**Hermeneutik der Objektivität I.**

**Die göttliche Komödie der klassischen Metaphysik und die Tragödie der Falsafa**

**Václav Umlauf**

**(Logo)**

**Praha 2022**

**HERMAIONadresa**

Die Bücher können in der Online-Buchhandlung erworben werden.

[www.hermaion.cz](http://www.hermaion.cz)

**Copyright © 2022 Hermaion. Alle Rechte vorbehalten.**

**Original Ausgabe**

**Gedruckt auf alterungsbeständigen Papier (säurefrei).**

**Printed on acid-free paper.**

**ISBN ....(E-book)**

**ISBN .....(Taschenbuch-Ausgabe)**

### Inhaltsverzeichnis

[1. Prolegomena zur HermeNeutik der Objektivität 15](#_Toc102906244)

[1.1 Die triadische Struktur der Hermeneutik 49](#_Toc102906245)

[1.2 Die Metaphysik und *tertium ens* 68](#_Toc102906246)

[1.3 Prähistorie der Objektivität 106](#_Toc102906247)

[1.3.1 Hinterwelt der Objektivität 149](#_Toc102906248)

[1.3.2 Kosmologische substanz der dritten Art 168](#_Toc102906249)

[1.3.3 Gründung der objektiven Physik 198](#_Toc102906250)

[2. Falsafa und Schicksal der Metaphysik 222](#_Toc102906251)

[2.1 Das ambivalente Konzept der Substanz und der Metaphysik (al-Fārābī) 225](#_Toc102906252)

[2.1.1 Die Entstehung der neuen Weltanschauung 237](#_Toc102906253)

[2.1.2 Der ontotheologische Entwurf der Metaphysik 282](#_Toc102906254)

[2.2 Die ontotheologische Bestimmung des Seienden (Ibn Adi) 305](#_Toc102906255)

[2.3 Die Metaphysik des objektiven Seienden (Avicenna) 317](#_Toc102906256)

[2.3.1 Die objektive Anschauung des Seienden 321](#_Toc102906257)

[2.3.2 Entstehung der objektiven Metaphysik 347](#_Toc102906258)

[2.3.3 Die Ontotheologie und der moderne Gott 384](#_Toc102906259)

[2.4 Einheit der ersten Wissenschaft und des Erkennens (Averroës) () 418](#_Toc102906260)

[2.4.1 Die Metaphysik der ersten Substanz 435](#_Toc102906261)

[2.4.2 Das wahre Erkennen der Realität 463](#_Toc102906262)

[2.4.3 Der Intellekt und die Einheit der Person 493](#_Toc102906263)

[2.4.4 Das Diaphanum und die Lebenswelt 549](#_Toc102906264)

[2.5 Das tragische Schicksal der Metaphysik 588](#_Toc102906265)

[Abkürzungen 614](#_Toc102906266)

[Index locorum 615](#_Toc102906267)

[Sach- und Namen-Register 621](#_Toc102906268)

Bibliographie 658

***In Erinnerung an alle Opfer von Moderne und Postmoderne***

Der Zustand der zeitgenössischen Wissenschaft erinnert an die Geschichte des Turmbaus von Babel im Buch *Genesis*. Der Gott des Alten Testaments zwang die Menschen, viele verschiedene Sprachen zu sprechen, damit sie nicht gemeinsam am Bau der Stadt und des Turms arbeiten konnten. Heute werden die wissenschaftlichen Geschäfte großer transnationaler Unternehmen als die Natur der Wissenschaft, wie sie in sich selbst ist, betrachtet; diese Natur der Wissenschaft wird als streng objektiv angesehen; diese Art der Objektivität wird als Grundlage der Philosophie in der Form der ersten Wissenschaft gesetzt; diese Form der ersten Wissenschaft wird als Metaphysik des Aristoteles bezeichnet; diese Art der Metaphysik wird schließlich als die höchste Form der menschlichen Liebe zur Weisheit angesehen. Eine Untersuchung der Objektivität, die ausschließlich auf der so verwirrten Ebene durchgeführt wird, läuft Gefahr, grundlegend falsch zu sein. Die Hermeneutik kann nicht die problematischen Voraussetzungen übernehmen, welche die Entstehung der Objektivität in der Philosophie ermöglichten und danach in die Moderne übergegangen sind. Diese philosophische Richtung wurde zu Beginn des 14. Jahrhunderts *via Modernorum* benannt. Die zu Beginn der Moderne verborgenen Unklarheiten trugen dazu bei, dass eine solche Metaphysik die Gründungsbedeutung der ersten Wissenschaft verlor. Die ab 17. Jahrhundert eingeführte spezialisierte Wissenschaften haben ihre eigene Methodik der Forschung entworfen. Nichtsdestoweniger wurden sie auf den philosophischen Konzepten der scholastischen Moderne gegründet. Das durch die Entstehung der Objektivität geschaffte Weltbild bleibt bis heute als Grundlage der Wissenschaften. Die moderne Wissenschaften geerbten indem ungeklärte Konflikte und Voraussetzungen, welche die Entstehung der Moderne determinierten. Die Postmoderne ist mit der objektiven Weltanschauung der Moderne verbunden, sodass sie vor den gleichen Problemen steht. Das objektive Denken charakterisiert spezifische Form des logischen Irrtums namens *circulus vitiosus*. Der Anfang der Objektivität beinhaltet die Faktoren, welche den Niedergang der Objektivität verursachen. Das Ende kam in der zeitgenössischen Epoche der nihilistischen Phase der Metaphysik, weil die erste Wissenschaft aufhörte, als dominante Denkaufgabe zu existieren. Die vorgelegte Interpretation untersucht die konfliktgeladenen Momente, die bei der Geburt der Objektivität gewesen sind. Diese widersprüchlichen Momente bestimmen die aktuelle Krise und mögliche Auslöschung des objektiven Weltbildes. Die Erforschung der Objektivität muss einen anderen Ausgangspunkt nehmen, welcher der Metaphysik vorausgeht. Die objektive Metaphysik kann ihre eigene Entstehung nicht untersuchen. Der Anfang des Denkens gehört zu einer anderen Ordnung der Realität und der Wahrheit. Die älteste Kunst der Auslegung kann den Anfang der Metaphysik und der Objektivität erklären, weil die Hermeneutik der Mysterien der ersten Philosophie vorangeht. Die Hauptaufgabe der Hermeneutik wird durch das berühmte Sprichwort bestimmt, das auf dem Haupttor Delphi geschrieben steht: „Erkenne dich selbst!“ Selbsterkenntnis, die als göttliche Aufgabe den Sterblichen auferlegt wird, gibt ein weiteres Argument, warum die Metaphysik sich selbst nicht erkennen kann. Eine objektive Ansicht brachte nicht nur die neue Weltanschauung hervor, sondern verursachte auch das neue Selbstverstehen des Menschen. Die ursprüngliche Einheit der Person ist verschwunden, und sie wurde durch eine Sammlung von verschiedenen Substanzen und Hypostasen ersetzt. Das Konzept des modernen Gottes folgte dem gleichen Weg. Die ersten Modernisten schufen in der Philosophie sogar ein Konzept des modernen Gottes, um die höchste Garantie für objektive metaphysische Ordnung zu fassen. Am Ende des 19. Jahrhunderts ist der moderne Gott im Positivismus verschwunden, weil er im Alter des metaphysischen Nihilismus nichts Vernünftiges zu tun hatte. Nach dem Tod des modernen Gottes und des modernen Subjektes kamen die postmodernen Wissenschaften, um die Leere nach dem Abschied des modernen Gottes und modernen Subjekts zu füllen. Diese entstanden im Raum, der bereits durch die objektive Metaphysik der Moderne konstituiert worden war. Deswegen können sie nicht ihren eigenen Beginn wahrhaftig durchschauen. Die Sozialwissenschaften schwanken in Art und Weise von Buridans Esel zwischen zwei Ansätzen zur Epistemologie. Wilhelm Dilthey führte die Wissenschaften zur Wahl zwischen *Erklären* und *Verstehen.* Die deterministische Erklärung begründet die Naturwissenschaften und das hermeneutische Verstehen prägt die Methodologie der Geisteswissenschaften. Ein typischer Streit dieser Dichotomie entspinnt sich zwischen der behavioristischen und humanistischen Psychologie, zwischen der positivistischen und der hermeneutischen Beziehung zur Geschichte und zu den humanistischen Wissenschaften. Die Wette auf volle Objektivität im Modus des deterministischen Erklärens brachte in den Humanwissenschaften den Tod des geschichtlich handelnden Subjekts. Die nihilistische Epoche des Humanismus bedarf nicht der Person als aktuellen und realen Faktors der Geschichte. Die Geisteswissenschaften verdrängten im Strukturalismus auch die subjektive, durch den Willen zur Macht gegebene Perspektive, die von Nietzsche etabliert worden ist. Die auf dem Strukturalismus basierenden postmodernen Geisteswissenschaften sind durch die einfache Tatsache gegeben, dass sich etwas auf dem Schachbrett der durch gegenseitige Differenzen geprägten linguistischen Werte verändert hat. Ferdinand de Saussure legte die Grundlage der allgemeinen Linguistik in den Jahren 1906–11vor. In der synchronischen Struktur der Sprache gilt es, dass jede Veränderung im System der sprachlichen Differenzen und Oppositionen eine neue Ordnung der linguistischen Bedeutungen und Werte (*valeur*) produziert. Das klassische Denken brachte den Menschen zum kritisch begründeten Fundament der Dinge, wohingegen das heutige nihilistische Denken lediglich die systemischen Veränderungen konstatiert, welchen sie sich sowieso auf irrationale Weise anpassen. Michel Foucault analysierte verschiedene Formen der *epistémè,* welche die Sozialwissenschaften und die Gesellschaft seit dem Ende des 18. Jahrhunderts formten. Die Geisteswissenschaften folgten also der Entwicklung der Philosophie im Zeitalter der nihilistischen Metaphysik. Die Akzeptanz der Objektivität brachte auch die kartesianische Philosophie in eine Sackgasse. Die Phänomenologie Husserls lehnt die Frage nach dem geschichtlichen Subjekt als Vorurteil ab. Dieses Vorurteil entspricht nicht den strengen Anforderungen des absoluten Einblicks in das Phänomen, wie sich im Erlebnisstrom des reinen Bewusstseins zeigt. Dieses „reine Bewusstsein“ stellt lediglich ein philosophisches Konstrukt dar, weil es außerhalb der Existenz der Welt und der Existenz der realen Person gestellt ist. Husserls bekannte Vorlesungen in Paris (*Pariser Vorträge*, 1928) legten den Grundstein zu einer neuen Form des Kartesianismus, der für sich den Status einer strengen und idealen Wissenschaft beansprucht. Die erste Philosophie folgt der Evidenz der Inhalte des Bewusstseins und der Beschreibung der auf diese Weise gegebenen Erlebnisstruktur.

Der Anspruch der Husserl’schen Phänomenologie auf evidente Objektivität im absolut gegebenen Subjekt wurde von der Hermeneutik der Faktizität bestritten, welche auf eine radikal neue Weise die Frage nach fundamentalem Verständnis der Existenz und dem Sinn des Seins aufwarf. Martin Heidegger formulierte ein Programm der hermeneutischen Phänomenologie zur selben Zeit, da Ludwig Wittgensteinsein *Logisch-philosophisches Traktat* (1921)veröffentlichte. Die Studie der reinen logischen Objektivität setzte ein objektives, auf Grundlage einer formalen Analyse der Sprache gegründetes Weltbild durch. Die analytische Philosophie vollzog eine neue Apotheose der wissenschaftlichen Objektivität. Jede Bindung an das Ganze des Seienden wird als metaphysisches Vorurteil der vorhergehenden Zeiten abgelehnt, weil das Ganze mit dem subjektiven Erleben verbunden ist. Wegen des primären Werts der Sprache hat die analytische Philosophie den Sinn der aktuellen Welt und Person bestritten, die im Laufe der Geschichte handelt. Husserl hat dieselbe Form der Objektivität auf dem Niveau des reinen Bewusstseins ausgearbeitet. Da analytische Philosophie zum aktuellen Lauf der Welt und der Geschichte außerhalb der Sprache blind war, sie hat den fatalen Weg zum metaphysischen Nihilismus genommen, genauso wie kartesianische Phänomenologie. Eine ideale, nach den Prinzipien der Logik konstruierte und mit genau gegebenen Bedeutungen ausgestattete Sprache erwies sich als der gleiche akademische Mythos wie Descartes‘ und Husserls transzendentales Bewusstsein. Eine volle, auf einer neopositivistischen Deduktion im Werk von Rudolf Carnap *Der logische Aufbau der Welt* (1928) beruhende Objektivität wurde in der postmodernen Philosophie und Wissenschaft zu einem unerreichbaren Ideal. Die Auffassung der Objektivität, welche durch die analytische Philosophie propagiert wurde, geriet in eine Krisensituation. Dazu kamen noch die Kritik analytischer Sätze und die Ablehnung der atomistisch aufgefassten Referenz. Die analytischen Philosophen selbst zeigten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dass der Neopositivismus und der logische Formalismus unfähig waren, die Frage der Referenz, der Verifikation und der Wahrheit der realen Tatsachen in der Welt zu lösen. Die Objektivität der analytischen Philosophie war nicht objektiv genug. Sie war nicht imstande die Methodologie der Wissenschaft zu gründen. Karl Popperhob im Werk *Logik der Forschung* (1935) die auf der logischen Deduktion gestellte neopositivistische Definition der wissenschaftlichen Methode auf. Popper brachte die Wissenschaftstheorie zur Induktion mithilfe der Methode der Falsifikation und durch die Aufnahme der realen Tatsachen. Aber der Preis für die Rettung der objektiven Wissenschaft war hoch. Die Wissenschaft verlor das Ideal der deduktiv bestimmten Erforschung der Realität, welche von Aristoteles‘ Werk *Die zweite Analytik* (*Analytica posteriora*) als unerlässliche Bedingung des wahren wissenschaftlichen Erkennens postuliert wurde. Die Methodologie der Wissenschaft dekonstruierte die positivistische Auffassung der Objektivität als absolutes Wissen, welches außerhalb der Wirkungsgeschichte steht. Dieser Irrtum wurde zwar korrigiert, doch auf Kosten der neuen Krise der wissenschaftlichen Objektivität. Thomas Kuhnmachte auf die paradigmatischen, durch die historische Entwicklung der Erkenntnis gegebenen Änderungen aufmerksam. Paul Feyerabend fügte den paradigmatischen Veränderungen auch eine soziokulturelle und politische Bedingtheit der wissenschaftlichen Forschung hinzu. Da wissenschaftliche Forschung unter Einfluss der Gesellschaft und der Politik steht, die Wahrheitskriterien werden nicht allein in der Wissenschaft selbst gehalten. Die endlose Übertragung der *ad hoc* gegebenen Bedeutung verursachte, dass die zeitgenössische Philosophie der Dekonstruktion und der Neustrukturalismus lieferten der Objektivität den *coup de grâce*. Sie verwandelten den Objektivismus in eine nihilistische Variante des Pragmatismus, der Sophistik und der universellen Theorie der Metapher.

