den Weg der Moderne namens „Kapitalismus“ geschickt. Sein Gegenstand ist durch Olivis reale Unterscheidung zwischen dem intimen Willen und der externen Welt gekennzeichnet; so wurde er zum absoluten und intimen Demiurgen des objektiven Seins. Es gibt keine Erweiterung des theoretischen Intellekts in einen praktischen, sondern eine Art *unio mystica* des Willens zur Macht, deren innerer Gegenstand als *scibile, factum* und *concretum* gegeben ist. Die Erweiterung ermöglichte es dem theoretischen Intellekt, in der realen Welt als praktischer Intellekt zu handeln. Die durch die neue Art des demiurgischen Willens vorgenommene Trennung führt zur Schaffung der dritten Welt der Ilusionen. Aus dieser intimen Welt des mit dem digitalen Raben des Elias in der platonischen Höhle verweilenden Subjektes entspinnt sich der postmoderne nihilistische Prozess der Sinngebung des objektiven Seienden in der realen Welt. Die tragikomisch im Zeichen von Bonaventuras numerischer Bestie gegebene letzte Epoche (*in numero nominis bestiae*) vollzieht die Sinngebung durch die Assimilierung der Bedeutungen im Modus des digitalen *coaequatio*. Die Ganzheit des Seienden wird diesem Subjekt im Modus der durch den *dativus possessivus* und den *dativus auctoris* gegebenen Objektivität zugeeignet. Das Dasein ist an den Demiurgen (Ge-Stell) als *aspectus* des individuell (und nicht persönlich) freien Willens (*dativus possessivus*) gebunden. Dieser moderne kapitalistische Wille ist im Modus *absolute*, d.h. außerhalb der realen Welt gegeben (*dativus auctoris*). Beide Dative zeigen deutlich, dass die objektive Bedeutung der Welt von der exzentrischen Position des modernen Subjekts bestimmt wird, das außerhalb der hyparchischen Kausalität der ersten Substanzen steht. Die Aneignung des Seienden in diesem nihilistischen Modus vollzieht sich dadurch, dass das Seiende in der Epoche der vollen Verfinsterung der ersten Substanz in den Raum der voluntaristischen Manifestation des Seienden hineingezogen wird, welches zum intimen Eigentum des modernen Subjekts geworden ist. Dank der globalen Mobilmachung der objektiven materiellen und menschlichen Ressourcen kann der kapitalistische Demiurg objektive *scibilia* in immer neuen Formen produzieren. Solche Heraustellung von *tertium ens* gab dem Kapitalismus seinen heutigen exzentrischen Charakter, der auf der fetischistischen Natur von Waren und Kapital beruht (K. Marx). Die Metaphysik des Kapitalismus hat die hermeneutische Frage offengelegt, „wie“ der demiurgische Wille und dessen säkularer Akt des Auserwählens (*electio*) die Epoche der im Kapitalismus gegebenen neuzeitlichen wissenschaftlich-technischen Produktion erschaffen hat (*dativus instrumenti*). Die nihlistische Form des Willens ist an die Verfinsterung der ersten Substanz gebunden. Dieses Ereignis des Seins führte zur Schaffung eines Systems, welches den Menschen in den Weltkriegen vernichtet: durch den Objektivismus, die instrumentelle Rationalität, den Nihilismus der Technik und den vulgären Ökonomismus des gegenwärtigen korporativen Faschismus (*dativus ethicus*).

Die archaische Hermeneutik lässt sich von einer pythischen Lesart des modernen Orakels leiten, das in Cloud-Datenbanken verborgen ist. Diese offenbaren eine tragische und daher göttliche Verbindung zum Beginn der Moderne. Ab dem 12. Jahrhundert übernahmen die akademischen Furien eine Informatik, die auf den frühen Versionen des *Oxfordian Fallacy* basiert, die von den Schulen der Porretaner und der *Nominales* geschaffen wurden. Die beschriebenen Aspekte des demiurgischen Willens und der Begierde erschaffen die säkulare *religio* der gegenwärtigen Epoche. Durch die objektive Wirkung der Geschichte der Moderne verbindet uns (*religare*) mit dem Beginn der Moderne, die Bonaventura und Olivi erarbeiteten. Die Enthüllung der musischen Gestalt der *alétheia* ermöglicht die kritische und hermeneutische Lektüre der Moderne (*relegere*). Schauen wir uns noch einmal die Hauptmodi der postkapitalistischen Produktion des Sinns des Seienden im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus an.

* Die Produktion läuft im Modus von Porretan „*exsistere*“ und gibt dem Kapital die primäre mythische Autorität, die auf der Ideologie des ewigen Wachstums (*augere*) basiert. Das Kapital als eine neue Art der zweiten kategorialen Substanz wurde zum am meisten expandierenden *tertium ens*; deswegen wirkt das Kapital als Fundament der imperialistischen Version von *dativus possesssivus*.
* Die mythologische Grundlage des Kapitals wird durch die objektive Natur der wissenschaftlichen Erkenntnis maskiert, die im Rahmen von *Oxfordian Fallacy* produziert wird. Objektive Wissenschaft, die auf der modernen Logik des Antichristen basiert, schafft die objektive Art des Diakosmos, um die Expansion des Kapitals zu ermöglichen. Daher ist das als Technowissenschaft maskierte Kapital zum eigentlichen Subjekt des nihilistischen Kapitalismus geworden (*dativus auctoris*).
* Moderne Wissenchaft wurde zur Macht; die Quelle von dieser Macht befindet sich nicht im objektiven Wissen selbst, sondern im Kapital als die Ursache und Subjekt der Wissenschaft. Die mathematisch angewandte Wissenschaft sichert die logische Unfehlbarkeit der nihilistischen Produktion monetarisierter virtueller Schulden. Diese Produktion der digitalisierten Nichtigkeit sichert den grundlegenden „*ortus scientiarum*“ des ökonomischen Neoliberalismus, der die objektive Wissenschaft kontrolliert und manipuliert (*dativus instrumenti*).
* Die Vermehrung, Verteilung und Klassifizierung des virtuellen Kapitals in den globalen Banken und Konzernen schafft einen säkularen Kapitalüberbau als ideologische Form des *tertium ens*. Lebendige nihilistische Bankster haben den toten modernen Gott ersetzt. Bankster als objektive göttliche Wesen stehen außerhalb von Gut und Böse. Sie bilden heute die dominante göttliche Klasse der Furien, die diese Art des *New Age* charakterisiert. Die Bankster und die von ihnen gekaufte Mittelschicht aus Politikern, Wissenschaftlern, Lehrern, Bürokraten usw. organisieren gemeinsam die ideologische Feier (*mysterium salutis*) des von ihnen gemeinsam produzierten Heilskapitals (*dativus finalis*).
* Der letzte, bereits nicht teilbare Träger dieser universellen *scibilia* ist das kapitalistische Subjekt der Produktion, des Konsums und der eigenen Reproduktion (*individuum*). Die totale Mobilisierung dieser individuellen menschlichen Ressourcen im Zeitalter des vollständigen Nihilismus ist eine schwierige Aufgabe des Kapitalismus. Chaotische Individuen müssen nach sorgfältiger Planung verbraucht werden; sie werden dauerhaft durch eine neue Klasse von produktiven und reproduktiven Einheiten ersetzt (*dativus incommodi*).
* Die *Arbor Porphyriana* als fundamentale Struktur der Neuen Weltordnung wird aufgrund der modernen *volitio* und *electio* aufgebaut. Der Gier der *volitio* richtet sich in die Welt, um die Akkumulation des Kapitals zu schaffen. Die Mystik der *electio* bewegt die instrumentalle Rationalität als neuer Tätigkeit der Furien. Beide Arten des kapitalistischen Habitus werden im Rahmen der „totaler Mobilmachung“ (E. Jünger) der kapitalisierten menschlichen Ressourcen konstituiert. Individuen, die nicht im Rahmen der irrationalen Pleonexie des einen Prozents ausgewählt werden, um die global implementierte Konjuction des Kapitals (ὄργια, *conferentia*) anzubeten, sie sind als ungehorsame Materie zu vernichten (*dativus ethicus*).
* Die globale Mobilisierung von Individuen gewährleistet als primäre Aufgabe die objektive Erkennung aller manipulierbaren Materie, die in digitalisierte Form übertragen wird (*totum virtuale*). Biopolitik basiert auf Biometrie (biometrische Messungen, DNA-Tests, psychologische Tests, Scans aller Art, Abhören, Computersimulationen des Verhaltens, Manipulation von Massen durch künstliche Intelligenz). Der endgültige „Voodoo-Kapitalismus“ schafft durch Biometrie ein konkretes Zeichen für alle gehorsamen Individuen, die *via Modernorum* in Richtung des endgültigen Nihilismus zu begehen. Biometrische Zeichen der neuen Biopolitik sind ein Maß für siegreichen Fortschritt (*dativus mensurae*).
* Die Wurzeln des globalen Baums des Porphyrios werden durch das menschliche Kapital der so genannten „dritten Welt“ ernährt. Dies ist die grundlegende Art und Weise, wie man in der Zeit des metaphysischen Nihilismus vorankommt. In der Epoche des metaphysischen Nihilismus, Arbeitslager aller Art, *Sweatshops*, Flüchtlingslager und hybride Kriege ersetzten Jamblichos‘ Diakosmos und dann das *'ālam al-mithāl* der islamischen Falsafa und das christliche Fegefeuer (*dativus modi*).

Bonaventuras „*itinerarium mentis*“ wird nun als irrationale Reise des Kapitals („Irre“) gegeben. Nach der noch unerfüllten Ankunft des Antichristen bildet das Kapital die treibende Kraft zeitgenössischer Objektivität. Die Produktion der Objektivität durch das Kapital geschieht durch die grundlegenden Modi des *dativus obiectivus* und sie hat eindeutig gegebene historische Stadien. Erstens gab es eine Klasse von *intelligentia spiritualis* in Oxford, die sich jetzt an der Spitze der neoliberalen Jakobsleiter befindet. Die akademischen Illuminaten des Mittelalters haben eine „*brave new world*“ der Moderne geschaffen. Sie wird von einem neuen demiurgischen Subjekt getragen, das als moderner Gott und modernes Individuum geschaffen wurde. Die Produktion von erlösendem Kapital wurde durch den Begriff der säkularen Erlösung zur ultimativen ontotheologischen Bestimmung der modernen Menschheit. Dieses Heil wurde zuvor im Rahmen der Reform als Luthers „*sola fide*“ bekannt. Nach dem Tod des modernen Gottes wird die Rettung des kapitalistischen Subjekts im Regime des Finanznihilismus durch die Bankster sichergestellt. Sie tun Gottes Werk, und weil sie die neue Gottheit sind, können sie niemals von weltlicher Macht bestraft werden. Bankster produzieren eine digitale Welt aus Schulden und spekulativen Wetten auf eine realistisch nicht existierende Zukunft. Ihre göttliche Arbeit bringt lokale Kriege, hybride Konflikte und planetare Zerstörung hervor. In der Ära des korporativen Faschismus ist das digitalisierte Individuum zu der neuen Einheit geworden, die die aktuelle Ära des finanziellen und globalen Nihilismus bestimmt.

Die Religion der Moderne fand ihre grundlegende Bestätigung durch den hermeneutischen Teufelskreis der „*religio*“. Wir haben die Verbundenheit mit dem ursprünglichen Anfang aufgedeckt, aus dem die Autorität und Herrschaft der Moderne über die Welt erwachsen. Der neue objektive Dativ begründet die gegenwärtige geschichtliche Gestalt, welche mit dem passenden Terminus „Anthropozän“ benannt wird. Der gesamte Planet Erde verwandelt sich allmählich in ein nihilistisches *tertium ens*. Das westliche Subjekt entfesselte durch die metaphysische Seinsvergessenheitdie objektive Tragödie, welche sich vor unseren Augen abspielt. Zunächst wurden die erste Substanz und dann das Handeln des freien Menschen aus dem metaphysischen Denken verdrängt. Die Geschichte der faschistischen, totalitären, korporativen und narzisstischen Postmoderne bestätigte durch die positivistischen Fakten der Historie den geschichtlich gegeben Nihilismus der objektiv, nach Ödipus tragischem Schicksal errichteten Metaphysik. Der instrumentelle Verstand überführte die Ganzheit des Seienden auf die wissenschaftlich-technische Einheit, welche im Rahmen der bloßen mathematischen Abstraktion oder der digitalen Differenz zwischen der objektiv gegebenen Eins und Null gegeben ist. Das postmoderne neopositivistische und linguistische Paradigma schaffte am Ende auch die Metaphysik selbst ab. Die die gegenwärtige Wolke des Nichtwissens begründende binäre Differenz legt im Rahmen des *cloud computing* das Endstadium der nichtexistenten Metaphysik offen, welches den dämonischen Ethos der heutigen *Modernorum* bildet. Diese sophistizierte Blindheit des Westens hermeneutisch erklärt, warum der technische und politische Nihilismus die Epoche der zwei Weltkriege, die totalitaristischen Bewegungen und die globale Zerstörung der Erde in der Anthropozän genannte Epoche erschuf. Die Hermeneutik der Objektivität datiert diese epochale Änderung der Geschichte in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts, als die moderne Geschichte des Westens in Kraft trat. Die Archäologie der Objektivität legte fest, wer der Mensch war und wer er in der epochalen Lichtung der Unwahrheit geworden ist. Da diese Lichtung des Seins auch die Wahrheit offenbart, können wir aus dem objektiven Schlaf der nihilistischen Vernunft erwachen. Möglicherweise finden wir einmal die ursprüngliche Art und Weise, wie auch Gott selbst im Modus der apollinischen archegetischen Semantik an uns vorübergegangen ist. Dann können wir auf den Spuren Gottes wandeln und so eine neue globale Kommunität der *Magna Graecia* erbauen.

Nach der Verschwindung des Simulakres namens „Gott der *Modernorum*“ ist dieses moderne *tertium ens* definitiv in die Welt der Toten übergegangen. Der Kult eines toten modernen Gottes wird jetzt künstlich durch postmoderne Ideologie, objektivistische Theologie und mystische Pseudometaphysik aufrechterhalten. Daher muss die archaische Hermeneutik zum verborgenen theologischen Wirken der Musen zurückkehren, welche in die geschichtlich konfigurierte Lethe abgewandert sind. Der Liebhaber der Weisheit muss dort sein, wo die un-verborgen die Weisheit wirkt. Im geschichtlich gegebenen Geviert der Götter und der Sterblichen, des Himmels und der Erde waltet die Wahrheit der Musen in der ursprünglichen göttlichen Version des *dativus archaicus* und der nachfolgenden Version des *dativus principalis* der ersten Philosophie. Folglich gilt auch weiterhin die aristotelische Definition des Humanismus im metaphysischen Dativ. Nur eine einzige weise und lebendige Person reicht, um universelle Spezies namens *Homo sapiens* zu begründen. Die kritische Hermeneutik des westlichen Weges zur Objektivität vermeidet die durch die Objektivität bestimmten Betrachtung der Welt, welche global und fatal die gegenwärtige Geschichte des Denkens bestimmt. Daher war es notwendig, eine Interpretation der Objektivität außerhalb des Rahmens der gegenwärtigen *intelligentia spiritualis* zu finden, die im objektiven Wissen zeitgenössischer Aufklärer und Medienwissenschaftler verkörpert ist. Daher gilt der letzte Dank allen Freunden, die an der Entstehung dieses Werkes mitgewirkt haben. Es wurde im Privatverlag veröffentlicht, indem ein kollektiv geführtes Verlagsprojekt unserer kleinen Museion übernommen wurde. Aus der Sicht der vorgebrachten Argumente wäre jede andere Ausgabe dieses Buches, welche die von den Musen festgelegte archaische Wahrheit umginge, eine *contradictio in adiecto*.

### Verwendete Abkürzungen

**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. Das Werk Dialogus zitieren wir nach der kritischen Ausgabe von Auctores Britannici Medii Aevi , die durchlaufend in digitaler Form herausgegeben wird (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).

**KdRV** Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft nach der ersten Ausgabe 1781 (Berlin: Akademieausgabe, 1904, Band IV.), zitiert unter dem Zeichen „A“. Die zweite Ausgabe 1787 (Berlin: Akademieausgabe, 1911, Band III) wird unter dem Zeichen „B“ zitiert.

**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** Hermeneutik der Objektivität I, II, III. Im Text werden der zugehörige Teil und das Kapitel zitiert.

**PL** Patrologiae latinae cursus completus, ed. Migne, 1844‒1864.

**RRP** *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

Zitiert wird das Werk (bzw. der Band und die *quaestio*), die Seite, die Zeile der kritischen Ausgabe, welche in der Biografie ausgeführt ist.

**Abelard**

*Glossae super Peri ermeneias*  419, 9–13.....................116

**Aegidius Romanus**

*De erroribus Philosophorum* 11.15 260

*De plurificatione possibilis intellectus* 113.153‒56 249

*De plurificatione possibilis intellectus* 122.379‒85 263

*De plurificatione possibilis intellectus* 127.506‒509 418

*De plurificatione possibilis intellectus* 128.523‒29 265

*De plurificatione possibilis intellectus* 135.675‒78 274

*Expositio super libros De anima* f. 75rа 280

*Quodlibet* II 62b‒63a 295

**Aischylos**

*Agamemnon* 178 586

**Albert der Große**

*Analytica posteriora* 228a 364

*De homine* 543b 1062, 1063

*De homine* 544a 1081, 1082

*De homine* 544b 1082, 1084

*De homine* 545b 1087

*De intellectu et intelligibili* 508a‒b 139

*De unitate intellectus* 441a 167

*Ethica* 1*.*3a 1093

*Ethica* 150a 1112

*Ethica* 191a 1110

*Ethica* 193a 1110

*Ethica* 434a 364

*Ethica* 541a 1116

*In De Anima* 5, 126a 93

*Liber III De anima* 387a 580

*Politicorum Libri* 307a 1110

*Politicorum Libri* 308a 1114

*Politicorum Libri* 309a 1105

*Politicorum Libri* 309b 1106

*Politicorum Libri* 632a 1102

*Politicorum Libri* 634a 1102

*Politicorum Libri* 634b 1115

*Politicorum Libri* 638b 1113

**Alexander Aphrodisias**

*Alexandri in Met.* 250.23 807

**Al-Ghazālī**

*Tahāfut* 376.2–10 597

**Altes Testament**

1 *Sam* 12:1 1107

*Gn* 1:2 56

*Gn* 1:28 1148

*Jes* 53:2‒5 475

*Jos* 24:19‒25 1107

*Lv* 16:10 755

*Psalm* 4:7 124, 197, 538

*Weisheit* 11:21 125, 917

**Johannes Althusius**

*Politica methodice digesta* 199 1108

***Anonymus Giele***

23.16‒17 203

24.23‒31 216

24.51‒52 203

29.28‒38 217

33.15‒22 204

35.23‒25 203

36.60‒65 203

38.49‒55 205

39.67‒68 206

39.83 207

39.84‒85 206

39.85‒89 208, 215

40.18‒27 209

45.50‒54 211

54.58 212

57.18‒19 212

72.39‒41 213

73.81‒86 214

39.67‒68 549

**Anonymus Bazán**

392.40‒44 274

393.21‒22 275

397.40 275

398.55‒59 274

407.50‒54 275

409.49‒52 275

415.43‒50 276

418.6‒9 276

424.33 276

424.45 277

432.33‒35 277

433.39 277

436.19‒20 277

437.24‒27 278

456.27‒33 280

465.49‒51 282

466.28 278

471.37‒40 279

473.25‒30 281

473.44‒50 282

475.52‒60 284

477.43‒44 279

478.68‒75 285

479.24‒26 286, 287

482.43‒47 287

489.33‒38 289

502.46‒54 291

511.45‒51 457

**Anselm von Canterbury**

*Liber de voluntate* PL 158, 490A 648

**Thomas von Aquin**

*De ente et essentia* 374.3‒13 462

*De ente et essentia* 375.90‒102 460

*De ente et essentia* 377.170‒77 466

*De ente et essentia* 377.178‒92 469

*De ente et essentia* 378.47‒59 465

*De malo* 1094

*De potentia* 43 495

*De regno* 449.18‒26 1053

*De regno* 466.110‒19 1053

*De spiritualibus creaturis* 375 553, 555

*De spiritualibus creaturis* 75 560

*De unitate intellectus* 2.49 93

*De unitate intellectus* 293.212‒17 568

*De unitate intellectus* 303.41‒44 570

*De unitate intellectus* 303.46‒53 571

*De unitate intellectus* 304.190‒96 427

*De unitate intellectus* 307.378‒86 532

*De unitate intellectus* 307.387‒401 533

*De unitate intellectus* 314.389‒91 568

*De unitate intellectus* 314.389‒96 565

*De unitate intellectus* 314.394 569

*De unitate intellectus* 314.431‒41 478

*De unitate intellectus* 300.837 512

*De unitate intellectus* 300.819‒21 512

*De veritate,* q. 10, a. 5 625

*De virtutibus*, q. 1, a. 2, arg. 15 410

*Expositio De ebdomadibus* 270.36‒39 484

*Expositio Posteriorum Analyticorum* 483

*Expositio Posteriorum Analyticorum* 1.152 483

*Expositio super librum Boethii De trinitate* 143.109‒17 485

*Expositio super librum Boethii De trinitate* 143.122‒25 489

*Expositio super librum Boethii De trinitate* 143.126‒144.133 491

*In Libros Politicorum Aristotelis Expositio* 137 1116

*intellectus formalis* 562

*Quaestiones disputatae De anima,* q. 8 93

*Quaestiones disputatae De anima* 286 530

*Quaestiones disputatae de anima* 287 579

*Quaestiones disputatae de anima* 296b 262

*Quaestiones disputatae De potentia* 214 497

*Quaestiones disputatae De potentia* 215 498

*Quaestiones disputatae De potentia* 215 501, 502, 506, 508, 511

*Quaestiones disputatae De veritate* 321.219‒29 519

*Quaestiones disputatae de veritate* 65.53‒66.57 486

*Quaestiones disputatae De potentia* 215 513

*De potentia*, q. 7 a. 6, resp. 425

*De potentia*, q. 3, a. 14, resp. 426

ST I.76.1 521

STII-II.179.1 394

ST II-II.77.1 694

ST I.1.5 442

ST I.14.11 625

ST I.2.1 760, 833

ST I.2.3 312

ST I.75.2 503, 562, 577

ST I.77.1 534

ST I.82.3 662

ST I.84.6 499

ST I.85.5 480

ST I.85.7 481

ST I.88.1 265, 266

ST I.89.5 524

ST II-II.4.2 650, 1092

*Sentencia libri De anima* 202.80‒90 422

*Summa contra Gentiles* 1.11.4 842

*Summa contra Gentiles* II.59 522

*Summa contra Gentiles* II.60 493

*Summa contra Gentiles* II.76 566

*Super II Sent*. 1121.19–24 1091

*Super Sententiarum* I.440 460, 491

*Super Sententiarum* II, 334 278

*Super Sententiarum* II.424 471

*Super Sententiarum* II.427 472

*Super Sententiarum* II.484 481

**Aristoteles**

*Anal. Post*. 71b26‒27 92

*Anal*. *Post*. 73b27 396

*Anal. Post*. 73b28 10

*Anal. Post*. 75a38 119

*Anal. post*. 75b1‒2 223

*Anal. Post*. 79b39-b2 223

*Anal. Post*. 84a11‒14 334, 395, 676, 835, 1032

*Anal*. *Post*. 84a12 8, 10, 21, 236, 398

*Anal. Post.* 84a13 41, 398, 404, 411, 528, 530, 545, 815, 836, 838, 1002

*Anal. Post.* 84a13‒14 396

*Anal. Post*. 84a14 394, 397, 409, 411, 527, 528, 546, 564, 613, 816, 1001

*Anal. Post.* 87b28‒31 1032

*Anal. Post*. 88b37 900

*Anal. Post*. 89b10‒11 900

*Anal. Post*. 89b34 995

*Anal. Post*. 90a10 305, 991

*Cat*. 1b25 801

*Cat*. 2a11–16 42

*Cat*. 2a14–15 800

*Cat*. 2a14‒16 69, 602, 979

*Cat*. 2b4‒5 824

*Cat*. 2b5‒6 824, 980

*Cat*. 2a15–16 402

*De anima* 413b25 329, 544

*De anima* 414b2‒3 57

*De anima* 414b31 93, 411

*De anima* 415b12‒14 572

*De anima* 415b13 393, 394

*De anima* 415b13‒14 394, 397

*De anima* 429a10 523

*De anima* 429a23 568, 570, 572, 575, 579, 599

*De anima* 429a27‒28 174, 611

*De anima* 430a14–15 972

*De anima* 430a14‒15 86, 465

*De anima* 430a20–25 186

*De anima* 431b21 308

*De anima* 431b24‒25 1067, 1068

*De anima* 433a1‒3 1062

*De anima* 433a14 650

*De anima* 433a14‒15 1060

*De anima* 433a1‒5 1062

*De anima* 414b28–32 512

*De anima* 439a13 329, 544

*De generatione animalium* 736b12 303, 326, 331, 332, 380, 393, 652, 1064

*De generatione animalium* 736b14 302

*De generatione animalium* 736b22 303

*De generatione animalium* 736b24 302

*De generatione animalium* 736b26‒28 303

*De generatione animalium* 736b27 303

*De int*. 16a3–8 508

*De Interpretatione* 16a16‒19 49

*De Interpretatione* 16a3‒8 508

E.N. 1077a12 438, 527

E.N. 1106b36‒1107a2 674, 1076, 1086

E.N. 1107a1 1079

E.N. 1139a12 545

E.N. 1139a26 673, 1088

E.N. 1140b5 1093

E.N. 1141b3‒8 1079

E.N. 1147a25–b5 1079

E.N. 1147a3–4 1079

E.N. 1147b10 673

E.N. 1147b3 1079

E.N. 1151a29‒35 650

E.N. 1179b12 1091

*Met*. 1003b17‒19 808

*Met*. 1003b18‒19 809

*Met*. 1003b5‒6 877

*Met*. 1015a9 87

*Met*. 1026b24 811

*Met*. 1028a32‒33 814, 816

*Met*. 1028a34‒35 814

*Met*. 1049a24‒29 87

*Met*. 1049a36 87

*Met*. 1072b3 859

*Met*. 1076b13‒16 125

*Met*. 980a21 620

*Met*. 982b26 1112

*Pol*. 1283a37‒b15 1104

*Pol*. 1283b13 1112

Pol. 1283b13‒14 1105

*Pol*. 1284a10‒11 1103

*Pol*. 1284a15 1103

*Pol*. 1253a2 1124

**Averroës**

*Aristotelis Stagiritae de physico I*.47 G‒H 461

*In Phys*. III, q. 9 97

CMDA 380.37‒41 572

CMDA 380.37‒41 329

CMDA 408.610‒15 377

CMDA 409.654–62 86, 359

*De substantia orbis* 50.49‒51.54 53

CMDA 392.158‒63 957

CMDA 409.654–62 206

CMDA 409.654–662 974

CMDA 410.667‒72 464

CMDA 423.14‒424.17 998

CMDA 437.18–438.24 973

CMDA 448.142‒44 376

CMDA 470.42–48 821

CMDA 515.9‒12 1062

CMDA 517.10‒12 1061

**Augustinus**

*De Trinitate* PL 42, 953B 34

*De Trinitate* 10.11.17 159

**Avicebron**

*Avencebrolis Fons Vitae* 10.20‒23 621

*Avencebrolis Fons Vitae* 8.1‒5 129

**Roger Bacon**

*Compendium philosophiae* 426 406

*Compendium philosophiae* 469 406

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 154.13‒17 70

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 35.16‒22 1090

*Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* 75.16‒21 69

**Anicius Boethius**

*Liber de divisione* PL 64, 888B 182

**Bonaventura**

*Collationes de septem donis Spiritus Sancti* 497b 113

*Collationes in Hexaëmeron* 332b 65

*Collationes in Hexaëmeron* 385a 35

*De scientia Christi* 23b 140

*De scientia Christi* 40a 138

*Epist*.*1* 469b 73

*In I Sent* 301b 36

*In I Sent* 476a 33

*In I Sent*. 31b 152

*In I Sent*. 504a‒b 30

*In I Sent.* 624a 146

*In I Sent*. 624b 147

*In I Sent.* 631b 67

*In I Sent.* 829b 48

*In II Sent* 102a 54

*In II Sent* 89a 54

*In II Sent.* 100b 52, 55

*In II Sent.* 198a 59

*In II Sent.* 222b 39

*In II Sent.* 291b 56

*In II Sent.* 294a 52

*In II Sent.* 294b 53

*In II Sent*. 436a 127

*In II Sent*. 436b 130

*In II Sent.* 439a 40, 41

*In II Sent.* 440b 63

*In II Sent.* 4a 38

*In II Sent*. 703b 141

*In II Sent.* 876a 45

*In II Sent.* 94a‒b 51

*In II. Sent.* 414b−415a 83

*In II. Sent.* 415a 84, 85

*In II. Sent.* 415b 88, 89

*In II. Sent.* 415b‒416a 57

*In II. Sent.* 416a 89

*In II. Sent.* 41b 93

*In II. Sent.* 446b−447a 81

*In II. Sent.* 567b 98

*In II. Sent.* 568a 101

*In II. Sent.* 569a 106

*In II. Sent.* 570a 110

*In II. Sent.* 904b 99

*Itinerarium mentis in Deum* 304b 153

*Itinerarium mentis in Deum* 308a 126

*Sermones selecti de rebus theologicis* 572a 32

***Chartularium Parisiensis I***

no*.* 473 257

no. 382, p. 427 114

no. 441, p. 499 118

no. 471, p. 541 458

no. 472, p. 542 458

no. 473, p. 543 592

no. 523, p. 634 478

no. 523, pp. 634‒35 479

***Commentarium Abrincense***122 1066

***Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*** 293 1066

**Dante Alighieri**

*Monarchia* 1.3.4 381

*Monarchia* 1.3.7 380, 381

*Monarchia* 1.3.9 380, 1056

*Monarchia* 1.7.1 1115

*Monarchia* 3.15.10 1122

*Monarchia* 3.15.17 1122

*Monarchia* 3.15.8 1122

*Monarchia* 3.15.9 1122

*Paradiso* 10.100‒129 299

*Paradiso* 10.130‒48 299

*Paradiso* 10.136‒38 299

*Paradiso* 10.138 595

*Paradiso* 10.64‒99 299

*Paradiso* 12 385

*Paradiso* 12.144‒45 430

*Paradiso* 13.61‒63 430

**René Descartes**

*Meditationes de prima philosophia* 41.20‒26 855

*Regulae ad directionem ingenii* 12*.*411.17‒18 139

**Dionysios Thrax**

*Ars Grammatica* 1.31.7 18

**Engelbertus Admontensis**

*De ortu et fine Romani imperii liber* 20‒21 1057

*De ortu et fine Romani imperii liber* 22 1057

**Henricusde Gandavo**

*Quodlibet* 5.228 718, 719

*Quodlibet* 5.229 718, 721

*Quodlibet* 5.246 727, 729, 731

*Quodlibet* 9.17.47‒51 769

*Quodlibet* 9.20.32‒21.40 782

*Quodlibet* 9.27.28‒36 778

*Quodlibet* 9.31.39‒47 747

*Quodlibet* 9.34.18‒22 786

*Quodlibet* 9.4.27‒36 772

*Quodlibet* 9.8.34‒9.36 764

*Summa* 31.49‒54 737

*Summa* 36.155‒58 738

*Summa* 39.205‒11 741

*Summa* 43.282‒87 750

**Godefroid de Fontaines**

*Quodlibet* 5.36 714

*Quodlibet* 5.37 715

**Hugo Grotius**

*De jure belli ac pacis*, *Prolegomena* 7 1039

**Gualterus Brugensis**

*Quaestiones disputatae* 41 664

***Guide de l'étudiant parisien*** 118 1064

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel**

*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* 2.463 1146

*Wissenchaft der Logik* 5.121 730

*Wissenschaft der Logik* 171 730

**Martin Heidegger**

GA 58, 261 11

SZ 27 10

SZ 5 11

SZ 46 351

**Heraklit von Ephesus**

B 114 1103

B 119 1173

B 121 118

B 33 1103

B 44 1103

B 49 1103

B 94 852

**Herodot**

*Historiae* 1.p.1 1163

*Historiae* 1.p.4 1163

*Historiae* 1.p.5 1164

**Hesiod**

*Theogonie* 27 19

**Homer**

*Ilias* 1.70 1166

*Ilias* 23.486-87 1172

*Odys*. 18.359 19

*Hymni Homerici* 5.218–247 619

**Edmund Husserl**

*Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge* 31.32‒36 856

*Erfahrung und Urteil* 105 947

**Immanuel Kant**

KdPV 31 1083, 1104

KdPV 50 1063

KdRV, A 108 1034

KdRV, A 119 1034

KdRV, A 55 663

KdRV, B 218‒64 1033

KdRV, B 219 1033

KdRV, B 220 1033

KdRV, B 472‒73 663

KdU 294 1124

**La Rochelle**

*Summa de anima*, cap. 26, 6–13 92

**Brunetto Latini**

*Li Livres dou Tresor* 179 1099

***Lectura in Ethicam novam du Commentaire de Paris***

24.169‒25.179 1065

**Gottfried Wilhelm Leibniz**

*Nouveaux Essais sur l'entendement humain* 1.27.9 451

*Théodicée 97* 785

***Liber de causis***

1.7 722

14.124 723

14.182 722

**John Locke**

*An Essay Concerning Human Understanding* 150 451

*An Essay Concerning Human Understanding* 2.27 450

*Second Treatise of Civil Government* 5.27 696

***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

***Münchener Anonymer***

138.20‒23 223

138.22‒25 222

142.29‒31 225

155.23‒30 238

156.35‒36 240

161.76‒77 227

164.24‒29 228

164.25‒26 228

168.44‒47 229

168.48‒56 230

168.57‒61 234

169.64‒77 235

250.18‒24 247

***Neues Testament***

1 *Kor* 1:19 591

*1 Tim* 1:9 1103

*2 Kor* 12:2 1003

1 *Kor* 7.29-31 11

*Eph* 1:18 1003

*Eph* 3:9 1003

*Eph* 1:14 702

Eph 2:10 702

*Joh* 17.11 1098

*Joh* 1:14 48

*Lk* 22:38 1054

*Mt* 16:18 854, 1154

*Phil* 2:7 766

*Röm* 1:17 1017

**Friedrich Nietzsche**

*Nachgelassene Fragmente* NF-1888, 17[4] 921

*Zur Genealogie der Moral 5,* 272 5