Die Krise der Objektivität in den Wissenschaften manifestiert sich in einer chaotischen Beziehung zum Subjekt, das aufhörte, eine existierende Person in der gemeinsam verständlichen Welt zu sein. Nach dem Verschwinden der Person aus der ersten Philosophie kam es zur fatalen Disjunktion des Menschen und der von ihm erkannten externen Welt. Die Person wurde in der modernen und postmodernen Philosophie auf zweifache Art und Weise aufgehoben. Entweder wurde die Person auf das reine Bewusstsein reduziert, welches die Inhalte der selbstgegebenen Erlebnisse in der nicht existierenden Welt erfasst. Oder stellt sie eine reine Form der außerhalb des Subjektes gegebenen Sprache (*speech-acts*, *language-games* etc.) dar, welche in sich selbst die Welt auf die Weise der postmodernen Idolatrie widerspiegelt. Im ersten Fall wird das Subjekt auf die Evidenz der Inhalte des absoluten Bewusstseins reduziert, im zweiten Fall stellt ein unabdingbarer Teil der impersonalen Prozesse der Sprache dar. Angesehen in ihrer Substanz, die transzendentale Egologie und der Strukturalismus vermeiden die Existenz der realen Person, welche die reale Welt erkennt. Anstelle der Realität wird die Bewegung der eidetischen Bedeutungen im Subjekt oder der Tanz des Shiva der virtuellen Differenzen beobachtet, welche *ad hoc* gegebenen Strukturen erschafft oder zerstört. Die Krise in der Sprachphilosophie führte die Krise in der Epistemologie zum Höhepunkt und bestätigte den Niedergang der Metaphysik in der Epoche des philosophischen Nihilismus. Die erloschene Metaphysik wurde von der zeitgenössischen Welle der Dekonstruktion und der kognitiven Neurophysiologie ersetzt. Diese nihilistischen Formen der ersten Wissenschaft behaupten, dass sie das wahre und ganzheitliche Erkennen der Welt und des Menschen garantieren können. Was Welt und Realität außerhalb der subjektiven, objektiv gültigen Repräsentation sind, das hörte bereits seit den Zeiten von Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* auf, wissenschaftlich erkennbar zu sein.

Die Krise der wissenschaftlichen Objektivität betrifft primär das Subjekt. Der Angriff auf die Metaphysik aus der Position des absoluten Willens zur Macht erinnert auch die Physiker daran, dass die Welt der Naturwissenschaften von der Perspektive des Subjekts abhängt. Die Welt wurde am Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Aspekt des demiurgischen Willens des postmodernen Subjekts. Friedrich Nietzsche betont, dass der Wille sich als eine Form der natürlichen Kraft offenbart. Der Wissenschaftler unterscheidet sich in keiner Weise von den physikalischen Kraftfeldern, welche die Umgebung gemäß der eigenen Perspektive von Aktion und Reaktion erschaffen. Der menschliche Wille sieht die Welt aus einem Blickwinkel, welcher von der individuell gegebenen Lebenskraft geformt wird. Der auf diese Weise individualisierte Wille determiniert kraftmäßig jedes Handeln, inklusive des scheinbar unvoreingenommenen Blicks des Wissenschaftlers. Der erste theoretische Nihilist sieht etwas Wesentliches im Geschehen der Welt, welche er im Akt der ursprünglichen Natur des Willens betrachtet.

„Und zuletzt haben sie in der Constellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen: eben den nothwendigen Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftzentrum − und nicht nur der Mensch − von sich aus die ganze übrige Welt construirt, d. h. an seiner Kraft misst, betastet, gestaltet ... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-*setzende* Kraft in das »wahre Sein« einzurechnen ... In der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein ...“ (*Nachlaß Frühjahr* 1888, 14 [186]; KSA 13, 373)

Nietzsche behauptet, dass die Forscher die Welt durch den subjektiven Willen zur Macht beobachten. Der Wille bestimmt die verborgene Art und Weise, wie sich ein physikalisches Phänomen dem Wissenschaftler darbietet. Nietzsche hält die Begriffe des Typs „das wahre Sein“ oder „die objektive Welt“ für Produkte der fiktiven Hinterwelt des Geistes, die man mit dem Hammer der neuen Philosophie zerschlagen muss. Nietzsche polemisiert ständig mit der Kant’schen Auffassung der Objektivität. Er identifiziert diese verborgene Perspektive der Offenbarung als individuell geschaffenen Willen zur Macht, der sich hinter einem idealisierten Platonismus und dem Objektivismus der Wissenschaft versteckt. Nietzsche konstatiert am Ende des Weges zur modernen Objektivität einen Nihilismus der westlichen Metaphysik und den Tod des modernen Gottes, welchen sich die Metaphysik nach ihrem Abbild geschaffen hat. Die von Plato entdeckte und anschließend von Kant revidierte ideale Form der Erkenntnis fand ihren Höhepunkt im Projekt der nihilistischen Metaphysik, welche von Nietzsche angeboten wird. Die Wende zur metaphysischen Auffassung der Wahrheit als absolut objektiver Richtigkeit gipfelte im nihilistischen, mit einem absoluten Willen zur Macht ausgestatteten Subjekt. Die exakte Wissenschaft ist nur scheinbar objektiv, weil sie in der Epoche des metaphysischen Nihilismus blind der verborgenen Logik des Willens zur Macht folgt und die Wissenschaftler können nicht mehr die verborgene Manifestation dieses Willens sehen. Das objektive Wissen um den Menschen ging ins Zeitalter des vollen metaphysischen Nihilismus über. Im Humanismus als Strukturalismus und dessen zeitgenössischen, binär und digital gegebenen Erscheinungsformen verschwand auch das Nietzsche’sche nihilistische Subjekt, welches einen absoluten Willen zur Macht in sich trägt. Für die Hermeneutik der Objektivität stellt das Zitat über die unsichtbare Perspektive der Wissenschaft ein wichtiges Zeichen auf dem Weg zur Erforschung der Objektivität dar. Nietzsche sieht die objektive Naturwissenschaft aus der Position des metaphysischen Nihilismus, welcher die tausendjährige Reise von der klassischen Metaphysik zur gegenwärtigen Objektivität zum Höhepunkt führte. Die Wissenschaftler sind gegenüber der Entstehung der Objektivität blind, weil sie die Welt durch den unsichtbar wirkenden Willen zur Macht sehen. Die objektiven Denker können die fundamentale Art und Weise nicht sehen, wie dieser Sinn des Seienden in die Geschichte einging und wie er das objektive Wissen der Welt und des Menschen begründete. Auch die Mathematik erkennt als absolut axiomatische objektive Wissenschaft seit dem Wirken Kurt Gödels an, dass ihr Erkennen vom Prinzip der Unvollständigkeit gelenkt wird. Innerhalb des objektiven Denkens der Wissenschaft existiert die Sphäre der Irrationalität und des Vergessens im Stile der archaischen göttlichen, Lethe genannten Kraft. Dieses spezifische, innerhalb der Objektivität gegebene Vergessen bewirkt, dass die moderne Wissenschaft in gewisser Weise gegenüber der Realität und der fundamentalen Art und Weise ihrer Erforschung blind ist. Niemand kann seinen Anfang in der ersten Person wissenschaftlich erforschen.

Der metaphysische Nihilist Nietzsche beendete die durch den ursprünglichen Akt des Sehens des Seienden die postmoderne Epoche des von Suarez und Descartes eröffneten philosophischen Denkens. Die wichtigste Wende zum gegenwärtigen Nihilismus des Denkens trat in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein, als die Scholastiker des lateinischen Westens die Gesamtheit des Seienden in der objektiven Form der Metaphysik aufdeckten. Die westlichen Scholastiker entwickelten diese Erkenntnis der Realität in Anknüpfung an die Lehren Platos und Aristoteles‘, die durch spätantike, arabische und jüdische Denker tradiert wurden. Darunter werden besonders der Neuplatoniker Avicenna und der aristotelische Averroës genannt. Die Hermeneutik muss zeigen, dass sich die Art und Weise des Seins des Seienden im Einblick des objektiv denkenden Intellektes gewandelt hat. Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie zeigt, dass die Objektivität nicht das eigene, im Verlauf ihrer Entstehung gegebene Wesen durchschauen kann. Die Objektivität stellt aus der Sicht der Hermeneutik eine besondere Erscheinung dar, welche durch die geschichtliche Konstellation des objektiv bestimmten Sinns des Seienden gegeben ist. Diese Erscheinung muss aus der Sicht der griechischen Auffassung der archaischen Wahrheit (ἀλήθεια) gedeutet werden. Die Wissenschaft ist deswegen objektiv, weil Seiendes, Welt, Substanz, Gott usw. einen objektiven Charakter in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation des Denkens erhalten hatten. Die Deutung der geschichtlich bestimmten Objektivität kann daher nicht objektiv sein, sondern wahr im Sinne der archaischen Wahrheit. Die Objektivität ist des geschichtlichen Denkens nicht fähig. Sie müsste in sich selbst eine Antwort auf die Frage finden, wann und warum sie denkerisch lächerlich und widersprüchlich geworden ist und warum sie in sich einen Mechanismus des eigenen Niedergangs einbauen ließ. Von den philosophischen Disziplinen hat einzig und allein die Hermeneutik einen direkten und unmittelbaren Bezug zum Anfang der ersten Philosophie. Die Hermeneutik ist archaisch im griechischen Sinne des Wortes, welches absoluten und ersten Anfang (ἀρχή) bedeutet. Dasselbe Wort bezeichnet die Herrschaft über die nachfolgenden, durch die konstituierende Kraft dieses Anfangs gegebenen Geschehen. Die Fähigkeit, verborgene Geschehen zu sehen, existierte lange vor der Metaphysik: in altertümlichen Mysterien, im von den Rhapsoden überlieferten musischen Sehen der Welt, in der antiken Tragödie und in der ersten Philosophie. Die Hermeneutik nimmt die Kraft des Anfangs „kritisch“ im Sinne des ursprünglichen homerischen Herauserkennens wahr (κρίνω). Das kritische Erkennen ist an die veränderliche Situation und an die Unterscheidungsfähigkeit des Kriegers (τάχιστα ἔκριναν μέγα; *Odys.* 18.264) gebunden. Odysseus‘ Kraft des Weitblicks (μῆτις) wird in Homers Epos an vielen Stellen gelobt. Seine Fähigkeit des kritischen Unterscheidens hat beinahe göttlichen Charakter. Dieser Krieger reagiert augenblicklich auf die veränderliche Ganzheit der göttlichen, menschlichen und natürlichen Kräfte im praktischen Handeln. Die Kraft des praktischen Handelns ergänzte die Fähigkeit des Sehers, die Ganzheit der kosmischen Kräfte im theoretischen Blick zu betrachten. Der Rhapsode des Typs Homer lieferte dann in Abhängigkeit von dieser Form des theoretischen Sehens eine ganze Geschichte der göttlichen und menschlichen Akteure des trojanischen Krieges. Das Denken der ersten Philosophen erfasst die ursprüngliche Kraft dieses Anfangs durch das Geschehen des von der Göttin der Wahrheit offenbarten Seins. Parmenides wird von den Heliaden als Sonnen-Musen zur Quelle der Wahrheit geführt. Der in den Mysterien gegebene Sinn des Seins ging durch Parmenides‘ Epos und Heraklits pythische Aussprüche in den epochal neuen Typ der Weisheit über, welche auf die Wirkung des ursprünglichen Beginns des Seins achtet. Die Einführung der Metaphysik verwandelte die Seinsfrage in eine neue Frage nach dem Sinn des Seienden. Die Wandlungen des philosophischen Sehens und Wissens der Wahrheit müssen in der zusammenhängenden Ganzheit des Akademismus der Antike und der Scholastik gedeutet werden. Diese sind im Hinblick auf das Wahrheitsgeschehen als Unverhülltheit des geschichtlich offenbarten Seins des Seienden gegeben. Die Deutung der Objektivität muss auf ähnliche Weise die epochalen Wendungen des Denkens finden. Die Entstehung des objektiv gegebenen Seienden in der Metaphysik ist kein zufälliger Prozess. Die Transformation der Metaphysik in eine objektive Form des Denkens bildet ein besonderes Phänomen, welches aus dem Geschehen des verborgenen Seins bestimmt wird. Deswegen macht es ein unsichtbares Phänomen für das objektive Denken.