**William Ockham,**

*Dialogus* 1.33.63‒70 1152

*Dialogus* 1.9.42‒49 1155

*Dialogus* 3.2.106.9 1153

*Dialogus* 3.2.112.10‒15 1152

*Dialogus* 3.2.115.28‒33 1151

*Dialogus* 3.2.118.18‒21 1151

*Dialogus* 3.2.122.66‒123.69 1149

*Dialogus* 3.2.136.78‒82 1154

*Dialogus* 3.2.153.14‒16 1154

*Dialogus* 3.2.200.36‒40 1153

*Dialogus* 3.2.75.32‒36 1153

*Dialogus* 3.2.83.8‒13 1151

*Expositio in librum Peri hermeneias Aristotelis* 502.18‒23 979

*Ordinatio* 1.164.2‒6 990

*Ordinatio* 1.183.15‒20 980

*Ordinatio* 1.291.18‒292.1 968

*Ordinatio* 1*.*293.1‒5 1137

*Ordinatio* 1.304.15‒18 1129

*Ordinatio* 1.317.14‒19 1132

*Ordinatio* 1.318.13 1133

*Ordinatio* 1.318.21 1135

*Ordinatio* 1.323.12‒16 1138

*Ordinatio* 1*.*335.16‒22 1139

*Ordinatio* 1*.*356.15‒20 1136

*Ordinatio* 1.452.17‒21 987

*Ordinatio* 1.452.9‒13 989

*Ordinatio* 1.487.4‒7 998

*Ordinatio* 1.67.1‒6 977

*Ordinatio* 2.442.17‒22 957

*Quaestiones* 394.443‒46 1129

*Quaestiones variae* 238.30‒33 969

*Quaestiones variae* 239.47‒53 958

*Quaestiones variae* 240.71‒76 959

*Quest. in III. Sent*. 68‒78 996

*Quest. in IV. Sent*. 278.6‒7 975

*Quodlibet* 1.66.18‒21 960

*Quodlibet* 1.67.25 962

*Quodlibet* 1.67.33‒38 963

*Quodlibet* 1.68.50‒53 968

*Quodlibet* 4.328.11‒15 991

*Reportatio* 2.259.10‒13 1002

*Reportatio* 2.259.19‒23 1002

*Reportatio* 2.269.16‒19 994

*Reportatio* 2.271.12‒20 972

*Reportatio* 2.272.3‒4 976

*Reportatio* 2.283.4‒8 975

*Reportatio* 2.305.4‒10 966

*Reportatio* 3.394.7‒10 972

*Reportatio* 3.45.3‒10 997

*Reportatio* 3.55.12‒15 1001

*Reportatio* 3.66.14‒67.2 999

*Reportatio* 3.69.10‒13 996

*Summa logicae* 1.26.93‒96 981

*Summa logicae* 1.26.98‒101 984

*Tractatus de praedestinatione et de praescientia divina* 510.96‒102 1005

**Oldradus de Ponte**

*Consilia* 101a 1058

*Consilia* 101b 1058

**Petrus Iohannis Olivi**

*De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitionibus* 81 695

*Postilla in libros Geneseos* 146a 695

*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*

309 645

324 667

333 690

344 676

345 658, 659, 660

347 651

354 671

358 669

365 654

374 649

376 649

411 657

412 655

413 665, 666

417 683

432 681

485 637

486 800

503 638

513 639, 640

429 698

***Oxforder Anonymer***

138.22‒25 224

142.23‒25 226

143.32‒35 226

156.39‒40 240

157.11‒14 229

165.49‒50 228

168.47 229, 233

170.91‒101 242

197.52‒58 245

203.14‒15 247

226.57‒62 244

226.57‒64 291

229.79‒82 243

250.23‒29 245

314.51‒54 250

316.13‒17 251

316.1‒7 252

317.30‒33 253

321.27‒33 256

322.19‒49 257

324.18‒25 254

334.25‒33 261

334.43‒55 262

334.51‒52 262

341.68‒75 265

332.18‒25 258

337.25‒30 261

**Parmenides**

B 1.16 1168

B 1.34 1166

B 1.37 1166

B 6.12 1166

B 6.13 1166

B 8.2‒3 15

**Iohannis Pecham**

*Johannis Pechami Quaestiones tractantes De anima*

q. 4 168

102.15‒23 176

11.14‒20 284

152.28‒32 287

175.28‒31 192

175.37‒40 195

197.6‒10 282

200.28‒35 183

203.10‒13 177

220.4‒7 188

221.15‒21 199

40.13‒16 170, 171

41.8‒9 169

43.13 173

48.21‒24 285

53.34‒55.4 186

54.32‒37 175

54.33‒37 289

59.24‒27 187

71.7‒10 191

72.37‒73.1 650

75.32‒35 282

83.6‒9 196

84.13‒14 171

85.12‒16 174

85.6‒13 172

**Petrus de Alvernia**

*Quaestiones super Prædicamentis* 68 761

**Platon**

*Rep*. 517a5‒6 582

*Soph.* 243d7 582

*Symp*. 191d1‒5 92

*Theait*. 172d4‒9 544

*Theait*. 172d9 545

**Plotinos**

*Enn*. 6.8.14.41 900

**Plutarch**

*De facie in orbe lunae* 923A3‒4 614

**Pseudo-Peckham**, *Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*

17 1069

220‒21 1068

230 1070

31 1069

**Johannes Quidort**

*De Potestate Papali et Regia* 16 1055

**Ricardi de Mediavilla**

*In II Sent.* 298 626

**Richard Rufus**

*In DA III* 10.Q2 1072, 1073

*In DA III* 10.Q3 1071, 1072

*In De anima* 1.1.7 92

*In De anima* 17.Q2 1071

**Duns Scotus**

*Lectura* 1.232.14‒18 833

*Lectura* 1.233.18‒19 834

*Lectura* 1.234.6‒17 837

*Lectura* 1.241 842

*Lectura* 1.241.7‒11 844

*Lectura* 1.245.1‒3 847

*Lectura* 1.245.17‒25 849

*Lectura* 1.246.14‒20 859

*Lectura* 1.246.23 860

*Lectura* 1.247.24‒28 862

*Lectura* 1.248.16‒19 862

*Lectura* 1.249.16‒20 870

*Lectura* 1.250.13‒15 867

*Lectura* 1.250.15‒17 868

*Lectura* 1.250.1‒9 865

*Lectura* 1.252.26‒31 871

*Lectura* 1.253.6‒14 873

*Lectura* 1.254.14‒20 853, 866

*Lectura* 1.262.22‒27 875

*Lectura* 1.270.1‒2 880

Lectura 1.302.28 885

*Lectura* 1.302‒303 883

*Lectura* 1.303.21 883

*Lectura* 1.304.2 883

*Lectura* 1.472.20‒26 853

*Lectura* 1.495.10‒14 884

*Lectura* 1.497.13‒15 886

*Lectura* 1.501.21‒25 886

*Lectura* 1.504.14‒15 886

*Ordinatio* 1.158.3‒6 897

*Ordinatio* 1.159.7‒10 896

*Ordinatio* 1.160.13‒19 901

*Ordinatio* 1.160.8‒12 899

*Ordinatio* 1.160‒62 898

*Ordinatio* 1.160‒63 905

*Ordinatio* 1.161.6‒7 911

*Ordinatio* 1.162.14‒19 906

*Ordinatio* 1.182.17‒19 918

*Ordinatio* 1.184.14‒17 923

*Ordinatio* 1.185.3‒7 923

*Ordinatio* 1.185.8‒13 924

*Ordinatio* 1.187.6‒15 930

*Ordinatio* 1.194.1‒6 936

*Ordinatio* 1.195.10‒14 939

*Ordinatio* 1.197.10‒14 940

*Ordinatio* 1.197.5‒9 937

*Ordinatio* 1.210.3‒8 942

*Ordinatio* 1.212.2‒7 943

*Ordinatio* 1.234 943

*Ordinatio* 1.235.10‒15 944

*Ordinatio* 1.242‒44 946

*Ordinatio* 1.250‒251 936

*Ordinatio* 1.258.4‒15 944

*Ordinatio* 1.289.6‒14 948

*Ordinatio* 1.291.1‒6 934

*Ordinatio* 1.303‒329 922

*Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*

250.2‒3 810

258.11‒16 807

259.14‒260.12 808

274.15‒20 813

277.5‒6 811

290.11‒17 819

290.5‒10 815

324.7‒11 809

370.4‒10 824

*Q. in Librum Porphirii Isagoge* 221.7‒13 806

**Siger de Brabantia**

*De aeternitate mundi* 126.92‒98 373

*De anima intellectiva* 109.17‒20 428

*De anima intellectiva* 111.3‒6 439

*De anima intellectiva* 4.51‒56 431

*De anima intellectiva* 70.9‒11 550

*De anima intellectiva* 72.15‒22 394

*De anima intellectiva* 77.9‒12 399

*De anima intellectiva* 80.67‒70 401

*De anima intellectiva* 80.74 401

*De anima intellectiva* 81.78‒82 402

*De anima intellectiva* 81.83‒89 410

*De anima intellectiva* 81.92‒82.97 235, 413

*De anima intellectiva* 81‒88 402

*De anima intellectiva* 82.98‒99 419

*De anima intellectiva* 83.39 422

*De anima intellectiva* 83.40‒43 424

*De anima intellectiva* 83.44 442

*De anima intellectiva* 83.44‒84.48 423

*De anima intellectiva* 84.49‒51 425

*De anima intellectiva* 85.80‒85 428

*De anima intellectiva* 86.101‒106 428

*De anima intellectiva* 86.11‒87.16 435

*De anima intellectiva* 87.20‒25 436

*De anima intellectiva* 87.26‒32 438

*De anima intellectiva* 88.40‒44 439

*De anima intellectiva* 88.51‒52 440

*De anima intellectiva* 98.58‒65 378

*Quaestiones in Metaphysicam* 135.3‒7 323

*Quaestiones in Metaphysicam* 135.5‒8 323

*Quaestiones in Metaphysicam* 137.15‒20 322

*Quaestiones in Metaphysicam* 137.9‒15 323

*Quaestiones in Metaphysicam* 32.67‒74 325

*Quaestiones in tertium De anima* 12.66‒70 216, 236

*Quaestiones in tertium De anima* 12.66‒70 505

*Quaestiones in tertium De anima* 12.67 327

*Quaestiones in tertium De anima* 12.67‒70 330

*Quaestiones in tertium De anima* 12.70 327

*Quaestiones in tertium De anima* 13.93‒94 335

*Quaestiones in tertium De anima* 14.10‒14 336

*Quaestiones in tertium De anima* 14.16‒22 337

*Quaestiones in tertium De anima* 14.22‒30 338

*Quaestiones in tertium De anima* 19.44‒47 308

*Quaestiones in tertium De anima* 20.77‒79 309

*Quaestiones in tertium De anima* 22.12‒14 574

*Quaestiones in tertium De anima* 23.18‒24 574

*Quaestiones in tertium De anima* 23.38‒44 343

*Quaestiones in tertium De anima* 25.3‒6 348

*Quaestiones in tertium De anima* 26.10‒12 349

*Quaestiones in tertium De anima* 26.28‒30 350

*Quaestiones in tertium De anima* 27.39‒40 351

*Quaestiones in tertium De anima* 27.52‒54 351

*Quaestiones in tertium De anima* 28.60‒63 351

*Quaestiones in tertium De anima* 28.65‒70 352

*Quaestiones in tertium De anima* 28.70‒76 356, 504

*Quaestiones in tertium De anima* 29.97‒101 361

*Quaestiones in tertium De anima* 3.39 310

*Quaestiones in tertium De anima* 3.48‒49 303

*Quaestiones in tertium De anima* 3.58‒64 304

*Quaestiones in tertium De anima* 3.65‒68 305

*Quaestiones in tertium De anima* 34.101‒35.5 370

*Quaestiones in tertium De anima* 39.102‒107 364

*Quaestiones in tertium De anima* 39.9‒13 366

*Quaestiones in tertium De anima* 40.14‒17 368

*Quaestiones in tertium De anima* 43.94‒96 369

*Quaestiones in tertium De anima* 46.7‒10 370

*Quaestiones in tertium De anima* 47.28‒36 371

*Quaestiones in tertium De anima* 5.36‒41 307

*Quaestiones in tertium De anima* 52.78‒84 376

*Quaestiones in tertium De anima* 56.60‒61 554

*Quaestiones in tertium De anima* 56.60‒71 433

*Quaestiones in tertium De anima* 57.18‒58.23 383

*Quaestiones in tertium De anima* 58.42‒48 384

*Quaestiones in tertium De anima* 6.55‒61 309

Quaestiones in tertium De anima 66.55‒61 369

*Quaestiones in tertium De anima* 68.10‒69.13 321

*Quaestiones in tertium De anima* 7.70‒75 312

*Quaestiones in tertium De anima* 7.76‒80 314

*Quaestiones in tertium De anima* 7.81‒85 315

*Quaestiones in tertium De anima* 8.94‒99 317

*Quaestiones in tertium De anima* 9.23‒26 310

*Quaestiones in tertium De anima* 9.39‒40 310

*Quaestiones super Librum de causis* 105.65‒74 576

*Quaestiones super Librum de causis* 106.106‒109 579

*Quaestiones super Librum de causis* 110.65‒72 354

*Quaestiones super Librum de causis* 112.136‒46 445

*Quaestiones super Librum de causis* 112.147‒52 447

*Quaestiones super Librum de causis* 84.26‒32 313

*Quaestiones super Librum de causis* 87.104‒107 313

**Simplikios**

*In Simpl. Cat*. 163.31 762

*In Simpl. Cat*. 61.9‒10 765

*In Simpl. Cat*. 85.10 825

*In Simpl. Cat*. 85.11 825

**Sophokles**

*Oedipus tyrannus* 1229‒31 1169

*Oedipus tyrannus* 362 1169

*Oedipus tyrannus* 380‒81 1169

**Baruch Spinoza**

*Ethica* III, arg. 6 58

*Opera* 4.240.10‒15 730

**Francisco Suárez**

*Disputationes Metaphysicae* 8.1.1 830

**Themistios**

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒8 539

**Vernani Guido**

*Contro Dante* 4 1123

**Vincent de Beauvais**

*De morali principiis institutione* 18.30‒35 1053

**Virgil**

*Eclogue* 4.5 792

**Vital du Four**

*Q.D. De cognitione* 271 626

### Sach- und Namen-Register

A

*a/létheia* 17, 75, 138, 144, 300, 395, 570, 587, 931, 1041, 1127, 1159, 1160, 1182

archaische 1170

der Objektivität 2

Humanismus 379

Moderne 517

politische Rationalität 1127

Scotus 878

Abelard, siehe *Index locorum*

Abstraktion

Aegidius Romanus 294

Bonaventura 31, 33, 109

mathematische 28, 53, 55, 211, 212, 308, 350, 622, 775, 779, 785, 948, 984, 1183

Ockham 988

Siger 372

Achillini, A. 612

Aquasparta, M. 839, 1009

*actus essendi* 50, 212, 214, 265, 276, 388, 484, 487, 511, 773

*ad mentem Averrois* 2, 14, 29, 75, 116, 221, 280, 302, 319, 343, 405, 417, 461, 468, 557, 568, 581, 610, 801, 895, 1060, 1075

*adaequatio* 829

Aegidius Romanus, siehe *Index locorum* 171, 220, 300, 334, 336, 390, 419, 432, 447, 456, 499, 523, 537, 541, 595, 714, 895, 943

*agenda-setting* 617

Aischylos, siehe *Index locorum*

Albert der Große, siehe *Index locorum*

*alétheia* 17, 19

Alexander von Hales 27, 69, 478

Alexander, Aphrodisias, siehe *Index locorum* 97, 98, 358, 425, 432, 445, 520

Alexandriner 74, 98, 158, 177, 178, 206, 207, 208, 215, 252, 260, 327, 349, 387, 430, 432, 434, 537, 540, 555, 580, 715, 961, 970

Al-Ghazālī, siehe *Index locorum*

*aliquitas* 50, 771, 932, 936, 939, 944, 1029

Al-Kindī 261

Altes Testament, siehe *Index locorum*

Althusius, siehe *Index locorum*

Amalrizianer 472

Amphibolien 28, 486, 800

*analogia entis* 136, 184, 245, 685, 688, 689, 739, 766, 767, 772, 774, 907

*analogia voluntatis* 685, 699, 703

*Analogien der Erfahrung* 1033

analytische Philosophie 510

*Anfang* 12, 591

*Anfang/Beginn* 1164

*anima mundi* 468

*anima ut motor* 176, 214, 419

*animal laborans* 1019

*animal sociale* 1119

*Anonymus Giele,* siehe *Index locorum*

*Anonymus Bazán,* siehe *Index locorum*

Anselm, *, siehe Index locorum*

Anthropologie 680

Anthropozän 16, 91, 1035, 1182, 1183

Antichrist 50, 116, 512, 1006, 1044

*apaideusía* 20

*appetitus* 56, 90, 91, 128, 145, 151, 622, 644, 700, 708, 1015, 1063, 1179

Aquasparta, M. 100, 165, 258, 625, 712, 713, 714, 735, 795

Aquin, T. ........siehe *Index locorum*

*Arbor Porphyriana* 64, 142, 834, 984, 1046, 1068, 1179

Archytas 779

Arendt, H. 623, 697, 710, 1117, 1125, 1127, 1145, 1147

Aristoteles, siehe *Index locorum*

Arnauld, A. 113, 627, 767, 950

Arnold aus der Provence 1064

Aufhebung 753, 868, 898, 1036, 1160

*augustinisme avicennisant* 388

Augustinus, siehe *Index locorum*

Avempace 79

Averroës, siehe *Index locorum*

Averroismus, *Moderni* 74, 112, 174, 253, 452, 458, 583, 590, 608, 1064

Avicebron, siehe *Index locorum*

B

Bacon, R., siehe *Index locorum*

Baius, M. 141

*Bajt al-Hikma* 22

*banksters* 704, 710, 783, 850, 912

Barock 608

Bazán, C. B. 520, 521, 536, 573, 574

*Beginn* 12

Benda, J. 604

Berkeley, G. 155, 200, 896

Bernard von Clairvaux 90

*Bezugssinn* 11, 20, 21, 337, 375, 393, 505, 519

Boethius von Dacien 114, 215, 217, 218, 510, 539, 549, 558, 561, 585, 610, 627, 1094, 1101