Der durch Helenas Entführung initiierte trojanische Krieg wurde von der Gigantomachie um die Substanz abgelöst. Die erste Philosophie wurde auf ähnliche Art und Weise entführt. Sie ist zur Metaphysik geworden. Die Substanz wurde zu deren größtem Schatz überhaupt. Die Festung der Metaphysik wurde in der letzten Epoche des Unverstandes von den zeitgenössischen Nihilisten aller Art mit dem trojanischen Pferd der Dekonstruktion und den sogenannten *post-truths* durchbrochen. Diese siegreichen Streifzügler sind auf dem Pferd der instrumentellen Rationalität gekommen und vollziehen eine neoliberale Plünderung der ganzen Erde. Ein berühmter Satz aus dem Dialog *Sophistes* behauptet, dass wegen der gegenseitigen Streitigkeiten der verschiedenen Denker (πρὸς ἀλλήλους) irgendeine Form der hinsichtlich der Substanz (περὶ τῆς οὐσίας) gegebene Gigantomachie (γιγαντομαχία τις, *Soph*. 246a4–5) existiert. Durch das bestimmte Pronomen werden die Streitigkeiten und die damals bekannten Akteure definiert. Aber der Charakter der Gigantomachie um die Substanz ist nicht klar bestimmt, was durch das deren Charakter bestimmende unbestimmte Pronomen belegt wird. Die Denker nach Platon haben ebenso wie er eine gewisse Freiheit in der Bestimmung des Grundrahmens des Streits, gehen aber von den bereits gegebenen Bestimmungen der Substanz aus. Die nachfolgende Interpretation bemüht sich um eine neue Bestimmung der bislang unbestimmten Gigantomachie der Moderne. Sie wird als Ringen um die unverborgene Bestimmung der objektiven Substanz begreift. Die in der Philosophie zur Geltung gebrachte archaische Fähigkeit der Unterscheidung muss verschiedene Formen der Objektivität genau auseinanderhalten. Die Geschichte des Denkens ist letztlich durch geschichtliche Wandungen der Wahrheit als archaischer *alétheia* geprägt. Sie wirkt im Verborgen, deswegen sie erneut gesehen, kritisch unterschieden und unverhüllt hermeneutisch beschrieben werden muss. Das Ganze der Verwandlungen des Sinns des Seienden soll man nach dem Muster der archaischen Wahrheit fassen. Auf diese Weise folgte Odysseus der Wirkung und den Aufforderungen der weisen Göttin Athene und Homer antwortete auf eine ähnliche Weise auf die Aufforderung der weisen Musen. Dieses verborgene Geschehen der musischen Wahrheit begründet den epochalen Lauf der Geschichte, welcher durch die tausendjährige Wirkung des archaischen Denkens entstand. Die griechischen Tragiker übergingen die Entstehung der Metaphysik und waren Zeitgenossen der ersten Philosophen. In der Epoche der ersten Philosophie begann das Denken auf eine neue Herausforderung der ersten griechischen Moderne zu antworten. Die ursprüngliche Gestalt der Weisheit folgt dem durch die unverborgene Ganzheit des Seins gegebenen Weg. Die musische, tragische und archaisch-philosophische Art und Weise der Weisheit bedarf der Kunst der Hermeneutik, um die ursprünglichen geschichtlichen Gestalten der Wahrheit von der späteren Wende zur Objektivität zu unterscheiden. Das archaische Sehen der Wahrheit, welche harmonisch an das Sein der göttlichen Ganzheit des Kosmos anknüpft, veränderte sich ins Denken des modernen Subjekts. Die Metaphysik des lateinischen Westens führte fast ein zwei Jahrtausend lang einen metaphysischen Krieg, dessen resultierende Historie nur von den Siegern geschrieben wurde. Diese vernichteten sich selbst in der Epoche des vollendeten metaphysischen Nihilismus der neuesten Zeit. Die Metaphysik folgt den verborgenen Wandlungen des Seins des Seienden sowohl auf einsichtige als auch auf nihilistische Art und Weise. Die Antwort der Modernisten, welche im 13. Jahrhundert den Durchbruch machte, prägte den grundlegenden Modus des objektiven Wissens durch die sehr problematische Auffassung der Substanz und der Wahrheit. Das Sein des Seienden war nicht länger ein metaphysisches Problem, weil das moderne Subjekt durch die objektive Mythopoetik sich selbst als Grundproblem der Philosophie zur Verfügung stellte. Diese fundamentale Disharmonie des Denkens ließ den zeitgenössischen Nihilismus aufkeimen. Sie hält ihn auch effektiv durch die instrumentelle Vernunft in Gang, welche die letzten Reste der ursprünglichen Weisheit des lateinischen Westens zermalmt, bis hin zur digitalen Gestalt der in den Datenbanken gespeicherten Fakten. Wo die Waffen und die nihilistische Gewalt sprechen, dort schweigen die Musen. Die Objektivität zeigt sich siegesreich durch ihre geschichtliche Wirkung, durch ihre Auffassung der Wahrheit und der wissenschaftlichen Methodologie und durch ihre angewandten Konzepte. Die Historie des objektiven Kreuzzugs stellt sich als dominanter Zug der westlichen Zivilisation dar. Die hegelianische Philosophie gebärdet sich als Vollendung dieser Geschichte im Denken. Der objektive Blick der Geschichte geht aus Richtung des nihilistischen Endes des Denkens zum Anfang der Philosophie.

Der hermeneutische Blick geht den umgekehrten Weg aus Richtung des Anfangs zu dem, was dieser Anfang als Folge begründet hat. Von der objektiven Geschichte der Philosophie kann man nicht zur Geschichtlichkeit des Denkens gehen, weil diese keinen objektiven Charakter hat. Das Denken kann nicht etwas erforschen, was es nicht gibt. Die hermeneutische Erforschung der Objektivität wird nicht durch Hegels und Gadamers Frage nach der geschichtlichen Wirkung im Bewusstsein des Subjekts begründet. Diese Form der Hermeneutik wird in die Philosophie und die Ideologie des deutschen Idealismus eingefügt. Diese Epoche des absolut objektiven Denkens wurde von Nietzsche und Marx beendet, welche dieses Subjekt und die von ihm geschaffene Welt der politischen Ideologie und des philosophischen Idealismus auf dem Friedhof der postmodernen Ideen zu Grabe trugen. Die archaische Hermeneutik erweckt das Interesse des Geschehens der eigentlichen Geschichtlichkeit des Seins, welche an die philosophische Frage nach dem Sinn des Seienden gebunden ist. Die historischen Ereignisse und die Geschichte der modernen Philosophie, welche mit der Entstehung der Objektivität in Verbindung steht, manifestieren sich dank der verborgenen Bewegung der Geschichtlichkeit des Seins. Die einleitende Abhandlung über die Krise der Objektivität in der Epoche des zeitgenössischen Nihilismus hat gezeigt, dass objektiv zu sein nicht heißt, wahr zu sein im Sinne der archaischen *alétheia*. Das ursprüngliche Geschehen der Wahrheit bezieht sich auf die tragische Weisheit, welche die ursprüngliche Lage der Welt und der göttlichen Kräfte suchen. Die Hermeneutik, welche dem kritischen und pythischen Weg Sokrates‘ folgt, muss einen finsteren und unklaren Teil des Phänomens der Objektivität auffinden und beschreiben. Inmitten dieser ursprünglichen Finsternis des archaischen Seins und des tragischen Denkens ging das positive Konzept der Objektivität hervor, welches in der Geschichte der Philosophie manifestiert ist. Die Objektivität gab es nicht und es gibt sie jetzt, weil sie irgendwo und irgendwann in der Geschichte des Denkens entstanden ist. Das verborgene Geschehen des Seins und des Denkens gibt in die geschichtliche Manifestation diese oder jene positive Form der Objektivität. Die vorgegebene Unterscheidung ist im Hinblick auf das Anfangsgeschehen im Sinne von Odysseus‘ archaischer *métis* erfasst. Die Hermeneutik konzentrierte diese philosophische *métis* auf das fundamentale Geschehen des Seins des Seienden. Dieses Geschehen der *alétheia* ist im Modus der ursprünglichen Unverhülltheit gegeben. Die auf diese Art und Weise gegebene Wirkung der Geschichtlichkeit manifestiert sich im Akt der kritischen Unterscheidung und Beurteilung. Der weise und weitblickende Mensch will wissen, wie die Dinge tatsächlich sind und nicht, wie sie zu sein scheinen. Diese ursprüngliche geschichtliche Lage der Objektivität wird nie objektiv gegeben, weil nur die faktische Gegebenheit des Phänomens objektiv ist. Somit unterscheiden sich prinzipiell zwei Arten und Weisen der Unverborgenheit der Objektivität. Die verborgene und unsichtbare Geschichtlichkeit wird von der positiven und sichtbaren Geschichte getrennt. Das positive Wissen definiert lediglich die objektive Gegebenheit der Sache oder des Phänomens. Die ursprüngliche Form dieser Objektivität ist niemals objektiv. Sie stellt den verborgenen Anfang dessen dar, was erst nachfolgend und sekundär in der objektiven und positiven Geschichte des Denkens gegeben ist. Was positiv gegeben ist, das unterscheidet sich grundsätzlich von der verborgenen Art und Weise, wie es gegeben ist. Die Geschichtlichkeit ist kein objektives Phänomen, weil sie den ursprünglichen Sinn der Phänomene als Unverborgenheit (*alétheia*) gründet. Die Auslegung der Objektivität folgt der Wirkung des Seins und des Denkens im Modus der verborgenen Geschichtlichkeit. Die archaische, die Objektivität erforschende Hermeneutik als Archäologie des Wissens muss daher auf eine Serie nachfolgender Fragen antworten. Sie folgen der ursprünglichen Art und Weise und den Umständen, wie die Objektivität in der Geschichte des Denkens gegeben ist.

* Wie kam es zur grundlegenden Wende in der metaphysischen Betrachtung des Seienden, welche die Epoche der Objektivität begründet hat?
* Wie ließ sich in dieser Wende des Denkens die Gesamtheit des objektiven Seienden in dessen ursprünglichen Unverborgenheit (*alétheia*) erkennen?
* Welche neuen Auslegungen des objektiven Sinnes des Seienden haben sich dabei gebildet und wie knüpften sie aneinander an?
* Welche vorherigen Auslegungen des Seienden sind bei jeder von den epochalen Wandlungen der Metaphysik verloren gegangen und warum?
* Wie hat die Wandlungen eine neue Schule geschafft, welche unter den Namen *via Modernorum* bekannt wird?
* Wie hat die Ankunft der modernen Metaphysik das weitere Schicksal des Westens geprägt?

Die verborgene und bislang unbekannte Wende im Sein des Seienden schuf eine neue „das objektive Seiende“ genannte Entität. Dieser ontologische Sinn der Metaphysik wurde in der Geschichte des westlichen Denkens und in der entsprechenden Weltanschauung auf ontische Weise offenbart. Die offenbarende Aktivität unterscheidet sich grundlegend vom offenbarten Phänomen, vom künstlerischen Werk oder vom industriellen Produkt. Das alles sind Produkte des modernen Subjektes, das sich objektiv versteht und in dieser Perspektive die Welt erkennt. Die Einführung des objektiven Seienden und des Denkens stellte das grundlegende Ereignis der Moderne dar, welches sowohl den Ablauf der Philosophie und der Historie beeinflusste. Die moderne Philosophie und Geschichtsschreibung knüpfen an die unsichtbare Geschichtlichkeit des Anfangs der Objektivität an. Da seit dem 14. Jahrhundert die Objektivität in der Philosophie gesiegt hat, sind alle wissenschaftlichen Forschungen genauso objektiv. Die Objektivität untersucht sich selbst auf objektive Art und Weise. Es ist in der klassischen Logik unter dem Irrtum *circulus vitiosus* bekannt. Was nicht im Sinne der objektiven *veritas* wahrheitsgemäß ist, das gehört nicht in die wissenschaftliche Forschung. Die objektive, „Museum“ genannte Institution existiert in Form einer positiven Gegebenheit. Darin unterscheidet sie sich vom ursprünglichen Ereignis, welches das Museum durch göttliche Kräfte der Musen begründete. Objektiv gilt, dass keine Musen existieren. Daher haben wir eine Institution mit dem Namen „Museum“ und keine mythischen Wesen mit der Bezeichnung „Musen“. Die geschichtliche Beziehung zwischen dem Museum und den Musen ist nicht objektiv erforschbar, weil sie für die moderne Wissenschaft nicht wahrheitsgemäß ist. Die archaische Hermeneutik kann erforschen, wie die Musen das Museum in der ursprünglichen Gestalt der musischen Wahrheit gegründet haben. Die göttlichen Kräfte sind im modernen Museum nicht objektiv anwesend. Doch, deren geschichtliche Wirkung ist verborgen und gegenwärtig durch die historischen Ereignisse, welche die erste moderne Wohnstatt für die Musen im 3. Jahrhundert vor Christus in Alexandria gegründet haben. Die Geschichte der Philosophie ist ohne das *Museion* in Alexandria undenkbar, weil hier die Schriften der ersten Philosophen aufbewahrt wurden. Die Erforschung der objektiv nicht existenten Wirkung der Musen hat für die Hermeneutik der Geschichtlichkeit eine grundsätzliche Bedeutung. Jemand musste zuerst auf die verborgene Herausforderung der Geschichtlichkeit reagieren. Das Museum wurde mit dem späteren Beginn der Metaphysik unsichtbar verknüpft. Dieses Ereignis ist in der ursprünglichen musischen Gestalt der *alétheia* gegeben. Den Sinn des historischen Musaions und seine gründende Geschichtlichkeit wurde durch die Geschichte der Metaphysik bestätigt. Die Hermeneutik geht von der Geschichtlichkeit des Seins zur Geschichte des Denkens und zur Historie der Wirkungsgeschichte des Denkens über. Die Moderne folgt dem umgekehrten Weg. Wir gelangen objektiv-richtig ins moderne Museum, aber keineswegs zur verborgenen geschichtlichen Wirkung der Musen. Daher muss man vom Anfang in Richtung dessen gehen, was es begründet. Der umgekehrte Weg würde bedeuten, dass die Reise des Denkens zum ursprünglichen Sein der Objektivität prinzipiell fehlerhaft gegeben wäre.

# 1. Prolegomena zur Hermeneutik der Objektivität

Die objektive Weltanschauung postuliert das Erkennen, welches nicht von subjektiven Meinungen und Vorurteilen beeinflusst wird. Die klar gegebenen epistemologischen Ansätze, das genau definierte Forschungsfach, die kritisch angenommene und überprüfte Methodik, das Ganze der akzeptierten Paradigmen, die objektiven Arten und Weisen des Messens und der Auswertung, die öffentliche Überprüfbarkeit und Reproduzierbarkeit der Ergebnisse, die offene und dauerhafte Kommunikation innerhalb der internationalen Kommunität der Wissenschaftler – dies und noch viel mehr garantiert das objektive Erkennen des gegebenen Phänomens aus der Sicht der exakten Naturwissenschaften. Der Wissenschaftler kann sich auf eine Auffassung der fest im Rahmen der gültigen Paradigmen der Naturwissenschaften gegebenen Objektivität stützen, was der Schiedsrichter beim Sport oder der Kunstkritiker nicht kann. Aber auch die Objektivität des Richters, des Journalisten, des Politikers, des Geistlichen, des Kunstkritikers, des Schiedsrichters usw. hängt von der Qualität dessen unparteiischen Urteils ab, welches nicht vom Parteiwesen, fremden Einflüssen, Schmiergeldern, irreführenden Emotionen und Vorurteilen beeinflusst wird. Daher beurteilt richtig, gerecht, ehrenhaft und wahrheitsgemäß. Beide Definitionen, entweder der Exaktheit des Erkennens oder der Unparteilichkeit des Urteils, beruhen auf den Prinzipien von Kants Philosophie. Kants drittes bedeutendes kritisches Werk prägte die Objektivität aus der Sicht der zweifachen Fähigkeit der Urteilskraft. Entweder ist die Fähigkeit des Urteils bestimmend, oder lediglichreflektierend(KdU 179). Im ersten Fall ordnet das objektive Urteil die singuläre sinnliche Anschauung unter die allgemeinen apriorischen Bestimmungen ein, welche die notwendige Form des bestimmenden Urteils begründet. Dieses begründet die objektive Erkenntnis der exakten Wissenschaft. Die richtige Einordnung des Einzelnen unter das Allgemeine geht von der transzendentalen Deduktion der Kategorien und den Analogien der Erfahrung aus, welche die im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* erforschte Objektivität der natürlichen Erscheinungen begründen. Das Urteil stützt sich auf die klar gegebene Kausalität, welche entweder durch die Natur oder aus der Freiheit gegeben ist (*Kritik der praktischen Vernunft*). Aber dieser zweifache Typ des objektiv gültigen Urteils ist im Falle des künstlerischen Urteils oder des Beobachters der Naturschönheiten nicht möglich. Das ästhetische Urteil hat nur einen subjektiv-allgemeinen Charakter, welcher auf der Grundlage der reflektierenden Urteilsfähigkeit gegeben ist. Diese Fähigkeit ist nicht durch externen Zustand der Welt oder den gesetzgeberischen moralischen Willen bestimmt wie im Falle des bestimmenden Urteils. Die Urteilsfähigkeit geht auf der allgemeinsten Ebene von der nicht bindenden Meinung des Subjekts aus. Kants dritte Kritik zeigt, dass die reflektierende Form der Urteilskraft lediglich den subjektiven Akt des Urteils zum Gegenstand hat („das Subjective“). Die allgemeine Struktur des ästhetischen Urteils ist nicht im deterministischen Schema der natürlichen Kausalität oder des gesetzgeberischen freien Willens gegeben („die Zweckmäßigkeit“).[[1]](#footnote-1) Das Urteil in Sachen Schönheit, Politik usw. wird lediglich durch unsere interne Fähigkeit determiniert, den Endzweck dieser Phänomene (z. B. die Naturordnung) oder ästhetischer Werte zu erkennen. Die Welt, welche wir auf diese Weise beurteilen, ist keine natürliche Welt, sondern ist aus der Freiheit entstanden, zu handeln und kritisch zu beurteilen. Daher wird von humanistischen Werten und vom moralischen Erkennen getragen. In diesem Fall muss das Subjekt den Aufstieg vom individuellen Phänomen zum allgemeinen Gesetz unter Mithilfe der eigenen, *ad hoc* konstituierten Prinzipien des Urteilens verwirklichen. Diese allgemeinen Prinzipien bilden sich im Akt der subjektiven Reflexion, also außerhalb des deterministischen Schemas beider vorausgegangenen Kritiken der reinen und praktischen Vernunft. Die Urteile über die Schönheit, das Gute, die Politik, den letzten Sinn der Natur oder den Menschen sind nach Kant lediglich intersubjektiv bindend, also aus der Sicht der gemeinsam geteilten Werte, welche durch individuelle und subjektive Reflexion gegeben sind. Diese Reflexion kann man gemeinsam teilen und im Kreise gleich gesinnter Humanisten beurteilen. Diese Urteile besitzen nicht die Gültigkeit von Natur- oder Moralgesetzen. Der Determinismus der Schönheit und der Endzweck der Welt stammen nicht von der eigentlichen Sache oder von der gesetzgebenden Freiheit, sondern nur vom kritischen, subjektiv geschaffenen Urteil. Zuerst gibt es die manifestierte Sache oder Erscheinung, um deren unparteiisches Erkennen und Urteilen wir uns bemühen („das Object“). Das erkennende Urteil ist entweder aus dem determinierenden Objekt oder aus dem reflektierenden freien Subjekt gegeben („bestimmende, reflektierende Urteilskraft“). Der Akt des Urteilens vollzieht sich in der Perspektive des transzendentalen Ideals der kritisch erforschten Objektivität, welche als grundlegendes Kriterium fürs Urteilen und Erkennen dient („reine Urteilskraft“). Kant begründete die postmoderne Objektivität, indem er aufs Neue die Art und Weise bestimmte, wie die im Licht der apriorisch reinen (d. h. transzendentalen Fähigkeit) die Sache beurteilt wird. Diese letzte Ebene der zweifachen Objektivität, welche den richtigen Einblick in die Ganzheit der Welt sicherstellt, kann gültig aus der realen Urteilsfähigkeit deduziert werden, über welche jeder vernünftige und freie Mensch verfügt. Kants Definition der Objektivität entstand in Anbindung an Descartes, dessen Auffassung von Avicennas Metaphysik ausging. Dank der Wirkungsgeschichteder Objektivität wurde dieser Einblick von Avicenna bis Kant zu einem geschichtlichen Faktum und begründete die Epoche der Aufklärung.

Der hermeneutische Ansatz zur objektiven Urteilsfähigkeit, welche in beiden vorausgegangenen Gestalten gegeben ist, darf nicht auf dem Niveau der metaphysischen und transzendentalen Philosophie bleiben. Die Hermeneutik wird auf das ursprüngliche Wahrheitsgeschehen auf dem Niveau der Geschichtlichkeit bezogen und dadurch unterscheidet sich grundsätzlich vom positivistischen Denken. Die objektiv gegebene Hermeneutik und die Philosophie erforschen die Objektivität im Rahmen der Wirkungsgeschichte des objektiven Seienden. Die archaische Hermeneutik geht zum Anfang der Objektivität. Der Anfang ist auf keine positive und objektive Weise gegeben. Im Augenblick der Entstehung der Objektivität, gibt es keine Wirkung der Objektivität, die man feststellen kann. Positivistisch gesehen, gibt es am Anfang keine Objektivität. Die Objektivität existiert nicht als ontisches Phänomen im geschichtlichen Ereignen der *alétheia*. Das Ereignen der Objektivität muss auf drei verschiedenen Ebenen des Sinnes gesehen werden: Aus der Sicht der positiven Historie, aus der Sicht der unverborgenen Geschichte des Denkens und aus der Sicht der verborgenen Geschichtlichkeit des Seins.[[2]](#footnote-2) Die hermeneutische Forschung kann sich nicht mit der Aufzählung historischer, mit der Entstehung der Objektivität zusammenhängenden Fakten und mit deren akademischer und autoritärer Durchsetzung im lateinischen Westen vom 13. Jahrhundert bis heute zufriedengeben. Die Historie der Spätantike sowie des Früh- und Hochmittelalters kennt mehr oder weniger detailliert die Schicksale und Werke der Hauptakteure des denkerischen Ringens um die Objektivität. Der Historiker des Mittelalters erkennt die philosophischen Akteure auf Grundlage deren Philosophie. Die Geschichte der Philosophie schaffen einen systematischen Überblick über die Schulen und Autoren, welche in zeitlicher Reihenfolge und im Hinblick auf die gegenseitige Wirkung und Beeinflussung aufgeführt werden. Dank den philosophischen Schulen blieb auch ein großer Teil der Quellen erhalten, welche die denkerischen Streitigkeiten dieser oder jener Epoche belegen. Die Polemik hinsichtlich der Auslegung Platons, Aristoteles‘, Avicennas und Averroësformte eine neue Gestalt der Scholastik und eröffnete ein neues Kapitel in der Geschichte des westlichen Denkens. Der grundlegende, die moderne Objektivität konstituierende Streit spielt sich zwischen Avicenna und Averroës ab. An deren Gigantomachie um die Substanz knüpfte der anschließende Streit über den lateinischen Averroismus an, welcher durch die kirchliche Verurteilung der 219 philosophischen und theologischen Thesen am 7. März 1277 in Paris und gleich darauf in Oxford seinen Höhepunkt erreichte. Die Historie der Objektivität braucht die Geschichte der Philosophie und diese existiert deswegen, weil sich dank der genialen Denker die Metaphysik verändert hat. Der spezifische Charakter des Seins des Seienden, welches im Rahmen der Geschichtlichkeit offenbart ist, wird von den besten Denkern wahrgenommen, welche die Entwicklung des Denkens auf ganze Jahrtausende hin bestimmen. Heraklits Ausspruch definiert diese zeitlose Polis der Aristokraten des Geistes folgendermaßen: „Einer gilt mir wie Unzählige, wenn er der Beste ist.“ (DK 22, B 49) Nur einer von Tausenden Denkern ist fähig, die Gestalt der Wahrheit zu verändern. Am akademischen trojanischen Krieg, welcher als Gigantomachie um die Substanz gegeben ist, beteiligen sich nur die Besten der Besten. Daher ist ihnen unsterblicher Ruhm in der Geschichte des philosophischen Denkens sicher. Die vorliegende Deutung sucht den Anfang der Objektivität in der ursprünglichen Offenbarung, um kritisch das zu erhellen, was die Wahrheit des Anfangs durch ihre ursprüngliche Kraft des Seins und des Denkens begründet hat. Die Geschichtlichkeit der Philosophie ist durch die Kraft des Anfangs gegeben, in welchem das Denken der ersten Philosophen auf die Herausforderung des Seins reagiert. Die Gestalt der archaischen Weisheit in den Mysterien erhielt einen neuen geschichtlichen Sinn durch Parmenides und sie begründete die Philosophie. Die Wandlung der ersten Philosophie durch Platon und Aristoteles begründete die Metaphysik. Die moderne Objektivität erschien im lateinischen Westen aufgrund der Veränderung der Metaphysik im 13. Jahrhundert. Kants Gründung der postmodernen Form der Objektivität vollendet die Entwicklung der scholastischen Objektivität und steht zugleich an der Schwelle des zeitgenössischen metaphysischen Nihilismus. Die vorgelegte Auslegung sucht nach der ursprünglichen Gestalt der Objektivität. Das objektiv erkannte Seiende änderte den vorherigen Sinn des Seienden in der klassischen Metaphysik. Dadurch kam es zur Wandlung in der Geschichte der Philosophie. Neue Gestalt des Seienden deutet indirekt auf das ursprüngliche und verborgene Phänomen der Geschichtlichkeit hin. Die Auslegung begreift den epochalen Charakter der Objektivität aus der Sicht der Wandlung der Wahrheit als archaischer *alétheia*. Es kam zur Konstitution des neuen Sinns des Seienden in der Metaphysik. Dadurch wurde die Existenz Gottes, der Welt und des Menschen philosophisch neu erklärt.

Nietzsche erinnerte die objektive Wissenschaft von Platon und Kant zufolge daran, dass sie gegenüber ihrem Anfang fundamental blind ist. Die Transformation des Sehens („wie ich sehe“) in eine objektive Form des Wissens („was ich sehe“) bewahrt grundlegende Verwandlung der geschichtlich gestalteten *alétheia*. Die ontische Wissenschaft des modernen Subjekts vermag es nicht dieses Ereignis zu sehen. Die Hermeneutik sucht nach einer ontologischen Ebene der Offenbarung des Seins, und nicht nur nach der ontischen Gegebenheit des Gegenstandes. Die dreifache Struktur des neuen Verständnisses der Phänomene wird in Heideggers Termini „Gehaltsinn, Bezugssinn, Vollzugssinn“ beschrieben. Diese Termini bezeichnen die erste Phase der Hermeneutik der Faktizität in den Jahren 1920–23 (GA 59, 60–89). Die Vorlesungen über die hermeneutische Faktizität (Sommersemester 1923) erforschen die grundlegende Art und Weise, wie das Verstehen vonstattengeht. Die neue Form der Hermeneutik wird durch den Terminus „formale Anzeige“konstituiert. Die Verwendung und das Besitzen alles um uns herum Gegebenen vollzieht im Rahmen der primären Ausrichtung auf das so erfasste Seiende („Vorhabe“). Die auf die Ganzheit des Seienden gerichtete Blickrichtung ist im alltäglichen Treiben nicht direkt beweisbar. Wir sehen das, was sich direkt und objektiv dem besorgten oder wissenschaftlichen Blick zeigt. Die auf das Seiende gerichtete offenbarende Blickbahn beinhaltet im ontischen „dieses hier“ auch verborgene Ebene des ontologischen Verstehens. Es prägt den Sinn des Seins in dessen verschiedensten Formen. Wir sehen die Welt in der metaphysischen, der existenziellen, der alltäglichen oder in der objektiv-kritischen Perspektive. Die Deutung muss die fundamentale Art und Weise zeigen, wie sich das Seiende in der täglichen Besorgung, im wissenschaftlichen Forschen und in der medialen Manipulation zeigt.