Boethius, Anicius, siehe *Index locorum* 83, 179, 182, 184, 215, 541

Bonaventura, , siehe *Index locorum*

Bonhoeffer, D. 1040

*bonum humanum* 1068

*Brain in a Vat* 365, 851

Burgundio von Pisa 1051

C

Calvin, J. 702, 1018

*causa prima* 325, 761, 835, 838, 844, 1025

*Cargo cult* 124, 168

*causa sui* 1118, 1140, 1143

Certeau, M. 1046, 1165

Char, R. 404, 953, 1041

*Chartularium I, siehe Index locorum*

Chimäre 49, 718, 720, 732, 809, 863

*City of London* 876

*cloud computing* 175, 636, 638, 710, 756, 762, 854, 1031, 1183

*cogito* 339, 366, 367, 415, 451, 512, 723, 771, 908, 946, 1173

*cogito ergo aspecto* 1173

*cogito* *ergo sum* 112, 354, 520

*collecta* 213, 626, 639

*collectio* 586

*colligatio* 361, 542, 643, 674

*Commentarium Abrincense,* siehe *Index locorum*

*Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem,* siehe *Index locorum*

*communicatio idiomatum* 784, 788, 907

*conatus* 22, 57, 622, 680, 685, 1016

*conceptus simpliciter simplex* 865, 867, 869, 870, 933, 943, 998

*concretum* 46, 63, 149, 152, 154, 234, 491, 626, 983, 1029, 1142

*coniunctio* 264

*consimilitudo* 456

*contradictio in adiecto* 896

*creabilia* 783, 786

*creatio ex nihilo* 48, 54, 90, 309, 313, 315, 490, 496, 609, 631, 646, 687, 725, 730, 746, 753, 757, 764, 765, 783, 789, 983, 1011, 1172

D

*dalā'il* 311, 492

*damnatio memoriae* 83, 300, 387, 520, 584, 585, 755, 799, 1038, 1045, 1100

Dante, A. siehe *Index locorum* 299, 302, 379, 380, 382, 385, 430, 439, 448, 549, 586, 590, 610, 611, 634, 1003, 1043, 1055, 1089, 1100, 1122, 1145, 1149

*dativus archaicus* 846, 1067, 1167

*dativus auctoris* 19, 47, 127, 132, 134, 143, 341, 389, 520, 687, 692, 745, 754, 762, 782, 783, 786, 1011, 1016, 1177, 1181

*dativus ethicus* 20, 785, 921, 1019, 1042, 1049, 1178

*dativus finalis* 20, 152, 163, 341, 380, 382, 631, 687, 711, 785

*dativus incommodi* 20, 342, 581, 632, 680, 766, 796, 898, 913, 920, 932, 1023, 1031, 1038, 1039, 1049, 1143, 1160

*dativus instrumenti* 20, 689, 787, 1015, 1018, 1041, 1177, 1178

*dativus mensurae* 20, 774, 776, 784, 1029, 1030

*dativus metaphysicus* 8, 69, 108, 205, 216, 322, 359, 373, 416, 446, 488, 509, 633, 720, 806, 814, 824, 934, 977, 994, 1052, 1136, 1147

*dativus modi* 20, 25, 91, 122, 134, 147, 375, 389, 457, 584, 632, 788, 847, 1017

*dativus obiectivus* 17, 24, 47, 149, 152, 520, 605, 631, 633, 661, 706, 711, 782. 806, 823, 824, 1035, 1181

*dativus possessivus* 19, 21, 26, 29, 47, 123, 153, 157, 196, 333, 395, 581, 605, 629, 661, 688, 692, 745, 762, 782, 824, 875, 877, 983, 1011, 1012, 1035, 1167, 1177, 1181

*dativus principalis* 18, 816

*Dator formarum* 109, 191, 281, 489, 734, 757, 904

David von Dinant 12, 80, 378, 454, 473, 618, 692, 766, 789

Dawkins, R. 641, 854, 1180

Deduktion

Bonaventura 32, 41

objektive 738, 741, 846, 891

*reditio completa* 723

Deismus 771, 952

Dekonstruktion 120, 122

Dekret der Artisten 1272 118, 119, 386, 388, 423, 440, 458, 545, 578, 596, 733, 1007, 1099, 1121

Dekretalisten 1057

Delphi 17

Demiurg 61, 63, 68, 90, 128, 132, 134, 144, 148, 149, 150, 154, 188, 251, 314, 538, 607, 629, 633, 664, 680, 683, 688, 692, 697, 705, 746, 748, 770, 787, 909, 915, 1013

*demonstratio*

Abelard 59

*Anonymus Giele* 204

Aristoteles 828, 991

Averroës 372, 441, 494, 995

Bonaventura 30

erster Averroismus 118

Ethik 1079

*Münchener Anonymer* 223

Ockham 978, 994

Politik 1060

Scotus 839, 845, 855, 904, 915, 916

Siger 320, 333, 396

*denudatio*

Bonaventura 33

Gandavus 730, 735

Kritik Ockhams 967

Moderne 734, 982

Olivi 635

Scotus 797, 822

zweiter Averroismus 212, 231, 288

Derivation 863, 1029, 1030

Derrida, J. 54, 120, 124

Descartes, R., siehe *Index locorum* 55, 111, 131, 138, 155, 190, 362, 372, 620, 622, 741, 752, 837, 839, 856, 897, 908, 975, 985, 992, 993, 995, 1034

*destructio primis* 464, 584, 824, 980, 1149

*deus malignus* 849

*deus otiosus* 771, 781, 910, 912, 920, 1031

*devotio moderna* 786

Diakosmos 29, 70, 133, 313, 692, 731, 876, 928, 1015

*dialektische Darstellung* 159

Dialog *Timaios* 63, 67, 131, 319, 642

Diaphanum 246, 538, 736

*Anonymus Bazán* 277

Aquin 500, 560

Averroës 561

Ockham 996, 997, 999, 1000

Siger 551

zweiter Averroismus 616

*différance* 54

Dionysios Thrax, siehe *Index locorum*

*discrete videamus* 153, 715

*Doctor Invidiosus* 83, 218, 300, 318, 332, 361, 380, 388, 443, 475, 550, 565, 570, 583, 591, 593, 595

dritte Welt 928, 1179

*duplex negatio* 801, 935

E

Eingeschränkt-Uneingeschränkt 725

*electio* 662

Elias‘ Rabe 6, 512

Emanation 489, 898, 916, 926, 929, 1028

Engelbertus Admontensis, siehe *Index locorum*

*ens commune* 725, 745

*ens diminutum* 754, 1182

*ens inquantum ens* 29, 31, 53, 57, 226, 321, 325, 387, 405, 462, 540, 717, 726, 740, 743, 797, 798, 807, 821, 822, 827, 828, 844, 852, 870, 874, 882, 894, 931, 939, 982

*ens rationis* 63

*ens ratum* 49

Albert 198

Bonaventura 44, 54

Gandavus 935, 1024

Moderne 74, 166

Pecham 200

Scotus 860, 861, 922, 924, 927, 932, 938, 939, 940, 943, 948, 949

zweiter Averroismus 716

*Entente cordiale* 693

*enuntiatio*

Abelard 979

Ockham 978, 994

*epistémé* 120, 142, 451, 512, 1046, 1080

*epoché* 138, 849, 850, 851, 870, 993, 1001, 1039

*equinitas tantum* 31, 729, 753, 858

*Er-eignen* 21

Ereignis 1, 68, 134, 142, 449, 587, 633, 708, 776, 795, 877, 932, 1038, 1160, 1162, 1173, 1177

Erinnyen 15, 90, 374, 531, 852

erster Averroismus

Blund 858

*intellectus possibilis* 594

Modisten 561, 564, 724, 760, 781, 831, 840, 861, 928

*pars Sigeri* 78, 164, 218, 268, 290, 293, 318, 386, 418, 516, 551

politische Philosophie 1051

Renaissance 612

Semiaverroismus 402, 421

*sequaces Aristotelis* 407, 408, 442

*Es gibt* 10, 123, 776

Eschatologie 11

*esse ad*

Bonaventura 50

Gandavus 760, 767, 770, 774, 776, 790, 798, 803, 826, 851, 861, 882, 892, 910, 918, 929, 932, 935, 1024, 1134

Olivi 646, 651, 657, 659, 662, 682, 698, 700

Scotus 831, 903

Simplikios 762, 768, 899

*esse diminutum* 729, 736, 748, 764, 767, 771, 775, 801, 809, 947, 948

*esse in* 646, 760

*esse ratum* 47, 85, 735

Albert 625, 716

Gandavus 723, 730

*esse subsistendi* 821

*esse* *subsistens* 818, 820

*esse substandi* 821

*esse* *substans* 818, 820

Essenz

*esse tale* 907

*essentia praecise* 936

*inesse* 887

objektive 133, 995

*secundum quid* 902, 905, 906, 925

Ethik

Albert 1063, 1083

Belichtung von hinten 1071, 1072, 1073, 1074

Belichtung von vorne 1076

erster Averroismus 1059, 1078, 1093

Habitus 1131

objektive 1134, 1142

Ockham 1128, 1131, 1137

*recta ratio* 1079, 1129, 1138, 1144

Rufus 1073

zweifache Auffassung 1092

zweiter Averroismus 1065, 1068, 1069, 1070

*etsi deus non daretur* 911, 1039, 1040

Eugenik 1043

Eusebius von Caesarea 1056

Eustratius 1051

Evidenz

Avicenna 655, 751

Moderne 751

Postmoderne 163

Evolution 641, 643, 644, 766, 856

Ewigkeit der Welt 114, 202, 310, 312, 317, 496, 759

*excessus mentis* 138

*exemplar* 133, 621, 826, 892, 913, 926, 936, 940

Exemplar 61, 68, 188, 207, 287, 479, 721, 722, 736, 751, 764, 777, 851, 892, 897, 1028

Existenziale 19

*Expositor Novus* 83, 181, 267, 269, 277, 295, 345, 388, 391, 392, 399, 406, 422, 437, 443, 455, 482, 500, 520, 534, 539, 579, 581, 601, 712

*exsistere* 42, 84, 105, 133, 137, 194, 231, 243, 362, 553, 639, 661, 691, 903, 925, 940, 979, 1073

Gandavus 727

F

*factum* 46, 56, 129, 135, 142, 149, 152, 154, 160, 337, 886, 888, 1011

*fallacia a dicto simpliciter ad dictum secundum quid* 8

*fallacia secundum quid et simpliciter* 412, 535, 856, 980

Fegefeuer 694, 1018

Feuerbach, L. 908

Feyerabend, P. K. 583

Finanzderivate 161, 697, 1180

Fiore, J. 876

fliegender Mann 100, 111, 178, 231, 287, 335, 365, 415, 520, 567, 668, 745, 975, 1009

Foucault, M. 120, 143, 451, 630

Freud, S. 9, 78, 1042

*fronésis* 1064, 1075, 1103, 1130

*future contigents* 1006

G

Galile, G., siehe *Index locorum* 612

Gandavo, H., siehe *Index locorum*

Gauthier, A. R. 267, 299, 584, 1008, 1064

*Gehaltsinn* 11, 12, 21, 373, 505

Gérard d'Abbeville 5, 78

*Ge-Stell* 7, 23, 134, 151, 678, 886, 890, 1026, 1172, 1177

*Geviert* 2

Gilgamesch 1170

Gilson, E. 140, 168, 299, 319, 443, 606, 813

Glanvill, J. 1046

globale Erwärmung 625

Goclenius, R. 1047

Godefroid de Fontaines, siehe *Index locorum*

Goldschmidt, P. 1046

göttliche Komödie 375, 448, 779, 847, 854, 912

Gramsci, A. 604, 693

Grotius, H., siehe *Index locorum*

*Gründung* 131

Gualterus Brugensis, siehe *Index locorum*

Guido Vernani 1101

Guillaume de Bonkes 812

Guillaume de Fontaine 795

Guillaume de la Mare 625

Guillaume de Walcote 812

Guillelmus de Sancto Amore 5, 77, 113, 164, 386, 403, 454, 459, 586, 590

Gundissalinus, D. 1065

H

*habitus* 153, 689, 774, 783, 803, 932, 935

Habitus 524, 648, 650, 684, 771, 975

*habitus innatus* 258

*haecceitas* 729, 947, 1030

Hamilton, W. 956

Hayek, F. 1018

Hegel, G. W., siehe *Index locorum* 157, 158, 619, 730, 756, 1140, 1141, 1146

Heidegger, M., siehe *Index locorum*

*héliotrope* 852

Heraklit von Ephesus,siehe *Index locorum*

Hermeneutik

*Dasein* 400

der Faktizität 11, 393, 532, 1037, 1064

der Geschichtlichkeit 1166

literarische 1048

sehen/wissen 1168

hermeneutische Triade 587, 707, 1038, 1162

hermeneutisches *Wie*

Aquin 505

Autonomie der Politik 1118

Dante 611

Gandavus 772

Kapitalismus 1178

Ockham 969

Olivi 656, 690, 691

Scotus 818, 916

Siger 216, 236, 274, 327, 329, 370, 422, 550

Herodot, siehe *Index locorum* 1163

Hesiod, , siehe *Index locorum*

Hexenprozesse 583

Hexerei 1045, 1048

*High Frequency Trading* 162

Hobbes, T. 622, 623, 1053, 1150

*hoc aliquid*

Avicenna 88, 259, 356, 358

Intellekt 351, 525, 543

Materie 647

Moderne 27

Olivi 653

Siger 303

*hoc esse tantum* 62, 70, 106, 602, 728, 732, 853, 907, 931

Homer, siehe *Index locorum*

*homo ipse intelligit* 395, 505

*homo oeconomicus* 693

Honnefelder, L. 628, 866

*hotspot* 1162

Humanismus

aristotelisch 1089

aristotelischer 439, 559, 583

evolutionärer 644

Hexerei 1047

Neuzeit 623

objektiver 184, 419, 451, 588, 643, 934, 1046

*perfectibilité* 878

Postmoderne 642

Reformation 1026

Renaissance 756

Siger 302, 311, 377, 379, 400, 610

*humanitas*

Scotus 923, 934

Hume, D. 615, 1032

Husserl, E., siehe *Index locorum* 111, 362, 538, 630, 740, 741, 752, 767, 856, 975, 993, 995

*hýbris* 15, 546, 950, 1021, 1085, 1169

hypostatische Union 108

I

Ibn Adi 757

Ibn Baja 98

Ideologie 161, 620, 624, 793, 1117, 1131

Illuminaten 66, 91, 122, 124, 161, 202, 320, 607, 631, 647, 702, 753, 792, 871, 890, 908, 966, 975, 984, 993, 1014, 1050, 1097

Illumination 62, 101, 192, 737, 752, 837

Imbach, R. 299

Imposition

Galileo 613

*impositio prima* 806

Ockham 1004

Scotus 808, 813, 818, 819

*secundum quid* 935

Siger 531

*suppositio personalis* 977, 980

Informatik 61

*informatio* 43, 61, 139, 144, 145, 162, 195, 642, 890

*inoboedientia materiae* 327

instrumentelle Rationalität 704

Integration 863

*intellectus adeptus* 840

*intellectus agens*

Alvernus 109

*Anonymus Bazán* 277, 283

Aquasparta 713

Avicenna 366

Bonaventura 101, 103

erster Averroismus 229

Gandavus 735

Godefroid de Fontaines 714

Moderne 137, 714, 738, 776, 1146

Neuplatonismus 177, 489, 546

Ockham 959, 962, 966

Olivi 635

Scotus 943

zweiter Averroismus 491, 758, 836, 1085

*intellectus* *cogitativus operativus* 1061

*intellectus debilis* 33, 820, 947

*intellectus formalis* 507, 514, 516

*intellectus materialis*

Alexander 208, 432

Averroës 171, 425

Avicenna 12, 358, 432

Bonavetura 102

Moderne 96, 350, 444, 537

Olivi 637

Pecham 169

*intellectus possibilis* 170, 173, 371, 432, 565, 713, 738

Aegidius Romanus 248

Albert 1085

Aquin 466, 493, 521, 551, 555, 568, 572, 579

Averroës 12, 72

Bonaventura 102, 107, 168

Dante 379

erster Averroismus 207, 500, 736, 753

Moderne 606

Ockham 957, 964, 970

Olivi 635

*Oxforder Anonymer* 260

Scotus 839, 890, 944

Siger 342, 350, 357, 375, 378, 434, 436

Themistios 423, 424, 428

zweiter Averroismus 171

*intellectus practicus* 380, 651, 680, 1052, 1059, 1062, 1064, 1081, 1086, 1088, 1096, 1140, 1150

*intellectus resolvens* 29, 31, 124, 134

*intellectus sanctus* 31, 138, 1003

*intellectus speculativus* 250, 380, 493, 501, 543, 580, 744, 1062

Albert 95, 98, 169, 186, 257, 306, 557, 598

*Anonymus Giele* 208

Dante 1055

erster Averroismus 179

Scotus 1140

Intellekt

*ab extrinseco* 304, 525

Aquin 501

*conscii sumus*/*experimur* 532

*copulatio* 962

*esse/fieri* 99, 337, 339, 372, 377, 378, 380, 381, 391, 394, 413, 421, 436, 528, 571

ewiger 315

*experimur*/*conscii sumus* 339, 340, 347, 354, 359, 371, 372, 394, 398, 407, 425, 567, 744, 968

*extensione fit practicus* 380, 381, 650, 651, 1072, 1083, 1089, 1090, 1092, 1131

*fieri/esse* 441, 549

Formengeber 720, 734, 1025

*hoc aliquid* 355

*inmixtus* 206, 306, 327, 373, 408, 424, 444, 514, 522, 574, 682

instrumentell 680, 793, 1022

instrumenteller 1183

*ipse*/*idem* 519, 536, 615

Modus *qua1* 446, 504, 543, 550, 567, 579

modus *qua2* 331, 431, 540

Modus *qua2* 235, 404, 409, 410, 414, 415, 427, 434, 435, 440, 444, 446, 503, 504, 506, 524, 542, 550, 551, 563, 567, 568, 571, 572, 573, 578, 579, 590, 594, 602, 961, 963

numerisch einheitlich 78, 81, 86, 249, 169, 264, 285, 349, 407, 472

objektive Substanz 361, 362

objektiver 112

*operatio* 328, 330

*separabilis*/*separatus* 343, 345, 347, 348, 355, 403, 416, 422, 524, 542, 553, 575

*sicut obiecto* 207

Siger 307, 338

*species*/*conceptio* 501

*subiective*/*obiective* 206, 207, 274, 282, 285, 290, 306, 339, 343, 344, 373, 397, 549, 562, 564, 574, 667, 962

Unendlichkeit/Endlichkeit 883

*intelligentia spiritualis* 6, 161, 604, 619, 640, 756, 805, 876, 888, 890, 922, 1003, 1013, 1019, 1022

Intentionalität

Aegidius Romanus 227

Blund 500

*deus creaturus* 764

Gandavus 741, 750

Gott 736, 746, 768

göttliche 497

Husserl 789

Moderne 616, 740, 799

objektive 630

Olivi 637

Pecham 170, 197

Postmoderne 754

Scotus 897

Siger 227

Irre 13, 112, 449, 686, 787, 879, 889

Irrtum 404, 448, 878

Hermeneutik 1159

Humanismus 450

Kapitalismus 1176

Moderne 623, 954

politische Wissenschaft 1139, 1145

zweite Metaphysik 798

Isonomie 1104, 1107, 1116, 1118

J

Jakobsleiter 136, 150, 157, 488, 623, 640, 643, 856, 861, 918

Jamblichos 777

Jansen, C. 141

Joachim von Fiore 161, 888

John of Reading 992

Jonas von Orleans 1098

Jünger, E. 710, 1021, 1177

K

Kant, I., siehe *Index locorum*. 606, 615, 912, 1032, 1035

Kapital 694, 702, 704, 707, 780, 787, 788, 885, 904, 952, 1013, 1026, 1027, 1041

Kapitalismus 632, 699, 705, 920

Kastration der Wahrheit 1170

Kausalität

*causa individuationis* 724

*causa remota* 897, 911, 916, 919

des Demiurgen 148

Kant 1033

objektive 200

Ockham 994

Wille 655

*causa efficiens* 659

Kenosis 766

Kipling, R. 23, 1044

Knapwell, R. 479

Komitation 191, 198, 281, 466, 488, 789, 797, 916, 1028

*Kommunistisches Manifest* 1085

Konzil

Vatikan II 594

Wiener 1012

Konziliarismus 1154, 1155, 1156, 1158

Koran 70, 694

Koyré, A. 55

Kreuzzüge 116, 129, 791

Kulturhegemonie 604, 693, 755, 828, 905, 1075

L

La Rochelle, siehe *Index locorum*

Latini, B., siehe *Index locorum* 1099, 1123

*Lectura in Ethicam novam du Commentaire de Paris,* siehe *Index locorum*

Lefort, C. 1111

Leibniz, G. W., siehe *Index locorum* 155, 189, 615, 774, 784, 887, 911, 920, 952, 1032

Lenin, V. I. 921, 1168

Lévinas, E. 124, 450

Lévi-Strauss, C. 643

*Liber de causis,* siehe *Index locorum*  40, 64, 109, 191, 246, 600, 639, 722, 734, 738, 767, 826, 893, 917, 1073

Libera, A. 299, 1094

Liberalismus 624, 1127

*Lichtung* 18, 44, 673, 757

Aufklärung 689

*intellectus practicus* 1059

Kapitalismus 707

Metaphysik 2

moderne Metaphysik 878

Olivi 660

Siger/Aquin 517

Thomismus 521

Locke, J., siehe *Index locorum* 175, 450, 451, 640, 944

*locus specierum* 148, 633, 635, 640, 641, 713, 739, 751, 756, 762, 848, 854, 910, 944, 967, 974, 1014

*logica Modernorum* 885, 1004

*Logica Modernorum II*, siehe *Index locorum*

*logica Vetus* 810, 812

Logozentrismus 852

Lorhard, J. 141

Lubac, H. 140, 737

Luther, M. 632, 702, 1017, 1021

*lux aeterna* 903

M

Machiavelli, N. 1147

*maîtres du soupçon* 1040

Mallet-Joris, F. 1046

*Malleus maleficarum* 1048

Mandrou, R. 1046

Mannheim, K. 604

Marsilius von Padua 623, 1058, 1155, 1156

Marston, R. 480

Marx, K., siehe *Index locorum* 156, 158, 609, 620, 704, 756, 1085, 1142

Materie

Bonaventura 55, 56

*materia confusa* 56, 128

*materia prima* 53, 56, 87, 275, 280, 284

*materia spiritualis* 55, 56, 84, 97, 103, 169, 177, 183, 276, 285, 351, 533, 536, 608, 640

*materia universale* 212

*non repugnat esse* 646

objektive 51, 55, 66, 151

Olivi 646

Ungehorsamkeit 37, 608, 1022

Mathematik 131, 155, 189, 212, 724, 733, 787, 904

*mathesis universalis* 120, 127, 131, 190, 619, 1030, 1031

*medium*

Albert 139, 364, 1093

Aquin 408, 483, 492, 530, 556

Aristoteles 1079

Bacon 1090

Bonaventura 54, 65

Galileo 614

Gandavus 746, 777

Politik 1111

Moderne 183, 785

objektive Ethik 1074

Ockham 990, 991, 1131

Olivi 645, 653

*Oxforder Anonymer* 223

politische Wissenschaft 1110, 1111, 1114

praktischer Syllogismus 1086

Scotus 835, 1134

Siger 333, 396, 558

*Zweite Analytik* 370

*memoria* 635, 1014

Locke 175, 944

*meme* 642

Moderne 757

Olivi 636, 637, 644, 739

Postmoderne 641

*Random Access Memory* 174, 636

Scotus 943

zweiter Averroismus 171, 172, 174, 177, 370, 451, 633, 712, 747, 974

menschliche zoologische Gärten 644, 1043

*metaphysica generalis* 137, 151, 166, 226, 320, 324, 387, 461, 462, 607, 627, 717, 735, 741, 752, 763, 830, 832, 874, 883, 892, 904, 908, 1007, 1035, 1039

*metaphysica specialis* 735, 753

Metaphysik

*Anfang*/*Beginn* 660, 799, 871

Anthropologie 790

Anthropozentrismus 788

Aquin 493

Averroës 485, 540, 613, 1050

Avicenna 744

Bonaventura 130

dogmatische 864, 1032

erste Wissenschaft 873

Gandavus 749

Gigantomachie 1164, 1173

*Gründung* 134, 139, 617, 659, 746, 891, 902

Nihilismus 732, 829, 1041

Ontologie 141

Ontotheologie 43

*scientia transcendens* 733, 798, 866, 930

Scotus 817, 831

Siger 326

Substanz *qua* Substanz 387

Wille 24

zweifache Bestimmung 140, 165

zweifache Lehre 167

zweiter Anfang 628

Michael von Ephesus 1051

Michelet. J. 1165

*Mobilmachung* 122, 605, 710, 890, 1022, 1177

Modisten 510

*modo geometrico* 41, 411, 642, 777, 813

*modus ponens* 6, 7, 16, 658, 659, 660, 675, 851, 1165

*modus tollens* 464, 584, 851

Moerbeke, W. 712, 762, 802, 1052, 1096

Mohammed 1003

*Money laundering* 708

*Münchener Anonymer,* siehe *Index locorum*

*mundus imaginalis* 129, 314

Musen 300, 692, 756, 854, 879, 888, 1021

*mutakallim* 592

Mystik 1003

Mythopoiesis 67, 68, 90, 92, 94, 313, 546, 557, 584, 622, 754, 755, 772, 776, 952, 1042

N

*natura naturans* 766

*natura pura* 737, 891

*Neues Testament,* siehe *Index locorum*

*New World Order* 792

Newton, I. 911

Nicolas de Lisieux 5, 78

Nietzsche, F., siehe *Index locorum*. 788, 1032

Nifo, A. 221, 235, 241, 385, 518

Nihilismus 52, 162, 691

*Nominales* 27, 39

*non repugnat esse* 718, 725, 754, 778, 884, 932, 933, 936

Notwendigkeit, *per se* 396

Nullpunkt 878

O

objektiver Aristotelismus 295

Objektivität

*Anfang*/*Beginn* 7, 74, 604

*conceptus simpliciter simplex* 867

*confusum*/*confuse* 864, 867, 868

Deduktion 948

Entstehung 28

*esse diminutum* 723

*esse intelligibile* 898, 899, 903

*factum* 68

Gandavus 768

Gott 780

Kapitalismus 1178

Kritik Ockhams 979

*objectité* 733

Ontotheologie 128

*religio* 1178

*secundum quid simpliciter* 948

*tantum haec* 729

unendliches Universum 55, 863

Ockham, W., siehe *Index locorum*

Ockhams Rasiermesser 847, 956

Offenbarung

Belichtung von hinten 38, 187, 264, 328, 408, 480, 655, 714, 725, 749, 807, 843, 885, 1063

Belichtung von vorne 207, 258, 322, 331, 392, 499, 764, 960

objektiver Averroismus 715

Ökonomie 693

Oldradus de Ponte, siehe *Index locorum* 1057

Olivi, P., siehe *Index locorum*

Ontotheologie 46

Bonaventura 47, 59, 109, 608

Gandavus 721, 746, 797

Jamblichos 67, 123, 309, 320, 711

Kritik Ockhams 1004

Kritik Sigers 319

Kritiks Sigers 311

Moderne 313, 316, 320, 616, 1024

Olivi 628

Pecham 198

zweiter Averroismus 915, 1097

*opinabile* 58

*opus magnum* 1026

Orthotomie 995

*ortus scientiarum* 2, 150, 636, 641, 684, 1178

*Oxforder Anonymer*, siehe *Index locorum*

*Oxfordian Fallacy* 6

Aegidius Romanus 220

Kritik Alberts 411

*Anonymus Bazán* 291

Aquin 331, 395, 529, 531, 532, 548, 558, 571, 573, 577

Bonaventura 25, 39, 71, 126, 127

erster Averroismus 372

Ethik 1072, 1131, 1133, 1136, 1146

Gandavus 771, 773, 779, 786

Grosseteste 900

Hexerei 1046

Kant 1034

Kausalität 840

Kilwardby 557

korporativerKapitalismus 162

Kritik Aquins 485, 515

Kritik Ockhams 954, 985, 991, 1130

Kritik Sigers 317, 324, 338, 395, 440

Moderne 745, 798, 812

neuzeitliche Wissenschaft 614

Objektivität 200

Olivi 649, 653, 661, 679

Ontotheologie 319

*Oxforder Anonymus* 224, 244

Pecham 199, 536

Politik 1064, 1069

Postmoderne 155, 1031

Prädikation 804

Rufus 95, 768

Scotus 326, 805, 815, 821, 835, 843, 844, 849, 850, 857, 909, 914, 935, 938

Semiaverroismus 294

Ursprung 143

zweiter Averroismus 386, 483, 761

P

Pagus, J. 801

*paideía* 20

Pantheismus 692

päpstliches Primat 1058, 1097

Parmenides, siehe *Index locorum*

Parusie 817, 847

Pascal, B. 786

*passio entis* 137, 712, 744

Patočka, J. 1022

*Patris Aeterni* 1056

*peccatum originale* 643

Pecham, J., siehe *Index locorum*

Person

*animal laborans* 709

Boethius 179

*causa sui* 1113

der dritten Art 1049

Dualismus 98, 99, 111, 170, 197, 213, 278, 507, 556, 566, 577, 714, 962, 1065, 1128

*electio* 704, 705

erster Averroismus 93, 179

essenzielle Definition 332

*experimur*/*conscii sumus* 436

freies Handeln 1141

Heimatloser 624

Hexerei 1045, 1047

*homme capable* 450

*homo economicus* 700

*homo intelligit* 333, 421, 427, 515, 518, 539, 582, 588

*homo ipse intelligit* 217, 333, 342, 393, 400, 401, 409, 412, 414, 417, 421, 426, 427, 430, 448, 506, 516, 518, 525, 531, 539, 540, 543, 549, 550, 577, 588, 590, 600, 634, 663, 669, 961, 963, 1013, 1037

hylemorphische Einheit 275

hylemorphische Substanz 275, 303, 305, 384

Intimität 666, 770

*ipsa fide* 705

*ipse*/*idem* 333, 342, 451, 407, 421, 428, 435, 444, 447, 525, 532, 601

Ipseität 217, 303, 324, 353, 393, 434, 634, 666, 758, 778, 968, 969

menschliche Ressourcen 163, 185

Nihilismus 452

Pluralität der Formen 577

Pluralität der Substanzen 177, 180, 185, 261, 392, 497, 515, 616, 627, 1012, 1045

*principium individuationis* 450

*sola fide* 1180

Thomismus 404

*totum virtuale* 181, 183, 184, 185, 190, 197, 212, 215, 281, 285, 607, 624, 710, 1015

*visage d'Autrui* 450

zweiter Averroismus 176

*perspicuum* 245, 246, 260, 1000

Petrus de Alvernia, siehe *Index locorum* 761

Petrus Hispanus 802

Philoponos 60

Piketty, T. 161

Platon, siehe *Index locorum*

Plotinos, , siehe *Index locorum*

Pluralität der substanziellen Formen 169

Plutarch, , siehe *Index locorum*

Politik, Belichtung von vorne 1142

politische Rationalität 1121

Aquin 1116, 1126

*auctoritas/potestas* 1155

Dante 1123

Ethik/Politik 1126

Ockham 1128, 1141, 1153

*regnabile* 1147, 1150

*regnabilis/regnativus* 1152, 1157

Theorie der zwei Schwerter 1155

zweiter Averroismus 1123

politische Wissenschaft

Albert 1102, 1105

Althusius 1108

Autonomie 1113

*regnabile* 1057, 1106, 1112

*regnabilis/regnativus* 1107

politischer Augustininismus 1056

Ponce, J. 956

Popper, K. R. 995

Porphyrios 814

Porretaner 39

*positum* 853, 906, 939

*postpraedicamenta* 800

*post-truths* 68, 123, 388, 981

*potentia accidentalis* 258, 668, 884, 971, 973, 1022, 1047

*potentia essentialis* 133, 651, 974, 975, 1012, 1138, 1139

*potentia substantialis* 96, 195, 632, 678, 767, 770, 884, 929, 931, 971, 972, 1028, 1034, 1047, 1138

*potestas transferendi imperium* 1151

Prädikation

amphibole 59, 811

analogische 739

*in artificialibus* 29, 60, 67, 70, 127, 128, 133, 147, 148, 150, 365, 369, 489, 622, 629, 630, 642, 656, 743, 780, 842, 885, 912, 938, 1130, 1135, 1138, 1143, 1144

konkrete 40, 587

*modo geometrico* 191, 691

Modus *absolute* 494, 630, 762, 823, 933, 1011

*modus prophetiae* 138, 1003

objektive 64, 721, 732, 745

*per absurdum* 848

*per posterius* 211, 705, 771, 806

*per prius* 26, 190, 202, 321, 720, 722, 779, 823, 868, 878

prohyparchische 814

*secundum quid* 898, 913

*semel*‒*semper* 37, 133, 147, 194, 543, 670, 705, 746, 759, 858, 910, 1080

*sufficientia praedicamentorum* 800

univoke 836, 879

Weiße 732, 809, 859, 872, 881, 989

praktischer Syllogismus 913, 1079, 1091, 1093, 1108, 1109, 1114, 1126, 1133, 1135