„Alles liegt daran, vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt aus, das Verstehen auf die rechte *Blickbahn* zu bringen. Das Gewinnen dieser Blickbahn kann und muss prophylaktisch unterstützt werden durch Abweisung *scheinbar* verwandter und deshalb von selbst andrängender Blickstellungen, wie sie in einer jeweiligen Lage des Forschens herrschend sind.“ (GA 63, 80)

Wir existieren im Umfeld der objektiv gegebenen Welt, worin wir uns um verschiedene Sachen kümmern und mit allem umgehen, was in unserer praktischen und theoretischen Reichweite liegt. In der so gegebenen Bahn des Verstehens lassen sich Dinge, Ereignisse und nahestehende Menschen hermeneutisch erkennen. Das Zitat zeigt das erste Stadium Heideggers lebenslanger Suche nach dem verborgenen Geschehen, welches die ontische und positive Gegebenheit des Phänomens bestimmt. Den Unterschied zwischen der ontischen Gegebenheit des Phänomens („was sich zeigt“) und der ontologischen Art und Weise dieser Gegebenheit („wie es sich zeigt“) betrachtet das Werk *Sein und Zeit* als fundamentale methodische Voraussetzung der Hermeneutik. Durch die Einführung der neuen Methode der Erforschung des Phänomens löste sich Heidegger auf radikale Weise von Husserls Phänomenologie und von der Metaphysik.

„Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen *Methodenbegriff.* Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.“ (SZ 27)

Die im alltäglichen Besorgungstreiben gesehene Ganzheit der Welt meldet sich nicht so zu Wort, wie sie existiert („Sich-nicht-melden der Welt“, SZ 75). Die in der Optik der objektiven Sorge offenbarte Welt wird nicht fundamental-ontologisch aufgefasst, sondern objektiv-praktisch. So ist z. B. der Blick auf die Armbanduhr durch im Voraus gegebenes Wissen darum determiniert, was Zeit ist. Die verborgene Perspektive der Sorge um die Zeit aus der Sicht der Alltäglichkeit oder des wissenschaftlichen Betriebes bestimmt die ursprüngliche Art und Weise, wie die objektive Auffassung der Zeit entsteht. Die wissenschaftliche Messung der Sekunde wird durch eine genau definierte Anzahl an Schwingungen der elektromagnetischen Strahlung bestimmt, welche im Atom des Cäsiums 133 entsteht. In Wirklichkeit handelt es sich um den ontisch gleichen Einblick wie die alltägliche Sorge darum, was Zeit ist. Wir „wissen“ auf Grundlage des alltäglichen oder wissenschaftlichen Erkennens die Natur der Zeit, also warum wir die Uhren haben und wozu wir sie haben. Die Uhr erhalten ihren objektiven Sinn durch die wissenschaftliche oder alltägliche Manipulation dessen, „was“ Zeit ist. Das ontologische Verstehen der Zeit determiniert die ontische Art und Weise, wie die Uhr in ihrer Objektivität „als“ Uhr gegeben ist. Siehe die Struktur des hermeneutischen Verstehens von „etwas als etwas“ („Als-Struktur“), welche im Werk *Sein und Zeit* beschrieben ist.[[3]](#footnote-3) Das Verstehen im Modus des ontischen oder des objektiven „als*“* entsteht dank des verborgenen Einblicks in das Sein des Seienden. Die hermeneutische Deutung der Metaphysik begreift das Vorverstehen des Seienden als Grundperspektive, welche die alltägliche Verwendung der Dinge, durch den Kontakt mit den Menschen und durch das wissenschaftliche Erkennen mitgeteilt wird. Die Vorlesungen über die Grundfragen der Metaphysik (*Einführung in die Metaphysik*, Sommersemester 1935) bezeichnen diese Perspektive des Vorblicks auf das Seiende mit dem Terminus *„*Vor‑blickbahn“.

„Die Blickbahn des Anblicks muß im voraus schon gebahnt sein. Wir nennen sie die Vor-blickbahn, die »Perspektive«. So wird sich zeigen: Das Sein ist nicht nur nicht in unbestimmter Weise verstanden, sondern das bestimmte Verstehen des Seins bewegt sich selbst in einer schon bestimmten Vorblickbahn.“ (GA 40, 125)

Der Übergang von Nietzsches Perspektivismus zu dessen ontologischer Version als „Vor-blickbahn“ zeigt eine wichtige Wendung im hermeneutischen Denken. Heidegger ging vom Verstehen der Welt durch die Hermeneutik des Daseins zur grundlegenden Art und Weise vor, wie sich das Seiende bei den ersten Philosophen als „Da-sein“ gebärdet. Diese Geschichtlichkeit des Seins ließ die Metaphysik als spezifisches Verstehen des Seienden hervorbringen. Die Geschichtlichkeit des Seins gestaltet durch die Gründung der Metaphysik die Geschichte der Philosophie und anschließend auch die Historie des Westens. Die methodologische Abfolge der vorgegebenen Forschung geht vom Ontologischen zum Ontischen und deswegen ist kritisch und hermeneutisch eingestellt. Das primär offenbarende verborgene Geschehen bestimmt das, was sekundär offenbart wird. Durch die Veränderung der „Vor-blickbahn“ entstand ein neuer geschichtlicher Sinn des metaphysischen Seienden, welcher die objektive Bedeutung des Seienden manifestiert. Die Hermeneutik muss das auf diese Weise gestaltete Seiende aufgrund der ontologischen Art und Weise untersuchen, also „wie“ es zu diesem geschichtlich gestalteten Sinn des Seins kam. In der obigen ontologischen Perspektive der „Als–Struktur“ handelt es sich um philosophische, theologische, ideologische, kirchliche usw. Tatsachen, welche in der Historie des Westens positiv gegeben sind. Der objektive Sinn der Dinge entsteht durch die Veränderung des Grundverstehens dessen, wie sich das Seiende offenbart. Der Sinn der Objektivität entsteht in einer bestimmten Konstellation der Metaphysik, welche als erste Wissenschaft das Sein des Seienden erforscht. Die Offenbarung des Sinns des Seienden im Rahmen der Metaphysik begründet den Sinn dessen, was die Objektivität „als“ positiv anerkannte (d. h. neoposivistische, theologische, strukturalistische, wissenschaftliche, ideologische, epistemische usw.) Objektivität vom „Etwas“ ist. Ohne die auf die Ganzheit des Seienden gerichteten Vor-blickbahn könnte kein Sinn des hier und jetzt offenbarten Seienden entstehen. Die verborgene, auf den Sinn des Seienden gerichtete Blickbahn ist nicht derselben Natur wie die objektive Bedeutung, welche in dieser Perspektive gebildet worden ist.

Der veränderte Blick auf die phänomenale Konstitution des Seienden in seiner ursprünglichen Wahrheit und Sein hat eine grundsätzliche Bedeutung für die kritische Erforschung der Objektivität. Die Hermeneutik muss die Vorurteile verlassen, welche durch die objektive Form des Denkens gegeben sind. Die ontische Metaphysik ist nicht der fundamentalen Hermeneutik gleich. Die Ergebnisse lassen sich nicht von einer Philosophie in die andere überführen, weil sie nicht die gleiche Auffassung der Wahrheit teilen. Die durch die Unverborgenheit des Phänomens gegebene Wahrheit (d. h., die Art und Weise, *wie* das Seiende gegeben ist) ist nicht das Gleiche wie die Wahrheit des so enthüllten Phänomens (d. h. das objektive Faktum dessen, *was* gegeben ist). Der hermeneutische Einblick in das metaphysische *factum* und *positum* stellt das Ergebnis und nicht den Weg dar. Diese auf moderne Subjektivität gegründete ontische Fundierung kann nicht in die ontologische Perspektive konvertiert werden. Das hermeneutische Dreieck (Geschichtlichkeit des Seins, Geschichte des Sinns des Seienden in der Metaphysik, Historie der Objektivität in der Form von *metaphysica* *generalis*) ist nicht *circulus vitiosus* der positiv aufgewiesenen Objektivität. Die Hermeneutik beschäftigt sich nicht damit, „was“ Objektivität ist, weil ein wahrheitsgemäßer Blick nicht beim objektiven Seienden beginnen kann. Beim geschichtlich und historisch konstituierten Sinn der Objektivität muss die Deutung der Hermeneutik enden, weil dort die modernen ontischen Wissenschaften einsetzten. Die Deutung sucht nach der ursprünglichen Unverborgenheit der Ganzheit des Seienden, welche das Phänomen der Objektivität in der Historie der westlichen Weltanschauung konstituiert. Die oben genannte Abfolge der Offenbarung der Wahrheit hat grundsätzlichen Charakter, weil es ohne offenbarendes Geschehen kein offenbartes Phänomen geben kann. Die auf den Sinn des Seienden gerichtete Vor-blickbahn beschreibt die Art und Weise, wie sich das Seiende in objektiver Gestalt konstituiert. Diese grundsätzliche Gegebenheit des Seienden als objektiver Entität wird von Aristoteles‘ Satz über die metaphysische Identität der Substanz verteidigt (A = A). Das objektiv offenbarte Seiende verfügt über keinerlei Möglichkeit, die ursprüngliche ante-objektive Art und Weise seiner Offenbarung rückwirkend zu beeinflussen. Niemand kann die Umstände seiner Geburt verändern. Was einmal gegeben ist, das ist schon gezwungenermaßen das, was es ist „als“ so und so existierendes Seiendes. Das objektivistische Vorurteil basiert auf der irrtümlichen Vorstellung, dass das Sein des einzelnen Seienden die gleiche Art und Weise hat wie das offenbarende Geschehen, welches dessen Entstehung ermöglicht hat. Die Beziehung zur ante-objektiven Gestalt der Wahrheit und des Seins unterscheidet prinzipiell die Hermeneutik von der objektivistischen Philosophie und von der Historie der positiven Wissenschaften. Der Blick auf die ontische Substanz sagt nicht die ganze Wahrheit darüber aus, wie sich die Substanz in der ursprünglichen Gestalt der Wahrheit offenbart. Der falsche *modus ponens* des Objektivismus ist zwar praktisch eingerichtet im Hinblick auf den ontischen Schluss, aber er ist ontologisch nicht wahr. Sokrates in seiner Weisheit lehnte das technische Denken seiner Zeitgenossen als unzureichend wahr ab. Heidegger erinnert die Hermeneutik daran, dass ihre ursprüngliche Sendung nicht in der Deutung, sondern im Aufenthalt bei der Quelle der göttlichen Botschaft und im Zuhören deren ursprünglicher Wahrheit liegt.[[4]](#footnote-4) Die Hermeneutik der Objektivität geht aus diesem grundsätzlichen Grund von der objektiven Substanz zum ursprünglichen Geschehen, welches die Offenbarung des Seienden in dessen objektiv gegebenen Sinn begründet. Das Seiende bekam einen neuen Sinn in der „*via Modernorum*“ genannten Kehre. Die Kehre der Wahrheit aus ihrer musischen Verborgenheit (*a/létheia*) in die ontologische Unverborgenheit (*alétheia*) macht die epochale und deswegen unsichtbare Geschichte der Philosophie. Erst dann im zweiten Schritt macht diese Seiende als objektive *veritas* eine wirkende historische Objektivität dessen, „was“ in der Geschichte der ontischen Philosophie positiv offenbart wird.

Die Forschung muss bei der Auslegung des Ereignisses ansetzen, welches die ursprüngliche Auffassung der Wahrheit in deren metaphysische Gestalt umformte. Die Donation der Wahrheit durch die ursprüngliche Form der Anwesenheit des Seins ist durch die Vision der Seher, der Mystagogen und der ersten Philosophen gegeben. Die Hermeneutik drückt diese ursprüngliche Donation der Wahrheit mithilfe der grammatischen Kategorie „Dativ“ aus. Der grammatische Dativ zeigt indirekt die Donation des Seins. Die hermeneutischen Formen des Dativs muss man in den folgenden Teilen der Untersuchung erklären. Die ursprüngliche Form des Schenkens der Wahrheit vom Anfang der Philosophie hat den gründenden Charakter im Modus des *dativus archegeticus*. Diese Gabe des Seins (*tá ónta*) hat die erste geschichtliche Form der Wahrheit als göttlicher *alétheia* offenbart. Die erste sinngebende Form des Dativs hat einen apollinischen archegetischen Charakter, welcher in der vorgelegten Studie nur selten zu sehen ist. Von dieser gründenden Form der göttlichen Donation und der Auffassung der Wahrheit als Ereignis des Seins (ἀρχή–γεννάω) muss man die abgeleiteten Formen des Dativs unterscheiden. Die archegetische Wahrheit als göttliche *alétheia* ist zum prinzipiell wirkenden Dativ der ersten Philosophie geworden. Der ursprüngliche Dativ der Mysterien (*dativus archegeticus*) ist zur neuen Form der Donation des Seins geworden. Die Geschichtlichkeit des Seienden manifestiert sich durch den prinzipiellen Dativ (*dativus principalis*) der ersten Philosophie. Diese Art und Weise des ursprünglichen und prinzipiellen Gebens (*principium*) stiftet den Anfang der Philosophie (siehe Heideggers Termin „Es gibt“). Der göttliche archegetische Dativ ist in der zweiten Form der Donation aufgehoben und er wirkt in der ersten Philosophie durch den prinzipiellen Dativ (*dativus principalis*). Dieser betrifft die Wandlungen des Seins, welche den neuen Anfang und die Entstehung des philosophischen Denkens prägen. Heidegger nach, die ersten Philosophen der *phýsis* erkannten das fundamentale Geschehen der Wahrheit („Ereignis“). Die Unverborgenheit des Seins in Ganzen geht in den ursprünglichen Schein hervor („Lichtung“). Die neue Gestalt des prinzipiellen Dativs ist durch die Transformation der ersten Philosophie in die Metaphysik Platons und Aristoteles‘ gegeben. Dieser Typ des Dativs zeigt die Donation des metaphysisch bestimmten Seienden (*dativus metaphysicus*) und er determiniert prinzipiell das Denken der Objektivität. Eine komplette Analyse der objektiven Form des metaphysischen Dativs wird erst im dritten Teil (*dativus obiectivus;* OBJ III, Kap. 4) dargelegt. Der Übergang zwischen beiden Formen des philosophischen Dativs (*principalis*, *metaphysicus*) hat den grundsätzlichen Charakter der paradigmatischen Veränderung des Seienden in ein Nichtseiendes. Die Ganzheit des Seins, welche vom archaischen Denken in der Form des archegetischen Dativs (*dativus archegeticus*) erforscht worden war, wurde in der Metaphysik zu einem Nichtseienden und zu einem theologischen Märchen. Den privilegierten Status des Seienden erhielt die bewegliche Substanz, welche umgekehrt für die Eleaten ein typisches Beispiel des Nichtseienden darstellte. Diesen umgewandelten Status der Ganzheit des Seins als Seienden und Nichtseinenden bezeichnen wir mit dem Terminus„*tertium ens*“.

Der Übergang zur Metaphysik ist durch die epochal neue Art und Weise gegeben, wie Platon die Ganzheit des Seienden sah. Die Hermeneutik geht in die Richtung des phänomenologischen „Wie“, um diese Wandel zu erklären. Platons Wissen ersetzte das Sehen der vorangegangenen Generation der ersten Philosophen. Es war der rhapsodische Parmenides oder der in die Mysterien eingeweihte Heraklit von Ephesus. Platon veränderte die ursprüngliche Vor-blickbahn und schuf eine neue Art und Weise, das Seiende in dessen Seiendheit zu sehen. Die wesentlichen Zeichen des Sehens in der archaischen Gestalt des griechischen Denkens wird hauptsächlich von Jean-Pierre Vernant beschrieben.[[5]](#footnote-5) Die Fähigkeit des Sehens, das Unsichtbare zu erfassen, erhielt der Prophet als Gabe oder Fluch. Siehe z. B. die Gabe des inneren Sehens der blinden Seher oder Rhapsoden, oder Odysseus‘ Fähigkeit, die göttlichen und sterblichen Tatsachen scharfsinnig und weise zu begreifen und zu beurteilen (μῆτις). Dieses zweifache Sehen der Ganzheit des Seins begründet das ursprüngliche Phänomen der Geschichtlichkeit. Sie bildet die Grundlage zuerst der Hermeneutik der Orakel und später der ersten Philosophie.[[6]](#footnote-6) Der Seher Kalchas sieht die göttliche Anwesenheit des Seins, worin sich der Sinn aller Seienden offenbart (τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, *Ilias* 1.70). Die von Kalchas gesehene Ganzheit wird geprägt vom seherischen Einblick in die aktuelle Ganzheit des Anwesenden (*tá ónta*). Das Sehen dieser Ganzheit ist an den Akt der archegetischen Donation gebunden, welche von den Göttern zu den Sterblichen gegeben ist. Das Sein ist aufgrund seherischer Gabe in allen zeitlichen Dimensionen anwesend. Diese Art von göttlichen Un/verborgenheit (ἀ/λήθεια) ist auf die gleiche Weise auch in der Vergangenheit und in der Zukunft gegeben. Die göttliche Gegenwart des Seins ist nicht an das Sehen des einzelnen Seienden gebunden. Die Seher präsentierten die Ganzheit durch Vermittlung der medialen Form des Verbs « Sehen » im Präsens (εἴδομαι). Das Sehen der Ganzheit des Seins im seherischen Präsens ist sowohl außerhalb des einzelnen Seienden als auch außerhalb des Flusses der ontischen Zeit gestellt. Das einzelne gegenwärtige oder vergangene Seiende gibt es nicht, weil es nicht mehr existiert. Das Gleiche gilt für das zukünftige einzelne Seiende, weil es noch nicht existiert. Das archaische Sehen ist im Raum der epochalen Möglichkeiten gegeben, welche durch die Initiative des verborgenen Seins beschaffen worden sind. In der musisch oder seherisch anwesenden Ganzheit des Seienden verfügen die einzelnen Dinge über kein eigenes Dasein. Die Einzeldinge sind der Entstehung und dem Niedergang im Rahmen der ursprünglichen und dauerhaft anwesenden Ganzheit der *phýsis* unterworfen. Das archaische Sehen begründete und trägt die ursprüngliche Form des Wissens, weil es die diese göttliche Ganzheit direkt und unmittelbar gesehen hat. Der archaische „Historiker“ als *hístor* ((ἴστωρ) war ein Zeuge. Er bestätigte deswegen die Weissagung oder das Orakel, weil Seher oder Prophet etwas gesehen hatten und nun rechtens und wahrheitsgemäß das wissen, was gesehen worden ist.[[7]](#footnote-7) Die bezeugte ontische Gegenwart des Einzeldings und des wichtigen Ereignisses sind an ursprüngliche Anwesenheit des Seins gebunden. Diese Anwesenheit wurde danach von den ersten Philosophen erforscht. Parmenides sah dank der Göttin der Aletheia als erste uns bekannter Sterblicher die Manifestation der Ganzheit des Seienden in der ursprünglichen Form des Seins. Diese Gabe läuft im Lichte des prinzipiellen Dativs (*dativus principalis*). Parmenides erhält als Geschenk das Sehen dessen, was im Hinblick auf die musisch unverborgene und göttliche Ganzheit des Seins unverborgen anwesend ist. Sein Sehen des Seins spielt sich im musischen Präsens ab. Parmenides verband nach dem Muster Kalchas‘ die Ganzheit dessen, was ist (τ' ἐὸν ἔμμεναι), mit dem ursprünglichen Sein, worin sich die Ganzheit des Seienden offenbart (ἔστι γὰρ εἶναι; DK 28, B 6.8). Dank dem weisen Sehens wurde das verborgene Sein zu einem Thema für die Philosophen als erste „Historiker“. Die Wahrheit als musische Übereinstimmung von Sein und Denken manifestiert sich durch die spezifische Anwesenheit des Seins in der Verborgenheit (*léthe*) und Unverborgenheit (*alétheia*). Die Ganzheit des Seienden, welche im Präsens des Seins gegeben ist, begründet die erste epochale Übereinstimmung des Seins und des anfänglichen Denkens (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι; DK 28, B 3). Das philosophische Epos des Parmenides erinnert an das Geschehen der Verborgenheit in Form der philosophischen *alétheia*. Die Gabe des Sinns des Seins in der Form des *dativus principalis* bestimmt die grundlegende Art und Weise, wie die Anwesenheit des Seienden geschichtlich gegeben ist. Unter der Führung der weisen Göttin Aletheia beschrieb dieser Bürger der griechischen Kolonie in Italien die grundlegenden Zeichen des Seins, der Wahrheit und des Ganzes der Seienden. Die nächsten Denker bewahrten wenigstens Teile von diesem mystagogischen Epos, weil sie wussten, warum es wichtig war. Die ersten Philosophen, Tragiker und Sokrates deuteten die pythisch und musisch offenbarte göttliche Ordnung des Seins. Platon wandelte das Sehen des anwesenden Ganzen des Seins in perfektes Wissen der einzelnen Seienden um. Diese philosophische Operation geht zum individuellen Seienden. Diese neue ideale Anwesenheit verleiht dem Seienden einen neuen Sinn.

Platon hob das Denken der ersten Philosophen auf, weil er das anwesende Sehen der göttlichen Ganzheit des Seins in die abgeschlossene Vergangenheit des Aorists umgewandelt hat (ἰδέσθαι). Was in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesehen worden ist, das wirkt im Platonismus als vollendetes Wissen durch das Perfektum. Die Idee stellt ein in vollem Maße vollendetes Einzelding dar, welches als perfektes Partizipium gesehen wird (εἰδός). Das vollkommene Wissen über das singuläre Seiende schafft die Grundlage des eidetischen Sehens. Daher ist die Quelle des Lichtes das höchste anerkannte und auf diese Art und Weise „gesehene“ Seiende. Platon sieht nicht denselben Kosmos wie die ersten Philosophen. Die ursprüngliche Vision der kosmischen Ganzheit des Seins ging über und deren Stelle übernahm das Wissen der ewigen und höchsten Idee des Guten. Seit Platon untersucht die philosophische Forschung, wie die Gesamtheit der Seienden durch die höchste Idee des Guten erkannt werden kann. Das Ideal der mathematischen Deduktion macht die Reduktion des anwesenden Kosmos auf die mythopoetische Vision, welche die moderne Welt perfekt betrachtet. Das Gesetz des „*Divide et impera*“ beherrscht den Imperialismus der Metaphysik, die von Platon, einem eifrigen Liebhaber der Tyrannen, begründet wurde. Daher hatte die Frage der ersten Philosophen nach der ursprünglichen Art und Weise, wie sich die Ganzheit des Seienden im anwesenden Sein manifestiert, keinen Sinn mehr. Die Frage nach der Art und Weise, wie die Ganzheit des Seienden gegeben ist, ist nunmehr identisch damit, was ewig betrachtet und ideal gewusst wird. Das Sehen der Ganzheit des Seins war vor Plato in der Gegenwart gegeben und an die Fähigkeit des sehenden Sehers und der ersten Philosophen gebunden. Diese Form der ersten Philosophie wurde in der neuen Wendung des Sehens und Wissens ganz und gar überflüssig. Das vergangene Erkennen der Seinsordnung wurde zum perfekten und daher ganz blinden Wissen der Idee. Sie ist als ewig gegenwärtiges, einzelnes Seiendes gegeben. Der Platonismus schuf eine neue Vor-blickbahn in Richtung auf die Ganzheit des individuellen Seienden. Somit kam es zur neuen Auffassung von Wahrheit und Weisheit. Die vorangegangenen Akte des anwesenden Sehens der Ganzheit des Seins (seherisch, musisch, tragisch, archaisch philosophisch) wirken im neuen Typus des Wissens lediglich im Modus der abgeschlossenen Vergangenheit. Das perfekte Wissen ohne archaisches Sehen schloss die vergangene Epoche des seherischen Denkens. Sie ist nicht mehr wahr. Die Hermeneutik ordnet die Entstehung der Metaphysik dem Prozess der Devalvation der archaischen Wahrheit zu (*dévalorisation de l’Alétheia*), welche ein Jahrhundert zuvor vom ersten modernen Dichter Simonides von Keos (Detienne 1967, 124) vollzogen wurde. Simonides begründete die Mnemotechnik für die sekularisierten Dichter; Platon schuf die erste Form des idealen Wissens für die technisch tüchtigen Denker. Die platonische Verwandlung des Wissens antwortet in der Philosophie auf die vorangegangene Laisierung des dichterischen Wortes, was in Platons Dialog *Ion* gezeigt wird. Die von Apollo und den Musen verliehene Gabe des orakelhaften Sehens und der Weisheit ist nun nutzlos, weil die Macht des Wissens auf die Seite des wissenden Subjekts übergegangen ist. Detienne zeigt die Verwandlung der Göttin Apate, die die archaische Form von Wahrheit und Täuschung bestimmt (op. zit. 134f). Die Zweideutigkeit und Ambivalenz von Wahrheit und Täuschung ist in der ursprünglichen orakelhaften, musealen und rhapsodischen Form der *alétheia* gegeben. Rufen wir uns die ursprüngliche Bedeutung der musischen Form der *alétheia* nach dem Rhapsoden Hesiod ins Gedächtnis. Nicht der Dichter, sondern die Musen selbst verfügen über die ursprüngliche Herrschaft, welche die Wahrheit und Unwahrheit der Welt offenbart.[[8]](#footnote-8) Nach Platons Verwandlung der Philosophie, die Gabe des weissagenden Sehens und der Weisheit des Apollo und der Musen sind überflüssig geworden. Der Akt des Erkennens ist auf die Seite des wissenden Subjekts völlig übergegangen. Detienne zeigt die Transformation der Göttin Apate, welche die archaische Gestalt von Wahrheit und Täuschung determiniert. Die Zweideutigkeit und Ambivalenz von Wahrheit und Täuschung ist in der ursprünglichen Gestalt der seherischen, musischen und rhapsodischen Gestalt der *alétheia* gegeben. Ein Dichter wie Simonides und ein Metaphysiker wie Platon wurden nach dem Abgang der Musen zu neuen Meistern von Wahrheit und Täuschung. Die Ganzheit des musisch oder mysteriös betrachteten Seins erhielt in der Metaphysik den Charakter eines vergangenen und nicht mehr anwesenden Ereignisses. Die Vision des Sehers und des Rhapsoden wurde zur abgeschlossenen, unwiederholbaren Vergangenheit. Die Präsentation des Seins ist zur Repräsentation des Seienden in der Metaphysik geworden, durch die Vermittlung der Ideen. Das Ganze der archaischen *phýsis* verschwand schließlich ganz aus der Geschichte des neuen Denkens. Die Welt der isolierten Ideen wird durch eine neue Donation des Seins des Seienden manifestiert (*dativus metaphysicus*). Der Metaphysiker muss nicht mehr archaisch weise sein, weil er die Gültigkeit und Wahrheit der ersten Donation ablehnt (*dativus archegeticus, principalis*). Der Platoniker verfügt über eine eigene Fähigkeit des perfekten Sehens, welches sich auf das Sehen der Einzeldinge stützt. Die ersten Weisen formulieren sehr vorsichtig den Sinn des Seins in symbolischer Sprache. Das Ganze des Kosmos hat einen göttlichen Charakter und manifestiert sich durch die musische Art der Wahrheit. Solche holistiche Erscheinung beinhaltet zugleich Wahrheit und Unwahrheit, was die erste Philosophie kritisch unterscheiden soll. Die Metaphysik bedarf des archaischen Sehens des Weisen und des Dichters nicht mehr. Die subjektive Fähigkeit des Wissens und die neue Deutung der Wahrheit ersetzten die ursprüngliche archaische Weisheit, welche durch die musische Gabe des Sehens oder des dichterischen Wortes gegeben ist. Die Metaphysik beendete den Übergang der göttlichen Kräfte von Wahrheit und Täuschung (Apate) in deren sophistizierte und säkularisierte Gestalt. Apate ist zum Menschen geworden. Die subjektive Kraft der Apate erscheint zum ersten Mal durch Platon, was bestimmt eine bemerkenswerte Leistung darstellt. Dieser Apostat der Apate hat die Zeit der Moderne in dieser „göttlichen“ Form gegründet. Die Bahn des fundamentalen Blicks auf das Seiende erhielt eine ideale Gestalt (*eídos*).