*principium individuationis* 686

Prinzip des ausreichenden Grundes 189

Prinzip *ex inmediatis* 7, 32, 127, 194, 222, 244, 420, 440, 483, 666, 667, 682, 846, 874, 977, 990, 994, 1079, 1082, 1120, 1136, 1142, 1167

Produktion

Demiurg 145, 146

des Seienden 155

Kapitalismus 131, 159

Prozesse mit Tieren 1042

Pseudo-Peckham, siehe *Index locorum*

Psychologie 739, 1048

Putallaz, F.-X. 299

Q

*quartum genus* 86, 177, 206, 209, 257, 286, 311, 341, 354, 372, 375, 378, 420, 446, 501, 543, 552, 553, 562, 571, 662, 959, 968, 970, 972, 975, 1055, 1059, 1085, 1115, 1129, 1150, 1159

*quidditas* 21, 70, 93, 203, 1136

*Anonymus Bazán* 291

Moderne 736

Quidort, J., siehe *Index locorum* 1054, 1057, 1098

*quo est* 51, 83, 132, 256, 445, 502, 825, 923, 924, 930, 951, 981, 982, 1069

R

Rabe des Elias 547, 607, 674, 855, 921, 993, 1020, 1177

Radulphus Brito 802

Rahner. K. 405

*ratio seminalis* 127, 131, 133, 139, 145, 154, 231, 777, 892

Rationalität

instrumentelle 185

virtuelle 184

*rationes* *exemplares* 189, 918

*rationes seminales* 61, 133, 135, 136, 140, 189, 200, 281, 409, 489, 622, 712, 915, 918

Rechtfertigung 704, 706, 1018

*reductio ad absurdum* 938

Reformation 632

*Reformed Epistemology* 320

Regel

*agentis creati* 699

*agentis in/creati* 127, 130, 132, 133, 146, 166, 184, 316, 498, 512, 617, 629, 703, 705, 748, 761, 862, 915, 1008

*agentis increati* 137, 193

Aquin 484

Bonaventura 128, 607

Demiurg 128, 148

Descartes 620

franziskanische 73

Kapitalismus 697, 1181

mathematische 909

objektive 135, 904, 920, 927

Schöpfer 29

*relatio* 497, 662, 761, 768, 773, 783, 803, 929, 930, 935, 946, 1024

relative Utopie 905

Renan, E. 165

*res cogitans* 341, 351, 361, 507, 524, 615, 855, 964, 970, 1034

*resolutio*

Aquin 486, 494

Bonaventura 27, 35, 44, 126, 128, 134, 137

erster Averroismus 323

Gandavus 718, 719, 762, 772

*in quid* 877, 933, 937, 943, 998

*naturalis* 30

Olivi 683, 690, 707

Pecham 191, 192, 197, 479

Scotus 818, 826, 866, 867, 872, 894, 934, 1029

zweiter Averroismus 27

*resolutio plena* 31, 124, 949

*restitutio ad integrum* 756

Ricardi de Mediavilla, siehe *Index locorum*

Ricoeur, P. 319, 1020, 1040

Rohmer, J. 34, 168, 187

Rorty, R. 120, 121

Rousseau, J. J. 878

Rufus, siehe *Index locorum*

S

Sache

Besitz/Eigentum 697

objektive *res* 1024

*res a ratitudine* 721, 726

*res dicta a reor reris* 721, 803

Säkularisierung 75, 119, 708, 909

Saussure, F. 121

Scholastik, zweiter Anfang 888

*scholé* 544

*scibile* 7, 145, 340, 636, 790, 1130

Bonaventura 66

Ethik 1072, 1136, 1142

Gandavus 752

Hexerei 1045

Husserl 946

Kapital 160, 620, 709, 1182

Kapitalismus 707, 1027

Kritik Ockhams 965

Lohn 696

Moderne 362, 509, 753, 890, 982

objektiveEthik 1080

objektives 785

Olivi 653

Pecham 195, 200

politisches Gutes 1126

Postmoderne 120, 921, 1022

Säkularisierung 1039

Scotus 825, 854, 866, 941, 1030

Semiaverroismus 242

Wille 674, 681

*science-fiction* 123

Scotus, D., siehe *Index locorum*

Seele, Ewigkeit 309

Seeschlacht 115, 1006

Sehen

*ad modum universalis* 461

eidetisches 328, 491, 743, 776, 868, 1003

paranoides 190

Seinsvergessenheit 1, 7, 74, 134, 301, 444, 742, 787, 986, 1041

Seinsverlassenheit 3

Semiaverroismus 218, 219, 235, 241, 253, 254, 263, 292, 334, 383, 386, 420, 504, 524, 528, 539, 541, 594, 795, 839, 943, 1037

*sensus communis* 282, 511, 1124

Sherwood, W. 802

Siger de Brabantia, siehe *Index locorum*

*signatum* 124, 125, 144, 160, 187, 199, 538

Signifikation

Bonaventura 124

*épiphanie du Visage* 124

Simon du Val 443

Simon Faversham 802

Simplikios, siehe *Index locorum*

Simulakrum 13, 39, 61, 65, 112, 173, 185, 335, 363, 369, 513, 556, 583, 586, 618, 624, 632, 693, 732, 754, 788, 850, 890, 970, 976, 984, 1023, 1025, 1142

Sizilianische Schule 38, 75, 80, 138, 179, 221, 226, 227, 302, 318, 334, 360, 404, 462, 516, 519, 566, 575, 951, 961, 996, 1036, 1060, 1076, 1078, 1117, 1143

Sklaverei 1022

Smith, A. 1018

Sonnenintellekt 124, 187, 234, 247, 538, 551, 582, 595, 615, 848, 1056

Sophisma Mensch-Leiche 59, 66, 379, 383, 426, 810, 935, 981, 987, 1048, 1180

*sophistae Latini* 91

Sophokles, siehe *Index locorum*

*species*

Bonaventura 40

erster Averroismus 288

objektive 172, 255, 852, 853

Pecham 288

Scotus 848

Siger 337

zweifache Bestimmung 34, 43, 103, 638

zweiterAverroismus 174

*species innata* 34, 40, 837

*species intelligibilis*

Aquin 257, 499, 502, 503, 511, 526, 556, 560

Avicenna 358, 500, 508, 743

erster Averroismus 370

Ockham 989

Pecham 171

Scotus 893, 942, 944

Siger 335, 429

*species* *obiecti exsistentis* 2, 26, 43, 65, 84, 136, 186, 191, 587, 715, 826, 867, 868

*species sensibilis* 39, 171, 283, 357, 429, 505, 511, 560, 563, 715, 835, 857, 943, 964, 988

*species specialissima* 64, 729, 933, 982, 1068

*speculum* 112, 160, 509

Spinoza, B., siehe *Index locorum*. 57, 647, 691, 730, 766, 789, 1040

Streit *De auxiliis* 887

Streit um die Universalien 69, 140, 203, 232, 233, 988, 1036

Suárez, F., siehe *Index locorum* 166, 607, 733, 773, 830, 1035

*subiectum*

der dritten Art 148, 149, 807

Erlösung 702

Kapitalismus 694, 702, 706

modernes Subjekt 616, 627

Ockham 968

Olivi 647, 690, 1016

Ontotheologie 616

Postmoderne 151

Rufus 804

Scotus 937, 939

Semiaverroismus 398

Siger 306, 342, 427

Subsistenz

Bonaventura 42

Ethik 1070

Intellekt 95, 108

Moderne 151

objektive 177

Ockham 969

Person 303

Scotus 820

Seele 89, 213

Wille 675, 678

zweiter Averroismus 6

Substanz

geschaffene 133

Aquin 439

Aristoteles 87

atomare 65, 800

Bonaventura 37, 52

Bürger der Polis 1109

*conceptus fictitius* 718, 743, 864, 932

das Gute 1069, 1071

DNA 641

*duplex negatio* 729, 730, 734

*ens completum* 991

*ens* *incomplexum* 808

erste 4, 319, 324, 367, 494, 513, 626, 720, 807, 813, 815, 931, 938, 976, 987

erster 142

*esse in* 930

Essenz 799

Gandavus 735, 763

Gigantomachie 17, 805, 985, 1038, 1162

Gott 767, 1024

hylemorphische 179, 192, 284, 841, 990

Individuum 706, 728, 791

*individuum vagum* 626, 645, 729, 785, 871

Intellekt 111, 168, 255, 265, 279, 333, 445, 524, 974, 1066

mathematische 51

Moderne 648

*non repugnat esse* 647

*Noumenon* 606

objektive 53, 196, 586, 620, 717, 729, 731, 870, 874, 984

Person 304

Porretaner 58, 967

*ratio individuationis* 726

Scotus 809, 860

Seele 84, 91, 96, 177, 262

*species* 850

*subsistendi/substandi* 819

*tantum haec* 736, 801

Verfinsterung 437

Wille 652, 661, 691, 1008

zweite 203, 211, 562, 769, 806, 865, 868, 880

τό τί ἦν εἶναι 1136

τόδε τι 87, 356, 485, 647, 731

Substanz *qua* Substanz 226, 322, 330, 334, 405, 461, 540, 569, 614, 877

Substanzen

erschaffene 748

*Summa Duacensis* 588, 1065

*Summa Halensis* 5, 25, 28, 69, 76, 95, 191, 694, 1051, 1066, 1075, 1077

*suppositio personalis* 977

Supposition

*ens inquantum ens* 829

erster Averroismus 38

Gandavus 726

objektive 211, 731

Ockham 961, 978

Scotus 821, 860

*secunda intentio* 978, 980

zweiter Averroismus 801

*surnaturel* 140, 737

T

τό τί ἦν εἶναι 1, 416, 1167

*tabula rasa* 36, 99, 174, 190, 203, 231, 237, 254, 258, 259, 288, 291, 347, 359, 363, 364, 367, 415, 492, 500, 509, 556, 635, 652, 667, 713, 724, 743, 836, 839, 967, 972, 975, 976, 1034, 1081

*tantum esse* 830

Technologie 146, 147

*terminus* 945

*tertium ens* 502

das Gute 1071

Gandavus 733, 748

Intellekt 351

Kapital 160

Kritik Aquins 495

Kritik Ockhams 955, 963, 986

Kritik Scotus‘ 917

Materie 211

Moderne 992

objektiv 746

Porretaner 925

Scotus 821

Scotus‘ Kritik 827

Simplikios 712

Wille 633, 692

*tertium genus* 210, 329, 340, 356, 372, 378, 409, 423, 424, 439, 446, 501, 522, 545, 552, 560, 571, 611, 656, 662, 715, 744, 959, 971, 973, 1059, 1085, 1115, 1143

Themistios, siehe *Index locorum* 97, 177, 227, 252, 358, 423, 438, 520, 538

Theodizee 784, 920

Theorie der zweifachen Wahrheit 23, 36, 72, 112, 114, 119, 139, 166, 201, 312, 317, 319, 385, 386, 429, 441, 535, 546, 584, 592, 595, 704, 738, 799, 1007, 1056

Theurgie 166, 876

Thomismus 101, 450, 462, 529, 533, 582, 590, 594, 973

*Thought Experiments* 609

Tiresias 1168

Tithonos 766

Tocqueville, A. 1147

Tod des Subjektes 824

Tod Gottes 66, 68, 91, 119, 142, 388, 449, 498, 609, 619, 620, 631, 709, 724, 753, 787, 788, 854, 909, 911, 919, 920, 922, 952, 1031, 1041, 1172

Toledische Schule 13, 28, 32, 44, 75, 96, 137, 246, 264, 266, 272, 328, 408, 442, 453, 464, 487, 492, 516, 553, 601, 758, 895, 951, 1060, 1076, 1082

Tolomeo da Lucca 1118

Totalitarismus 162, 185, 452, 623, 793, 1041, 1182

*totum integrum* 182

*totum universale* 182, 212

*translatio studiorum* 18, 952

Tritheismus 497, 609

Tzara, T. 1168

U

Umfänglichkeit 286

*Unam sanctam* 1119

*Unam Sanctam* 756, 1053, 1056, 1059, 1070, 1100, 1118, 1148, 1150, 1153

*Unified Science* 119, 245, 386, 547, 596, 733, 754, 950

universelle Hylemorphismus 212, 489

universeller Hylemorphismus 25, 26, 51, 92, 95, 144, 169, 176, 228, 244, 276, 280, 282, 285, 286, 349, 392, 536, 555, 571, 637, 638, 644, 656, 982, 1075

*universitas humana* 355, 380, 382, 548, 600, 610, 1055, 1115, 1118, 1149

Utopie 604, 605, 1085

V

*vaticinium ex eventu* 1016

verdoppeltes Sein 814

Verfinsterung

der Politik 1126

der Substanz 322

Substanz 101, 137, 152, 199, 232, 362, 512, 513, 582, 630, 686, 722, 812, 822, 850, 856, 879, 931, 985, 992, 1031, 1174, 1177

Substanz 996

*Zweite Analytik* 3, 120, 994, 1000, 1032

*Verkehrung ins Gegenteil* 9, 15, 79, 94, 116, 122, 164, 296, 300, 363, 387, 419, 475, 539, 559, 584, 586, 693, 756, 889, 982, 1037, 1044, 1045, 1119, 1174

Vernani, siehe *Index locorum*

Verurteilung 1270 113, 118

Verurteilung 1277 72, 75, 165, 319, 374, 627, 796, 1054, 1094

Verurteilung von 1277 992, 1009, 1023

*vestigium* 145, 832, 887, 892, 914, 923, 924, 939, 941, 942, 1030

*via Modernorum* 20, 59, 74, 112, 141, 181, 201, 219, 297, 324, 332, 515, 572, 601, 605, 615, 788, 798, 928, 954, 967, 1007, 1025, 1037, 1050, 1159, 1170

Vico, G. 888

Vincent de Beauvais, siehe *Index locorum*

Virgil, siehe Index locorum

*vis aestimativa* 493, 920, 1072

*vis coactiva* 1157

Vital du Four, siehe *Index locorum*

*Vollzugssinn* 11, 22, 333, 374

*Vor-blickbahn* 147, 565, 633, 684

Bonaventura 42, 126

Gandavus 771

Heidegger 525

Scotus 820, 859

Siger 315, 328, 371, 437

*Vor-Blickbahn* 132

W

Wahrheit

*adaequatio* 287, 500

Assimilierung 196, 198

*Bildung* 23

*certitudo* 706, 735, 824, 931, 1012

*coaequalitas* 696

*coaequatio* 24, 33, 38, 41, 94, 122, 162, 174, 187, 243, 320, 510, 515, 608, 618, 623, 681, 701, 724, 756, 889, 982, 1136

*confusum*/*confuse* 946

*consimile* 561, 563

*consimilitudo* 335, 493

Deontologie 4, 131

des modernen Subjektes 181

*duplex veritas* 319

*esse intelligibile* 903

*exemplar*/*vestigium* 1005

Gandavus 751

objektive 188, 190, 749, 751

praktische 673

*proportio* 24, 185, 248, 278, 348, 549, 555, 918, 971, 996, 998

*rectitudo* 510, 538, 703, 723, 732, 742, 824

Scotus 906

*semel*‒*semper* 935, 1005

*similitudo* 514, 691

*sincera veritas* 896, 909

*veritas* 2, 742, 1035

*vestigium/imago* 893, 894, 897, 906, 916, 927

Wéber, E. H. 470, 521, 542, 573, 574

Weber, M. 702

*welfare state* 1117

*Weltanschauung* 21, 137, 138, 147, 632

Weltlosigkeit 624

*White Man's Burden* 22, 922

Wille

*aspectus* 684, 688, 697, 707, 709

*causa sui* 657, 659

demiurgischer 135, 623, 685, 696

*essentia potentialis* 658

*experimur/conscii sumus* 664, 665

*Faktum der Vernunft* 1104

Habitus 698

intime Kausalität 661, 672

Ipseität 656, 688, 696, 1010

Kapitalismus 696

Kausalität *per prius* 669

*liberum arbitrium* 623, 624, 662, 675, 677, 1104, 1145

modus *qua2* 655, 656

Modus *qua2* 666

Nihilismus 673

*nolle*/*velle* 677, 678

objektiver 656, 659, 689, 693

Ockham 1139

Olivi 666

*per posterius* 668

*per prius* 656, 697

*potentia accidentalis* 653, 698, 707

*potentia substantialis* 671, 672, 688, 698, 706

*realis distinctio* 682, 685, 697

William von Alnwick 992

Wirkungsgeschichte 878, 949, 955, 1175

Wolff, Ch. 1035

Z

Zahradníček, J. 1041

Zoopsychologie 1042

zweite Intention 347

zweiter Averroismus

*augustinisme avicennisant* 295, 316, 735, 780

*Averroistae* 91, 112

*doctores Latini* 671, 755, 1051, 1077

*Grammatici* 65, 271

Kritik Aquins 490

Kritik Bacons 16, 65

Kritik Sigers 312

*opinio Latinorum* 65, 75, 94

politische Philosophie 1052

*sequaces Aristotelis* 79, 176, 490, 568, 594, 635, 654, 1004

*sophistae Latini* 249, 955, 1044, 1080

### Literatur

Das Verzeichnis enthält die Autoren und Werke von allen drei Bänden zusammen. Die Zitationen der griechischen Texte ohne explizite Angabe der kritischen Ausgabe wurden entnommen der digitalen Edition *Thesaurus Linguae Graeciae*, The Packard Humanities Institute, *The Perseus Project and others*, 1999-2007.