Die Metaphysik begründete das Erkennen dessen, was dank der Manifestation des ideal begründeten Daseins (οὐσία) perfekt anwesend ist. Die neue Vor-blickbahn ermöglicht die Manifestation der eidetisch und ewig begründeten Bedeutung, welche Platon als exakter mathematischer Denker in eigener Seele betrachtet. Die metaphysische Substanz ersetzte ursprüngliches weissagendes Sehen der Gegenwart im Modus der Titanin Mnemosyne, epoptisches Betrachten der Mysterien, intellektuelle Vermittlung der ersten Philosophen. Die Umwandlung der Wahrheit in die Übereinstimmung der Ideen und der Substanzen rief eine neue Epoche des Denkens ins Leben. Die Vor-blickbahn, welche auf die Idee gerichtet ist, bestimmt nun perfekt und daher ideal das, was „gesehen“ wird. Das absolut gesicherte Erkennen der Platoniker bedarf nicht der unsicheren Weisheit des Sokrates und seiner Vorgängern. Diese Weisheit ist durch den Einblick der Ganzheit dank der Gabe des göttlichen Apollo und der Musen gegeben. Platon schuf einen neuen Sinn des Seienden, welcher dauerhaft in der Form der Idee gegenwärtig ist. Der erste Prometheus der Modernität hat eine neue Art des Heiligtums für Techniker des Denkens geschaffen, um ewige Wahrheiten zu bieten, welche die Sterbliche selbst schaffen. Dank dem idealen Einblick in die Ganzheit der einzelnen Ideen entstand eine neue Darstellung dessen, was offenbart, gesehen und erkannt wird. Der Platoniker als pseudo-Prophet sieht deswegen wahrheitsgemäß die Ganzheit der realen Welt, weil seine Seele die ewige Welt noch vor der Geburt erkannt hat. Er muss nicht einmal am Leben sein und seine Seele sieht bereits das, was wahr ist. Die Klugheit der neuen Techniken des Denkens wälzte die archaische Weisheit von Delphi und der ersten Philosophen in eine göttliche Komödie um. Das Pantheon der im Perfektum des Sehens gegebenen und real nicht existierenden Ideen ersetzte die ursprünglichen, im Präsens des weissagenden Sehens gegebenen göttlichen Kräfte. Das Sein ist nicht länger präsent und daher ist nicht mehr als das erste Problem der Philosophie betrachet. Das metaphysische Wissen ersetzte das archaische Sehen und schaffte es schließlich ganz ab. Die Göttin Apate erhielt subjektive Gestalt und ließ sich direkt im unsichtbaren Zentrum der Metaphysik nieder. Von dieser Stelle aus sie steuert die metaphysisch und subjektiv gewordene Moderne durch die Weisheit der lethargisch wirkenden ersten Philosophie. Die Dialektik ist zur neuen Technik des Denkens geworden und sie stellt seitdem den Königsweg der Metaphysik dar. Sokrates war Zeitgenosse des apollinischen Orakels in Delphi und die Weissagung der damaligen Pythia verkündete den geschichtlichen Sinn seines Schicksals (*Apol*. 20e5‒21a8). Für Sokrates, die ursprüngliche Quelle des Wissens sind die Mysterien, die Orakelsprüche aus Delphi oder das Sehen der Mystagoginnen wie Diotima. Respekt der göttlichen Wahrheit verbindet Sokrates mit der Weisheit der ursprünglichen Mysterien. Apollo sagte durch die Pythia über ihn, dass er der weiseste aller Menschen sei. Der Sucher der tragischen Weisheit musste finden, wie er diesen Ausspruch wahrheitsgemäß deuten sollte. Das Orakel wies ihn an, einen Weg zur Weisheit zu suchen und diese Unverborgenheit den Bürgern des Athens zu übergeben. Sokrates sah vor allem und prinzipiell das, was unverhüllt im Modus der pythischen *alétheia* gegeben ist. Daher schaffte er jedwede Form des technischen Sehens ab, welche bereits dank dem bewährten Wissen und der Praxis vollendet ist. Das Denken der ersten Philosophen und somit auch des Sokrates suchte nach der ursprünglichen Art und Weise des Fragens nach der Ganzheit des Seins. Die pythische Weisheit hat keine positive Antwort auf diese Frage zu bieten, „was“ das Seiende oder die Substanz ist. Sokrates machte die Substanz lediglich indirekt offenbar, aufgrund des psychagogisches Fragens. Sokrates war durch die delphische Berufung ein Psychagoge und Sucher der verborgenen Weisheit. Diese Weisheit wurde in der kommenden Zeit der Moderne ganz verborgen. Platon machte aus Sokrates einen metaphysischen Philosophen, welcher brillant die Mythopoetik und die Ideen nach der dialektischen Art der Sophisten manipuliert. Das vom delphischen Orakel bestimmte tragische Schicksal von Sokrates gehört in die gleiche Gestalt der Wahrheit als das Drama der Tragiker und das Sehen der göttlichen *alétheia* bei den ersten Philosophen. Die archaische Auffassung der Wahrheit und der *dativus principalis* machen den prinzipiellen Grund seiner Philosophie aus. Es ist ausgeschlossen, dass Sokrates die bei Platon gegebene technische Gestalt der Wahrheit anerkennen sollte. Die Philosophie der Orakel ist mit der Eristik der Sophisten und mit der Dialektik des Platonismus nicht vereinbar. Beide Denker lebten nicht in der Gegenwart der gleichen Gestalt der Wahrheit. Sie waren keine epochalen Zeitgenossen aus der Sicht der Geschichtlichkeit des Denkens und des Seins, auch wenn sie historisch zur selben Zeit lebten. Die archaische Hermeneutik behauptet deshalb aus der Sicht der musischen, durch das delphische Orakel gegebenen Wahrheit, dass Platon kein philosophischer Schüler des Sokrates war. Die Tragödie der Metaphysik besteht darin, dass Sokrates keine direkten Nachfolger hatte und keine Schule gründete. Er war der letzte der klassischen Weisen, deswegen ist er der weiseste aller Philosophen für immer geworden.

Platonismus hat die Natur der Weisheit unwiderruflich geändert. Metaphysiker und Akademiker wurden die neuen Liebhaber der subjektiven Weisheit in der Linie Platons. Anstelle des manuell tüchtigen Sokrates sie wollten gut leben und deshalb gründeten sie ihre eigenen philosophischen Schulen. Die Figur des „Metaphysiker Sokrates“ stellt aus der Sicht der archaischen Wahrheit ein vollkommenes Werk der Göttin Apate dar. Archaisch wahre Musen sprechen bis heute durch die von Platon inszenierte göttliche Komödie der Metaphysik. Dieser moderne Nachfolger des Sokrates wurde zum besten Techniker des Denkens seiner Zeit neben einer ganzen Reihe damaliger sophistischer Lehrer. Platon schuf die Metaphysik, indem er den Zeitgenossen das mythopoetische Simulakrum von sokratischer Weisheit im neuen Typus des philosophischen Dialogs vorlegte. Das Sehen der Mystagogin Diotima schuf einen literarischen Schmuck von der Idee der Schonheit. So entstand ein neuer Typ des dialektischen Dialogs, welcher in den Kreisen der geistvollen Intellektuellen herumlief. Die erste Gruppe der Modernisten entstand bereits vor Platon im vom berühmten Politiker Perikles (†429 v. Chr.) gegründeten Kreis der Denker. Die nächste Generation der Modernisten war bereits von der neuen Technik des Denkens beeinflusst. Nach Tod von Sokrates, die erste Generation der *Modernorum* veränderte die Auffassung der Wahrheit der bereits überkommenen *Antiquorum*. Die zweite Welle der Modernisten systematisierte die Werke Platons und Herodots in neue Fachgebiete des Denkens, welche später „Metaphysik“ und „Historie“ genannt wurden. Die literarische Figur des Sokrates bildet nach Aristophanes und Platon ein untrennbares metaphysisches und komisches Paar. Xenophon schrieb *Die Apologie des Sokrates vor dem Gericht* als Gegenpol der beiden modernistischen Darstellungen. Die ersten Intellektuellen waren Zeitgenossen (auf Lateinisch *moderni*) des delphischen Orakels, ebenso wie die damals erlöschende Gruppe der Tragiker. Sophokles und Euripides waren die Hauptrepräsentanten der damals erlöschenden musischen Wahrheit in Athen, zur selben Zeit wie Sokrates. Dessen Sehen der Wahrheit und tragisches Schicksal wurden zum metaphysischen Wissen. Platon hat Sokrates in den göttlichen Pädagogen des Platonismus umgestaltet. Das Wissen der Modernen bedurfte keines Sehens der ursprünglichen göttlichen Wahrheit, die von Sokrates gesucht und von den Tragikern verkündet wurde. Die akademische Verehrung des platonischen Sokrates‘ als ersten modernen „Philosophen“ ersetzte das ursprüngliche Sehen der Wahrheit und verdrängte es völlig. Das pythische Verstehen der delphischen Seherinnen wurde zum positiven Wissen der Athener intellektuellen Elite der eingebildeten und ausgebildeten Männer. Platon arbeitete Sokrates‘ Sehen des *hic et nunc* gegebenen Sinns des Seins in eine metaphysische Form der Wahrhaftigkeit um. Diese war eine mathematisch definierte Idee. Das ursprüngliche, auf das Sein des Seienden oder das tragische, musisch gegebene Erkennen des Menschen bezogene Sehen wurde im Platonismus zum metaphysischen, auf das Sein der Idee bezogenen Wissen. In der vorausgegangenen Tradition der ersten Philosophie war es umgekehrt. Die Gegenwart des isolierten Seienden für das Denken was eine sehr problematische Entität, weil das Ganze des Seins die erste und wichtigste Frage im Denken des *phýsis* war. Parmenides zufolge befindet sich der moderne Blick auf das veränderliche Einzelding der sogenannten „zweiköpfigen Menschen“ (δίκρανοι, B 6.5). Ihr irreführendes Verständnis der Realität spielt sich lediglich in der Ordnung der dialektisch und sophistisch gestalteten Sprache ab. Sie folgen nicht der Ordnung der Welt. Deren Weg führt deswegen auf chaotische Weise hin und zurück (παλίντροπός ἐστι κέλευθος, B 6.9). Das isolierte Seiende der Modernisten hat weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft irgendeine Dauer. Es kann deswegen nicht auf der gleichen Ebene wie das anwesende Ganze des Seins betrachtet werden. Das einzelne Seiende befindet sich außerhalb der archaischen *phýsis*, was machte die Forschung des einzelnen Seienden zu einer heiklen Frage. Das Seiende musste im Hinblick auf die präsentisch betrachtete, im Rahmen der archaischen Gestalt der *phýsis* gegebene Ganzheit des Seins definiert werden. Deswegen wurde die Lehre der veränderlichen Einzelheiten vorzugsweise ins Bereich des technisch angelegten Wissens untergeordnet. Platon reduzierte das philosophische Denken auf die Technik und ersetzte das Sein der archaischen Ganzheit durch den ewigen Schein der seienden Idee. Die Ganzheit des Seins, welches die Manifestation des ursprünglichen Sinns der Seienden begründete, verschwand somit definitiv aus der Philosophie der Athener Intellektuellen und Sophisten.

Die Metaphysik definiert die grundlegende phänomenologische Art und Weise, wie die Dinge vom ideal gegebenen Sehen und Wissen beleuchtet werden. Es gibt keine real existierende Ideen und sie trotzdem die Realität gründen. Gleichwohl soll die Idee als individuelles Seiende das Ganze des Seins erklären, dessen Anwesenheit es nicht mehr im Bereich des Seins gibt. Platonismus ist die erste von den Musen inszenierte göttliche Komödie auf der Bühne der philosophischen Weisheit. Die Gegenwart der ursprünglichen Ganzheit des Seins wandelte sich in die Gegenwart des einzelnen Seienden. Dies ist die mythopoetische Idee des Guten, welche die metaphysische Unverborgenheit des realen Seienden im Modus der modernen *alétheia* schafft. Die Idee vom höchsten Guten macht den ersten und bedeutendsten Lehrsatz der neuen ersten Wissenschaft vom Seienden. Im Vergleich mit der durch ganze Millennia waltenden Weisheit der alten Kulturen stellte die Lehre der Modernisten eine reine Paranoia dar. Deswegen mussten die Platoniker eine neue Definition der Wahrheit schaffen, um zu überleben. Die archaische *theoría* der Mysterien ist zur theoretischen Kenntnis der mathematischen Deduktion geworden. Die Idee des Guten stellt die ewige und unveränderliche Fülle des Seienden dar, welche die Dinge in dauerhaftem Licht bestrahlt und sie somit in die metaphysische Form der Unverborgenheit stellt. Das Simulakrum des neuen Sehens der Metaphysik entstand durch sophistischen Hinweis auf die ursprüngliche musische Mathematik von Pythagoras und Archytas. Die musische Harmonie des Pythagoras ist durch die *musica universalis* gegeben, was nach Archytas die ursprüngliche mathematische Harmonie der stellaren Sphären darstellt. Platon arbeitete die auf die Ganzheit des Seins bezogene musische Harmonie in die Metaphysik der Idee um. Die neue auf das Seiende gerichtete Vor-blickbahn bewirkte, dass aus dem ursprünglichen, musisch gegebenen Sehen ein mathematisch gegebenes metaphysisches Wissen wurde. Scheinbar änderte sich an der Auffassung der ersten Wissenschaft nichts. Die Manifestation der Idee begründet immerhin das perfekte und göttliche Sehen und Wissen des Kosmos. Die moderne Ganzheit der Welt ist durch die mathematische Gesamtheit der voneinander unterschiedenen ewigen Einheiten gegeben. Die ursprüngliche erste Philosophie schloss diesen Typ des einzelnen Seienden vom Anspruch auf Gültigkeit der kosmischen Wahrheit aus. Das Wissen des isolierten Seienden in der Form der Ideen kann nicht dem Sehen des Ganzen *phýsis* vorausgehen. Solche „Wissenschaft“ von der Welt wäre eine Meisterschaft der bezahlten handwerklichen Arbeiter (βάναυσοι). Das Sein des Kosmos ist nicht banal und bestimmt den Aufgang und Niedergang der einzelnen Seienden. In der Moderne ist die umgekehrte Art und Weise leider zugelassen. Der moderne Metaphysiker wie Platon musste nicht einmal geboren werden und seine Seele hat bereits das volle Wissen der Ideen. Dieses Wissen vergegenwärtigt sich dann zusätzlich im Modus der Anamnese dank der eigenen mathematischen Fähigkeit. Die Gesamtheit der Ideen bestimmt die Art und Weise der Offenbarung des Seienden und zeitigt den vollendeten Inhalt der offenbarten idealen Bedeutung. Metaphysiker wie Platon und Komiker wie Aristophanes eröffneten die Zeit der Säkularisation und Ironisierung der *alétheia* und der archaischen Demokratie. Sie verursachten eine grundsätzliche Trennung der modernen *veritas* von der archaischen Auffassung der Wahrheit. Der ehemalige Kosmos der ersten Philosophen und Tragiker kann ironisiert oder in einer neuen Mythopoetik kritisiert werden. Platon schuf durch die sophistische Hermeneutik der archaischen Weisheit einen perfekten Typ des siegesreichen Wissens. Diese unverblümte Sophistik der jungen Intellektuellen in Athen basierte auf dialektische Metaphysik und ungezügelte Komödie und unterstützte oligarchische Tyrannei. Solcher Typ der „idealen“ Wahrheit ersetzte nach dem Tod von Sokrates die ursprüngliche Suche nach der Weisheit. Nietzsche bestätigte auf die brillante Art und Weise, dass die platonischen Ideen nichts anderes als ihren Hersteller verkünden.[[9]](#footnote-9) Platon schuf die erste „*l'herméneutique du* soupçon*“* (P. Ricoeur), welche die archaische Weisheit kaputtmachte.