***Literaturu vzít z OBJ\_1\_CZ – platí pro všechny díly a překlady***

### Inhalt

[Die Hermeneutik der Objektivität III. Die Tragikomödie der scholastischen Moderne 1](#_Toc52310642)

[4. Die objektive Ontotheologie der Moderne (Matrix IV) 13](#_Toc52310643)

[4.1 Die ontotheologische Struktur der Objektivität (Bonaventura von Bagnoreggio) 24](#_Toc52310644)

[4.1.1 Die Entstehung der ontotheologischen Metaphysik 28](#_Toc52310645)

[4.1.2 Die Gründung des objektiven Averroismus 72](#_Toc52310646)

[4.1.3 Die Odyssee des modernen Subjektes 118](#_Toc52310647)

[4.1.4 Die Geburt des kapitalistischen Demiurgen 137](#_Toc52310648)

[4.2 Die objektive Struktur des Seienden (John Pecham) 158](#_Toc52310649)

[4.2.1 Die Virtualität des Menschen 159](#_Toc52310650)

[4.2.2 Das objektive metaphysische Erkennen 177](#_Toc52310651)

[4.3 Der Streit um den Averroismus in der Jahren 1270–75 (die Anonymen) 192](#_Toc52310652)

[4.3.1 Anonymus Giele 194](#_Toc52310653)

[4.3.2 Der Oxforder und der Münchener Kommentar zu De anima 209](#_Toc52310654)

[4.3.3 Anonymus Bazán 261](#_Toc52310655)

[4.4 Die Synthese des ersten Averroismus (Siger von Brabant) 286](#_Toc52310656)

[4.4.1 Der Streit um die zweifache Wahrheit 289](#_Toc52310657)

[4.4.2 Die Phänomenologie des Intellektes 312](#_Toc52310658)

[4.4.3 Die Einheit der Person 345](#_Toc52310659)

[4.4.4 Der Streit um den Titel Expositor Novus 369](#_Toc52310660)

[4.5 Die Entstehung des objektiven Semiaverroismus (Thomas von Aquin) 434](#_Toc52310661)

[4.5.1 Die Modernisierung Avicennas 439](#_Toc52310662)

[4.5.2 Die formale Einheit von Person und Intellekt 475](#_Toc52310663)

[4.5.3 Die moderne Interpretation von De anima 496](#_Toc52310664)

[4.5.4 Die Entstehung des objektiven Thomismus 516](#_Toc52310665)

[4.6 Der Averroismus und der Antritt der Moderne 562](#_Toc52310666)

[5. Die Entstehung der anthropozentrischen Metaphysik (Matrix V) 591](#_Toc52310667)

[5.1 Die Metaphysik des Willens und die Entstehung des modernen Subjektes (Petrus Olivi) 604](#_Toc52310668)

[5.1.1 Das moderne Subjekt und sein materielles Gedächtnis 608](#_Toc52310669)

[5.1.2 Der Wille als intime Causa der dritten Art 621](#_Toc52310670)

[5.1.3 Die Metaphysik der Ökonomik 665](#_Toc52310671)

[5.2 Die Systematisierung der Objektivität (Henry von Gent) 682](#_Toc52310672)

[5.2.1 Das Konzept des objektiven Seienden 688](#_Toc52310673)

[5.2.2 Die objektive Richtigkeit des Seienden 702](#_Toc52310674)

[5.2.3 Die objektive Ontotheologie und der moderne Gott 725](#_Toc52310675)

[5.3 Die Entstehung der objektiven Metaphysik (Duns Scotus) 760](#_Toc52310676)

[5.3.1 Der Nihilismus der ersten Substanz 765](#_Toc52310677)

[5.3.2 Die metaphysische Deduktion der Objektivität 793](#_Toc52310678)

[5.3.3 Das System der objektiven Metaphysik 852](#_Toc52310679)

[5.4 Der Don Quijote des ersten Averroismus (William Ockham) 913](#_Toc52310680)

[5.4.1 Die Verteidigung des authentischen Aristotelismus 916](#_Toc52310681)

[5.4.2 Die Kritik am objektiven Seienden 944](#_Toc52310682)

[5.5 Die objektive Wissenschaft und die Hexenprozesse 965](#_Toc52310683)

[6. Die Aporie des politischen Averroismus (Matrix VI) 1006](#_Toc52310684)

[6.1 Die zweifache Interpretation der *Nikomachischen Ethik* 1014](#_Toc52310685)

[6.2 Die Entstehung der autonomen politischen Wissenschaft 1049](#_Toc52310686)

[6.3 Die Verfinsterung der ethischen und der politischen Praxis 1080](#_Toc52310687)

[7. Der objektive Ödipuskomplex 1112](#_Toc52310688)

[Verwendete Abkürzungen 1134](#_Toc52310689)

[Index locorum 1135](#_Toc52310690)

[Sach- und Namen-Register 1143](#_Toc52310691)

[Literatur 1162](#_Toc52310692)

[Inhalt 1163](#_Toc52310693)

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. „Augustinus in duodecimo Confessionum docet salis aperte, 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-25)
26. „*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-26)
27. „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-27)
28. Aristoteles legt die ὄρεξις als gemeinsame Bestimmung im Rahmen der Prädikation „*pros hen*“(μίαν τῶν αἰσθήσεων) für alle wahrnehmungsfähigen animalischen Lebewesen dar (ὄρεξις μὲν γὰρ ... τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων). Diese gattungsmäßige Univozität ist *per prius* gegeben und geht durch die spezifische Differenz *per posterius* auch hin zur Bestimmung der animalischen Spezies, weil die tierischen Lebewesen mit drei unterschiedlichen Arten der Begierde ausgestattet sind (ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, *De anima* 414b2‒3). [↑](#footnote-ref-28)
29. „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-29)
30. „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-30)
31. „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-31)
32. „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-32)
33. „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-33)
34. „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-34)
35. „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-35)
36. Die Auslegung stimmt grundsätzlich nicht mit der Meinung überein, dass Bacons Kritik auf die Vertreter des so genannten Latin Averroism abzielt, „which began about 1262 under leadership of Siger of Brabant and Boethius of Dacia“ (Hackett 1997b, 141). Der Autor behauptet jedoch im zitierten Teil, dass Bacons Angriff auf Rufus in Wirklichkeit auch gegen Bonaventura gerichtet war, was auch diese Studie bestätigt. [↑](#footnote-ref-36)
37. „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-37)
38. „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-38)
39. Der Codex Barcinonensis (Archivo general de la Corona de Aragón, *Cod. Ripoll 109*) enthält ein Kompendium der Schlüsseltexte der Pariser artistischen Fakultät, welche das *Corpus aristotelicum* aus den Jahren 1230–40 kommentieren. Zu Guillelmus‘ Auslegungen der *Ersten* und der *Zweiten Analytik* sowie des *Organons* außer ms. Ripoll 109 siehe Andrews 2008, 100–103. [↑](#footnote-ref-39)
40. Rufen wir uns in diesem Zusammenhang den folgenden Schritt Bonaventuras als General des Ordens in Erinnerung, welchen er im Jahre 1266 nach dem Generalkapitel tat: „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-40)
41. „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-41)
42. „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-42)
43. „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-43)
44. „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-44)
45. „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-45)
46. „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-46)
47. „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-47)
48. „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-48)
49. „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-49)
50. „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-50)
51. „«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-51)
52. „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-52)
53. „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-53)
54. „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-54)
55. „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-55)
56. „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-56)
57. „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-57)
58. „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-58)
59. „Alle erwachsenen Ephesaner verdienen es, aufgehängt zu werden und die Gemeinde den Nichterwachsenen zu überlassen; denn sie haben Hermodoros vertrieben, welcher sich mit folgendem Ausspruch ausgezeichnet hat: ‚Niemand von uns soll nicht der Beste sein, und wenn jemand der Beste ist, dann woanders und bei anderen.‘“ (DK 22, B 121) [↑](#footnote-ref-59)
60. „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-60)
61. „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-61)
62. „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-62)
63. „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-63)
64. „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-64)
65. „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-65)
66. „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-66)
67. „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-67)
68. „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-68)
69. „*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-69)
70. „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-70)
71. „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-71)
72. „Si cette illumination est une action spéciale, elle prend aussitôt un caractère surnaturel.“ (Gilson 1934, 329) Gilson betont nicht die Zweiteilung wie Lubac, sondern Bonaventuras Lehre von „*tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam*“ (*De scientia Christi* IV; *Opera Omnia* 5, 23b). [↑](#footnote-ref-72)
73. „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-73)
74. „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-74)
75. „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-75)
76. „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-76)
77. „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-77)
78. „Es erhellt: im Angriffskrieg versagt das Feudalsystem; man muß 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 raubten und mordeten, daß die Kirche widerholt, wenn auch vergeblich, ihre Verwendung verbot.“ (Brentano 1913, 40–41) [↑](#footnote-ref-78)
79. „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-79)
80. „Es wäre also untubar 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-80)
81. “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-81)
82. „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-82)
83. „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-83)
84. „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-84)
85. „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-85)
86. „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-86)
87. „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-87)
88. Die Exposition der 30 Streitpunkte, siehe *Johannis Pechami* *Quaestiones tractantes De anima,* ed. Spettmann. La *Questio* 4 wird von ihrer Aufzählung (*et ostenditur quod sic,* pp. 38‒45) eröffnet; es folgt der Teil „*contra*“ (pp. 45‒49) a „*responsio*“, welcher die Gesamtlinie der Argumentation umfasst (pp. 49‒52). Die Zusammenfassung der Argumentation bietet schließlich die „*solutio* *obiectorum*“ (pp. 52‒59). [↑](#footnote-ref-88)
89. Zur Analyse von Pechams Auffassung von Seele und Intellekt und die Analyse jener 30 Argumente in Abhängigkeit von Bonaventura siehe Spettmann 1919, 79–83. Eine genaue Analyse von Pechams Auffassung des Erkennens liefert die bereits zitierte Studie über die Theorie der Abstraktion in den franziskanischen Schulen (Rohmer 1928, 178–84). Gilsons Studie über die augustinische Illumination analysiert die Nachfolger Pechams wie Aquasparta und Marston und legt deren Ablehnung der aristotelischen Theorie der Abstraktion dar (Gilson 1936). [↑](#footnote-ref-89)
90. Pecham konnte mit großer Wahrscheinlichkeit diese zeitgenössischen Werke des ersten Averroismus kennen, welche sich mit der Einheit des Intellektes befassten. Es sind dies: Albert der Große: *De unitate intellectus* (1263); Siger von Brabant: *Quaestiones in Tertium de Anima* (1265); Roger Bacon: *Distinccio tercia de anima* (1255); Thomas Aquin: *Quaestiones disputatae De anima* (1267) *Quaestiones disputatae De potentia Dei* (1268), *Quaestiones disputatae de spiritualibus craeturis* (1269), *Quodlibet* II (1269), *De unitate* intellectus (1270). Alle diese Schriften traten gegenüber dem zweiten Averroismus kritisch aus, besonders gegenüber der These über die Pluralität der Substanzen im Menschen. Zu einer ähnlichen Auflistung der Akteur, Themen und der auf den so genannten „*moment de 1270*“bezogenen Schriften siehe die zitierte Studie (Wéber 1976). [↑](#footnote-ref-90)
91. „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-91)
92. „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-92)
93. „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-93)
94. „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-94)
95. „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-95)
96. „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-96)
97. „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-97)
98. „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-98)
99. „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-99)
100. Den Verlauf der einen der wichtigen Debatten aus dem Jahr 1276 finden aus erster Hand aufgezeichnet. Magister Henry von Gent verzeichnete im *Quodlibet X* den Verlauf der Sitzung, welcher der päpstliche Gesandte Simon de Brion unter Anwesenheit des Pariser Bischofs Étienne vorsaß. Brion nahm den zögernden Magister Henry (welcher die Pluralität der Formen moderat verteidigte) zur Seite und ordnete ihm an, die Pluralität der substanziellen Formen im Menschen zu lehren (Wéber 1991, 115–18). [↑](#footnote-ref-100)
101. „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-101)
102. „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-102)
103. „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-103)
104. „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-104)
105. „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-105)
106. „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-106)
107. „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-107)
108. „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-108)
109. „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-109)
110. „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-110)
111. „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-111)
112. „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-112)
113. „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-113)
114. „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-114)
115. „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-115)
116. „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-116)
117. „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-117)
118. „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-118)
119. „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-119)
120. „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-120)
121. „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-121)
122. „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-122)
123. „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-123)
124. Zur gesamten Debatte siehe Einleitung zur kritischen Ausgabe von *De intellectu* (ed. Spruit, Brill, 2011), vor allem die Passage über die Sigers verlorene Werke (pp. 18–24). Zum Inhalt des Werks siehe Steenberghen 1977, 360–63. Die spätere Datierung der verlorenen Schrift um 1277 geht aus Nifos Bemerkungen hervor, dass Siger diese Schrift Aquin als Antwort auf *De unitate intellectus* (1270) schickte. [↑](#footnote-ref-124)
125. Der Anonyme kommentiert den zentralen Teil des wissenschaftlichen Beweises (*Anal. Post*. 79b39–b2), wobei diese Behauptung schlüsselhaft ist: „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). Der Hinweis erwähnt das Prinzip *inmediate,* d. h. die Definition der realen, als *subiectum* des Beweises gegebenen Substanz (τρίτον τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις, *Anal. Post*. 75b1‒2). [↑](#footnote-ref-125)
126. „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-126)
127. „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-127)
128. „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-128)
129. „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-129)
130. „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-130)
131. Die Handschrift O fasst in diesem Punkt exakt die Position der Handschrift M zusammen: „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-131)
132. „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-132)
133. „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-133)
134. „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-134)
135. „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-135)
136. „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-136)
137. „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-137)
138. „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-138)
139. „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-139)
140. „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-140)
141. „(...) 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-141)
142. „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-142)
143. Dieses Argument der sog. „averroistischen“ Einheit des *intellectus possibilis* finden wir bei Aegidius: „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-143)
144. „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-144)
145. „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-145)
146. „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-146)
147. „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-147)
148. „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-148)
149. „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-149)
150. „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-150)
151. „Nulla lex est vera, licet possit esse utilis.“ (Aegidius Romanus, *De erroribus Philosophorum*; ed. Mandonnet, p. 11.15) [↑](#footnote-ref-151)
152. „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-152)
153. „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-153)
154. Dieser Standpunkt entspricht Aquins Auffassung von 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-154)
155. „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-155)
156. „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-156)
157. „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-157)
158. „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-158)
159. Das Traktat führt die Debatte mit einem imaginären Gegner im Stile der klassischen *disputatio*. Dieses Genre des quodlibetalen Diskurses wurde nach dem Jahr 1277 in einer Studie über die argumentative Vorgehensweise Henrys von Gent analysiert (*Quodlibeta, Summa*; König-Pralong 2008). Henrys Auffassung der in der ersten Person gegebenen Debatte wurde 2006 von Porro analysiert. [↑](#footnote-ref-159)
160. „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-160)
161. Siehe die in der Bedeutung übereinstimmende Passage bei Aegidius Romanus: „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-161)
162. „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-162)
163. „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-163)
164. „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-164)
165. „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-165)
166. „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-166)
167. „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-167)
168. „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-168)
169. „Commentator voluit quod anima intellectiva esset separata a corpore quod non valet.“ (*Quaestiones* 3.6, p. 477.43‒44) [↑](#footnote-ref-169)
170. „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; Zitat nach Olszewski 2012, p. 44) [↑](#footnote-ref-170)
171. „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-171)
172. „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-172)
173. „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-173)
174. „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) Als nächstes finden wir die gleiche Aussage: „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-174)
175. „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-175)
176. „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-176)
177. „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-177)
178. „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-178)
179. „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-179)
180. „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-180)
181. „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-181)
182. „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-182)
183. „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-183)
184. „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-184)
185. Spettmanns Monographie (*Die Psychologie des Johannes Pecham*, 1919) unterscheidet deutlich die unterschiedlichen Positionen zur Einheit von Person, Seele und Intellekt zwischen den Aristotelikern und den Avicennisten sowie zwischen Aquin und Siger, der leider in dieser präzisen Studie ein Averroist bleibt. Zur Einseitigkeit von Kilwardby in Oxford, der nach eigenen Worten das Argument für die Einheit der substantiellen Form im Menschen niemals verstand, siehe z.B. Larsen 2011, 30–38. [↑](#footnote-ref-185)
186. „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-186)
187. „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-187)
188. Die Rehabilitation Sigers als des ersten Intellektuellen des Westens und die Berufung zum Philosophen vollzogen R. Imbach und F.-X. Putallaz (*Profession: philosophe. Siger de Brabant*, 1977). Alain de Libera führte die Analyse der problematischen Teile des Dekretes von 1277 im Modell „*système du sexe*“ durch (Libera 1991, 181−245) und legte anschließende Analyse des „*averroïsme éthique*“ vor (Libera 1994). [↑](#footnote-ref-188)
189. „Essa è la luce etterna di Sigieri, / che, leggendo nel Vico de li Strami, / silogizzò invidïosi veri.“ (*Paradiso* 10.136–38) [↑](#footnote-ref-189)
190. Die Zitierung von Arendts „*notre héritage n’est précédé d’aucun testament*“ in der Einleitung der Essays über die Modernität (*Between* *Past and Future*) ist aus der Sammlung *Feuillets d'Hypnos* (1946) genommen. René Char schrieb sie in den Jahren 1943‒44, als er in der französischen *Résistance* gegen den Faschismus kämpfte. [↑](#footnote-ref-190)
191. „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-191)
192. „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-192)
193. „(...) 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-193)
194. „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-194)
195. „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-195)
196. „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-196)
197. „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-197)
198. „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-198)
199. „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-199)
200. „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-200)
201. „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-201)
202. „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-202)
203. „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-203)
204. „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-204)
205. „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-205)
206. „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-206)
207. „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-207)
208. „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-208)
209. „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-209)
210. „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-210)
211. „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-211)
212. Die phänomenologische Hermeneutik, welche die Grundlage für das fundamentale Verstehen der *Dasein* genannten ersten Substanz lieferte, erfuhr im Sommersemester 1922 einen grundsätzlichen aristotelischen Impuls (siehe GA 62). Heidegger arbeitete wegen der Aufnahme an die Marburger Universität als Extraordinarius für die Lehre der Philosophie den so genannten „*Natorp-Bericht*“ aus. Die „*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)“* betitelte Passage stellt das Programm der neuen Hermeneutik vor, welche im Werk *Sein und Zeit* (1927) ihren Abschluss fand. [↑](#footnote-ref-212)
213. „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-213)
214. „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-214)
215. „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-215)
216. „Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis. Averroes attendens hoc insecundo dixit: cum non utatur corpore, non potest ipsum perficere per suam substantiam, quod attendens Aristoteles dixit insecundo 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-216)
217. „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-217)
218. „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-218)
219. „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-219)
220. „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-220)
221. „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-221)
222. „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-222)
223. „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-223)
224. „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-224)
225. „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-225)
226. „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-226)
227. „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-227)
228. „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-228)
229. „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-229)
230. „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-230)
231. „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-231)
232. „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 utramquepartem suae virtutis, et secundum possibilem et secundum agentem; communicat tamen operanti perorganum.“ (QIIIDA, q. 18; ed. Bazán, p. 66.55‒61)  [↑](#footnote-ref-232)
233. „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-233)
234. „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-234)
235. „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-235)
236. „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-236)
237. „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-237)
238. „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-238)
239. „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-239)
240. „(...) 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-240)
241. „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-241)
242. „Adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae, sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae. Hoc sentit Aristoteles cum dicit in hoctertio 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-242)
243. „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-243)
244. „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-244)
245. „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-245)
246. „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-246)
247. „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-247)
248. „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-248)
249. „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-249)
250. „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-250)
251. „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-251)
252. „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-252)
253. „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-253)
254. „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-254)
255. „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-255)
256. „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-256)
257. „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-257)
258. „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-258)
259. „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-259)
260. „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-260)
261. „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-261)
262. Die folgende Zusammenfassung von Aquins Lehre legt die Vorgehendweise der Belichtung der Schöpfung lediglich von Gott nach unten und sogar im Modus der porretanischen *exsistere* dar: „Quindi discende a l'ultime potenze / giu d'atto in atto, tanto divenendo / che piu non fa che brevi contingenze“ (*Paradiso* 13.61‒63) Diese poetische Lizenz hätte Aquin gewiss abgelehnt. Die durch die Belichtung des Seins von hinten gegebene objektivistische Lösung gehört lediglich Bonaventuras Schule des zweiten Averroismus an. Diese ist durch die Komitation der objektiven Exemplaria in die Schöpfung gegeben (Kap. 4.1.3). [↑](#footnote-ref-262)
263. „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-263)
264. „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-264)
265. „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-265)
266. „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-266)
267. „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-267)
268. „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-268)
269. „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-269)
270. „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-270)
271. „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-271)
272. „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-272)
273. „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-273)
274. „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-274)
275. Der Söldner, welcher ein Dorf angezündet und deren Einwohner abgeschlachtet hatte, lehnte es ab, zu beichten und die Strafe anzunehmen. Nach der Lehre über den numerisch einheitlichen Intellekt für alle Menschen hatte der heilige Petrus nämlich dessen Taten durchdacht und gelenkt. Der Söldner hatte demnach mit der Brandstiftung und den Morden nichts zu tun und musste nicht zur Beichte gehen. Ähnliche Absurditäten lehnt die ganze Schule des ersten Averroismus ab, siehe *Quaestiones De anima* III, q. 21, ed. Bazán, p. 511.45‒51. Das war der Pastoralgrund der Herausgabe von Tempiers Dekret von 1277. [↑](#footnote-ref-275)
276. „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-276)
277. „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-277)
278. „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-278)
279. Die zitierte Passage ist wichtig für die Entwicklung von Thomas‘ Auffassung des Erkennens und der Signifikation: „... non sicut partem significationis nominis, quia subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretive, ut dicit Commentator, In *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-279)
280. „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-280)
281. „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-281)
282. „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-282)
283. „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-283)
284. „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-284)
285. „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-285)
286. „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-286)
287. „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-287)
288. „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-288)
289. „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-289)
290. „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-290)
291. „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-291)
292. „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-292)
293. „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-293)
294. „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-294)
295. „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-295)
296. „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-296)
297. „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-297)
298. „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-298)
299. „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-299)
300. „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-300)
301. „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-301)
302. „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-302)
303. „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-303)
304. „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-304)
305. „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-305)
306. „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-306)
307. „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-307)
308. „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-308)
309. „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-309)
310. „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-310)
311. „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-311)
312. „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-312)
313. „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-313)
314. „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-314)
315. „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-315)
316. „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-316)
317. „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-317)
318. „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-318)
319. „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-319)
320. „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 susceptiuamspeciei 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-320)
321. „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-321)
322. „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; siehe Haase 2007, 327) [↑](#footnote-ref-322)
323. „*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-323)
324. „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-324)
325. „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-325)
326. „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-326)
327. “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-327)
328. „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-328)
329. „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-329)
330. „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-330)
331. „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-331)
332. „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-332)
333. „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-333)
334. „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-334)
335. „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-335)
336. „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-336)
337. „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-337)
338. „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-338)
339. „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-339)
340. „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-340)
341. „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-341)
342. „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-342)
343. „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-343)
344. „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-344)
345. „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-345)
346. „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-346)
347. „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-347)
348. „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-348)
349. „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-349)
350. „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-350)
351. „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). Zum Problem der Abstraktion in den Franziskanerschulen um 1300 siehe Aurélien, 2007. [↑](#footnote-ref-351)
352. „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; zit. nach Simonin 1930, 298) [↑](#footnote-ref-352)
353. „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-353)
354. „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-354)
355. „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-355)
356. „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-356)
357. „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-357)
358. „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-358)
359. „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-359)
360. „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-360)
361. „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-361)
362. „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-362)
363. „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-363)
364. Siehe z. B. Aquins These, welche Alberts Auffassung der Extension des spekulativen Intellektes gemäß dem CMDA in den praktischen übernimmt (*intellectus speculativus extensione fit practicus*; ST II-II, q. 4, a. 2, ad 3; ed. Leonina 8, 45) oder die gemäß dem zweiten Averroismus für den aktiven Intellekt gültige Auffassung Pechams (*intellectus agens extensione fit practicus*; *Quaestiones tractantes De anima*, q. 6, contra; ed. Spettmann, pp. 72.37‒73.1). [↑](#footnote-ref-364)
365. „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-365)
366. „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-366)
367. „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-367)
368. „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-368)
369. „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-369)
370. „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-370)
371. „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-371)
372. „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-372)
373. „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-373)
374. „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-374)
375. „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-375)
376. „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-376)
377. „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-377)
378. „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-378)
379. „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-379)
380. „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-380)
381. „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-381)
382. „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-382)
383. „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-383)
384. „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-384)
385. „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-385)
386. „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-386)
387. „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-387)
388. „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-388)
389. „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-389)
390. „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-390)
391. „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-391)
392. „(...) 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-392)
393. „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-393)
394. „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-394)
395. „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-395)
396. „Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.“ (*Liber de causis* XIV; ed. digitalis Pattin‒Zimmermann, § 124) [↑](#footnote-ref-396)
397. „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-397)
398. „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-398)
399. „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-399)
400. „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-400)
401. „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-401)
402. „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-402)
403. „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-403)
404. „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-404)
405. „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-405)
406. „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-406)
407. „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-407)
408. „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-408)
409. „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-409)
410. „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-410)
411. „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-411)
412. “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-412)
413. „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-413)
414. „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-414)
415. „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-415)
416. „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-416)
417. „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-417)
418. „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-418)
419. „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-419)
420. „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-420)
421. „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-421)
422. „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-422)
423. „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-423)
424. „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-424)
425. „...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-425)
426. „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-426)
427. „(...) 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-427)
428. „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-428)
429. „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-429)
430. „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-430)
431. „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-431)
432. „*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-432)
433. „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-433)
434. „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-434)
435. „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-435)
436. „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-436)
437. „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-437)
438. „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-438)
439. „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-439)
440. „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-440)
441. „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-441)
442. „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-442)
443. „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-443)
444. „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-444)
445. Die Hermeneutik der Geschichtlichkeit erklärt die Entstehung der Moderne auf der Grundlage der neuen Auffassung der menschlichen Natur, deren ungeschichtliche Bewegung die Geschichte der Neuzeit im Nullpunkt begründete, von wo aus die Formen der objektiven Deduktion auseinanderliefen. Die rein konzeptuelle Bewegung der Natur in den Haupttheorien des gesellschaftlichen Vertrags, namentlich im Begriff der *perfectibilité* (J. J. Rousseau). Durch den Start der gesellschaftlichen, politischen und zivilisatorischen Entwicklung vom Nullpunkt aus, d. h. durch die Verwandlung der konzeptuellen Natur entsteht bei Kant die Epoche der postmodernen Aufklärung, worin der Mensch jedweden Sinn aus sich selbstheraus produziert (Umlauf 2010, Kap. 6.1). [↑](#footnote-ref-445)
446. „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-446)
447. „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-447)
448. „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-448)
449. „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-449)
450. „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-450)
451. „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-451)
452. „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-452)
453. „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-453)
454. „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-454)
455. „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-455)
456. „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-456)
457. „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-457)
458. „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-458)
459. „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-459)
460. „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-460)
461. „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-461)
462. „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-462)
463. „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-463)
464. „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-464)
465. „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-465)
466. „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-466)
467. „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-467)
468. „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; alle kursiv markierten Hervorhebungen sind meine) [↑](#footnote-ref-468)
469. „Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit.“ (KdRV, B 220) [↑](#footnote-ref-469)
470. „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-470)
471. „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-471)
472. „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-472)
473. „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-473)
474. „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-474)
475. „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-475)
476. „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-476)
477. „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-477)
478. „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-478)
479. „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-479)
480. „(...) 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-480)
481. „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-481)
482. „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-482)
483. „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-483)
484. „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-484)
485. „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-485)
486. „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-486)
487. „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-487)
488. „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-488)
489. „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-489)
490. „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-490)
491. „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-491)
492. „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-492)
493. „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-493)
494. „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-494)
495. „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-495)
496. „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-496)
497. „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-497)
498. „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-498)
499. „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-499)
500. „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-500)
501. „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-501)
502. „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-502)
503. „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-503)
504. „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-504)
505. „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-505)
506. „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; die kursiv gedruckten Teile stehen so im Original) [↑](#footnote-ref-506)
507. „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-507)
508. Der bereits erwähnte sizilianische König Friedrich II. von Staufen (1194-1250) unterstützte auf seinem Hof die Sizilianische Schule der Übersetzer, welche sich von der Toledischen Schule unterschied. Dieser erleuchtete Herrscher war der erste in Europa, welcher die Ordalgerichte ausdrücklich verbot, weil sie irrational waren. Seine Person und seine Taten wurden später zu einem bekannten Objekt der Dämonisierung. [↑](#footnote-ref-508)
509. „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-509)
510. The servile Catillon Repond, the last European "witch", was burned in 1731 in Fribourg, Switzerland. In Switzerland, the Protestant Inquisition condemned a total of 10,000 people out of a total number of about 60,000 throughout Europe. Protestant Freiburg stood out in terms of the torture of witches, and in the years 1429-1731, 500 victims were brought to justice in this city alone. Among them, 70-80% were women, and execution followed in 60% of cases (Kieckhefer 1976, 106-47). [↑](#footnote-ref-510)
511. Die Vereinigten Staaten verboten als am weitesten entwickelte Demokratie des Westens den Sklavenhandel im 13. Zusatz zur Verfassung von 1865. Manche ausgereifte östliche Zivilisationen (Indien, China, Persien) verboten die Sklaverei offiziell bereits seit dem 3. Jahrhundert vor Christus, und im christlichen Europa war es im 10. Jahrhundert Venedig. [↑](#footnote-ref-511)
512. „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-512)
513. „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-513)
514. „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-514)
515. „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;* zit. nach Ullmann 1949, 16). [↑](#footnote-ref-515)
516. „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-516)
517. Engelbertus Admontensis. *De ortu et fine Romani imperii liber*, ed. Kaspar Brusch, Basileae, 1553. Die Paginierung entspricht dem digitalisierten Manuskript der Bayerischen Staatsbibliothek (Project ID: VD16 E 1211). [↑](#footnote-ref-517)
518. Kapitel LXIX (*De maioritate et obedientia*) wird nach *Concilia, Liber I* (Romae, 1478) zitiert, welches in der Bayerischen Staatsbibliothek archiviert und digitalisiert ist (Project ID: BDR-BV035794233-61976). Die Paginierung des Kapitels 69 entspricht den digitalisierten Seiten der Handschrift (*Bildnummer* 101–104) in zwei Spalten (a, b). [↑](#footnote-ref-518)
519. „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-519)
520. „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-520)
521. „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-521)
522. „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-522)
523. „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, zit. nach Buffon 2007, 118) [↑](#footnote-ref-523)
524. „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-524)
525. „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-525)
526. „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-526)
527. „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-527)
528. „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-528)
529. „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-529)
530. „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-530)
531. „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-531)
532. „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-532)
533. „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-533)
534. „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-534)
535. „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-535)
536. „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-536)
537. „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-537)
538. „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-538)
539. „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-539)
540. „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-540)
541. „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-541)
542. „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-542)
543. „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-543)
544. „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-544)
545. „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-545)
546. „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-546)
547. „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-547)
548. „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-548)
549. „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-549)
550. „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-550)
551. „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-551)
552. „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-552)
553. Das Buch ist Dante gewidmet; Dante jedoch verdammte Brunetto als politischen Gegner von Dantes Fraktion der Ghibelliner in die Hölle für die Sünden gegen die Natur. Das aus der zitierten Passage der *Politik* III.10übernommene Schlüsselzitat lautet folgendermaßen: „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-553)
554. „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-554)
555. „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-555)
556. „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-556)
557. „Objections may be urged (ἔστι δὲ ἀπορία τις) against all the aspirants to political power (πρὸς ἅπαντας τοὺς διαμφισβητοῦντας περὶ τῶν πολιτικῶν τιμῶν).“ (*Pol*. 1283b13‒14, trad. Jowett, WA 10). [↑](#footnote-ref-557)
558. „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-558)
559. „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-559)
560. „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-560)
561. „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-561)
562. „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) Eine ähnliche Passage finden wir gleich in der Einleitung des gegebenen Kapitels (ibid, 191a). [↑](#footnote-ref-562)
563. „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-563)
564. Laut Lefort ist die symbolische Repräsentation der Demokratie dadurch interessant, dass sie keine stabile Repräsentation mit Hilfe irgendeiner sichtbaren Substanz ermöglicht, z. B. eines Königs oder des Körpers eines totalitären Führers. Die moderne Demokratie unterscheidet sich von allen politischen Formationen, indem sie die Stelle der Macht schweigend als leer anerkennt, weil man nicht dauerhaft und ein für alle Mal keine totalitäre Repräsentation ausfüllen kann, sondern nur vertretungsweise (*la politique*). Leforts klassische Äußerung lautet: „Le lieu du pouvoir devient un *lieu vide.“* (Lefort 1986b, 25) [↑](#footnote-ref-564)
565. „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-565)
566. „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-566)
567. „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-567)
568. „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-568)
569. „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-569)
570. „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-570)
571. „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-571)
572. „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-572)
573. „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-573)
574. „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-574)
575. „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-575)
576. „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-576)
577. „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-577)
578. „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-578)
579. „(...) 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-579)
580. „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-580)
581. „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-581)
582. „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-582)
583. „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-583)
584. „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-584)
585. Das Werk *Dialogus* zitieren wir nach der kritischen Ausgabe der *Auctores Britannici Medii Aevi*, welche durchlaufend in digitaler Form herausgegeben werden: *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*. Die Teilung des Textes folgt dem in drei Teile geteilten Editionsplan (*Dial*. 1–3) und zweier Traktate, welche sowohl den zweiten (2.1–2) als auch den dritten Teil (3.1–2) enthält. Dann folgen die Nummer des Buches und des Kapitels sowie die Paginierung der kritischen Edition unter der Abkürzung „ed. ABMA“. [↑](#footnote-ref-585)
586. „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-586)
587. „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-587)
588. „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-588)
589. „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-589)
590. „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-590)
591. „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-591)
592. „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-592)
593. „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-593)
594. „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-594)
595. „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-595)
596. „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-596)