Heidegger fand das ursprüngliche Ereignis, welches die Wahrheit der ersten Philosophie in die Metaphysik umwandelte. Das Werk *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) wurde von der Vorlesungsreihe *Vom Wesen der Wahrheit* im Wintersemester 1931/32 in Freiburg inspiriert. Heidegger legte eine neue, auf das Seiende gerichtete Vor-blickbahn aus, welche von der oben beschriebenen Veränderung von Sehen und Wissen bewirkt worden war. Die Deutung des Höhlengleichnisses beschreibt im siebten Buch der *Politeía* die Bewegungen des Gefangenen, welcher sich aus der vom Feuer erhellten Höhle ans Tageslicht und dann wieder zurück in die Höhle begibt (*Rep*. 514a2−517a7). Die Lage des Menschen ist gegenüber den Schatten an der Wand, dann gegenüber den Dingen in der Höhle, dann im Licht und schließlich wieder im Dämmerlicht der Höhle gegeben. Heidegger analysiert gründlich diese grundlegende Perspektive des metaphysischen Sehens der Welt. In jeder dieser Phasen gibt sich eine andere Ganzheit des Seienden und der Wahrheit zu erkennen. Den ersten Eindruck der Wahrheit als etwas Unverborgenes (τὸ ἀληθὲς, 515c2) gewinnt der Gefangene bereits in dem Moment, da er die Schatten der Dinge an der Höhlenwand betrachtet, welche vom Feuer beleuchtet wird. Dann sieht er wahrheitsgemäßer auch die Sachen selbst, welche das Feuer in der Höhle direkt anstrahlt (τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα, 515d6‒7). Bereits der Gefangene in der Höhle sieht richtiger (ὀρθότερον βλέποι, 515d4), weil er der Fesseln entledigt ist und somit den Kopf zum Feuer wenden und im Halbdunkel der Höhle die Schatten der Dinge an der Wand mit deren tatsächlicher Existenz erkennen kann. Schließlich ist ihm die Fülle der Unverborgenheit der sonnigen Welt außerhalb der Höhle zugänglich. Die Wende zur Richtigkeit wird am Tageslicht des Platonismus vollführt, wann der erleuchtete Verstand die Dinge mit deren idealen Mustern vergleicht, also mit der Idee des Guten als solchen. Diese höchste Sonnenidee wird nach dem Heraustreten ans Sonnenlicht als höchste intellektuelle Quelle der Wahrheit und des Erkennens bezeichnet (517c3−4). Die Dinge werden vom metaphorischen Sonnenlicht alias der Idee des Guten angestrahlt (ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, 508e2‒3). Das Verb ἀποδίδωμι bedeutet, die Dinge in den ursprünglichen Zustand zurückzuversetzen, Schulden zu begleichen oder verübtes Übel wiedergutzumachen (*restitutio ad integrum*). Das im metaphysischen Perfekt gegebene Sehen restituiert die Dinge in ihren idealen Zustand. Die Restitution des Sinns des Seienden ist in der Metaphysik nicht mehr im Hinblick auf das ursprüngliche Sein aller Seienden gegeben, welche Kalchas und die ersten Philosophen sahen. Das Höhlengleichnis betont, dass der ideale Blick das Wissen grundsätzlich richtig determiniert (ὀρθότης), weil er die Wahrheit in ihre ideale Gestalt restituiert. Der platonische Mythos über die Höhle begründet einen neuen Beginn der Wahrheit als der Richtigkeit. Der Grund, warum die Welt richtig erscheint, ergibt sich aus der Erleuchtung der Dinge durch verschiedene Arten von Licht. Ihre Quelle wird in einer hierarchischen Reihenfolge der Offenbarung angegeben: zuerst das künstliche Feuer, dann die mythopoetische Sonne und schließlich die beiden Quellen zusammengenommen. Indem die Dinge durch unterschiedlich geformte Lichtquellen beleuchtet werden, wird der grundlegende Sinn für das, was existiert und wie es existiert, festgelegt. Die metaphysische Wahrheit existiert in der neuen Ordnung der Unverborgenheit (*alétheia*) und die Verborgenheit (*léthe*). Sie werden nicht in Übereinstimmung mit dem gesamten Sein genommen, sondern in ihrer idealen, richtigen und nun völlig getrennten Gestalt. Die Belichtung aus Richtung der Idee ermöglicht es dem Seienden, in den Raum der dauerhaft wahren Offenbarung einzutreten. Platon sieht alles Seiende im Lichte der ideal begründeten Manifestation. Die mathematische Genauigkeit belichtet die Dinge in deren idealen Wahrheit und Seiendheit. Der Gefangene vergleicht das Gesehene mit dem absoluten Maß des perfekten Erkennens. Das künstliche Feuer in der Höhle ermöglicht den ersten Schritt, welchen die Idee vom Guten im Freien vollbringt. Die Wahrheit der Sache im Sinne einer neu definierten Richtigkeit gibt es nicht in archaischer Vision, sondern in neuer Form perfekten Sehens. Das vollendete „Sehen–Wissen“ macht Vergleichen der gegebenen Erscheinung mit einem absoluten, also getrennten Maße (*absolvō*). Platons Wächter und Intellektuelle müssen in der idealen Polisdas Seiende genau sehen, um die moderne Wahrheit von der archaischen Täuschung (Apate) exakt unterscheiden zu können. Beide Seiten der einen archaischen Wahrheit können zusammen in neuer tapferer Welt der Metaphysik nicht mehr bestehen. Diese Fülle der Übereinstimmung wird durch das Perfektum des Verbs „sehen“ (οἶδα) gegeben. Platon verwandelte die Art und Weise des archaischen Sehens des Ganzen (siehe das phänomenologische *Wie* von Heidegger) in der dauerhaften Seiendheit (*ens*). Belichtetes Dasein wird als richtig angesehen. Der Prozess des Sehens wird aus der Sicht der perfekt gesehenen, als Substanz gegebenen Form begriffen. Die Metaphysik überführte das Sehen der anwesenden Ganzheit der kosmischen Ordnung in die dauerhaft gegebene Parusie (εἶδος, *essentia*) des Seienden. Die immer anwesende Essenz ist zur idealen Seiendheit geworden und dieses ewige Maß wird auf jedes andere Seiende (οὐσία) appliziert. Der Akt des adäquat richtigen Sehens entsteht zuerst in der essenziellen Präsenz, die als individuelle Substanz repräsentiert wird. Ewige Essenz schafft immer währende Bedeutung von *hic et nunc* erkennbarer Substanz. Platonismus hat die Ordnung der Präsentation und Repräsentation auf Kopf gestellt. Die ideale Essenz war real präsent und die vorhandene Substanz existierte als mimetische Darstellung der Idee. Die Verschiebung vom individuellen Akt des Sehens zur dauerhaften und essenziell gesehenen Substanz begründet eine neue Auffassung der Wahrheit. Sie ist voll und perfekt richtig (τὸ ἀληθὲς, *verum*). Nach der Umwandlung des archaischen Sehens ins perfekte Wissen kann der Metaphysiker den konkreten Inhalt des richtig Gesehenen mit dem absoluten, essenziellen, eidetisch gegebenen und ewigen Maß der Richtigkeit und Perfektion vergleichen. Der Metaphysiker ist vollkommen blind für die archaische Vision von *alétheia*. Die von Plato etablierte Form des Einblicks prägt die fundamentale Art und Weise, wie die ideale Richtigkeit des Blickens entsteht. Heideggers Deutung des Höhlengleichnisses zeigt die Grundform derVor-blickbahn, welche ein jedes Seiendes aus der Sicht der Wahrheit als Richtigkeit belichtet.

„An der ὀρθότης, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so dass es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser »Ausrichtung« sich festmacht.“ (GA 9, 230)

Die Sehkraft des erleuchteten Platonikers wird nach dem Austritt aus der Höhle vom Licht der Ideen geführt. Der Intellekt als mythologische Sonne orientiert das Erkennen der Metaphysik auf das höchste Seiende in dessen zeitlosen und unverhüllt anwesenden Idealität. Die neu aufgefasste Mathematik ist zur Metaphysik geworden. Dieses untrennbare Paar bestimmt die moderne Betrachtung des Seienden. Die alte Form von Mathematik in der musischen Kunst von Pythagoras hat ganzes Weltall als Gottesgeschenk genommen. Die mathematisch gegebene Harmonie orientiert den Metaphysiker zu dem, was im ursprünglichen Einblick einer jeden Substanz ideal gegeben ist. Daher dient die Idee als Quelle des Seins für die veränderlichen Seienden. Platon vollzog eine radikale Umwandlung der archaischen Weisheit in die neue Gestalt der ersten Philosophie. Die ersten Weisen und Sokrates behaupten, dass das vom technischen, rednerischen und politischen Können beherrschte Wissen nicht das letzte Maß der Wahrheit sein kann. Platon ersetzte die Veränderlichkeit des technischen Wissens durch dessen mathematisch gegebenes Simulakrum (*eídos*). Die ursprüngliche erworbene und somit auch im göttlichen Präsens offenbare Ganzheit ist aus dem eidetischen Wissen der neuen ersten Philosophie völlig verloren gegangen. Ihr Platz wurde von der mathematischen Entität mit einer endlichen Anzahl und axiomatisch gegebener Elemente eingenommen. Das Hauptelement dieser Lehre, welches im Märchen für das philosophische Volk als Idee des Guten gegeben ist, ersetzte sogar die ursprüngliche *phýsis* als Ganzheit des Seins. Die Idee von Guten macht die reale Welt sichtbar. Diese Travestie der Wahrheit ersetzte holistische Vision des Seins und der kosmischen Ordnung. Es gibt nur einen geringen und unsichtbaren Unterschied zwischen der platonischen Idee des Guten und dem musischen Ganzen des Seins. Beide sind ewig und göttlich. Der Unterschied stellt die ursprüngliche und grundlegende Einlage der Musen in die göttliche Komödie des modernen Denkens dar. Die Göttin Apate lenkte die technische Fähigkeit des platonischen Subjekts in das Zeitalter der Säkularisierung, welche durch den Weggang der archaischen göttlichen Kräfte aus der Welt der Moderne bestimmt war. Die Epoche der Moderne begann mit dem Niedergang Delphis und endete mit dem Tod des modernen Gottes in der nihilistischen Postmoderne. Die Hermeneutik führt eine kritische Revision der Entstehung der Metaphysik aufgrund der geschichtlichen Gabe des Seins durch. Der archegetische Dativ wurde im prinzipiellen Dativ der ersten Philosophie aufgehoben. Diese zweifache archaische Gabe wurde im metaphysischen Dativ annulliert. Neuer Ansatz untersucht den Weg der nach dem ursprünglichen Geburtsort der Metaphysik. Der Blick ist von den oben angeführten Wandlungen der Wahrheit von der musischen und tragischen Gestalt in die metaphysische Weltanschauung geprägt. Die ursprüngliche Wahrheit ist als göttliche Kraft gegeben und sie manifestiert die kosmische Ordnung im Modus der musischen *alétheia*. Diese archaische Auffassung der Wahrheit wandelte sich in eine metaphysische, ironisch-komische, im Modus *veritas* gegebene Wahrheit um. Die moderne Substanz (τὸ ἀληθὲς, *verum*) ist wahr, wenn sie mit dem immer währenden Muster der idealen Essenz zusammenfällt. Platons Verständnis des Seins, welches auf dem Perfekt des Verbs „sehen“ beruht, offenbart die Realität auf perfekte Weise. Die Welt wird durch ideales Wissen gegeben. Die Richtigkeit wird als Rückkehr zum ursprünglichen Zustand des Seins bezeichnet. Die metaphysisch verfasste Mathematik ist zur ersten Wissenschaft geworden. Das Ganze des auf diese Weise travestierten Seins wird im perfekten Modus der *restitutio ad integrum* in die metaphysische Wahrheit überführt. In der platonischen Allegorie wird den Weg vom dunklen Zeitalter zum Licht der Moderne als neue Aufgabe der modernen Philosophie thematisiert.

Die Veränderungen im Sehen des Seienden, welche durch den Übergang von Licht und Dunkelheit gegeben sind, bezeichnet Heideggers Begriff „Bildung“in Anknüpfung an den griechischen Ausdruck παιδεία.[[10]](#footnote-10) Die Metaphysik lehnte die ursprüngliche Vision des göttlichen Ganzen ab, weil sie sich vom archaischen *phýsis* zur Welt der mathematischen Ideen wandte. Die Akademie kann sich nicht mehr auf die göttliche Kraft der Wahrheit verlassen, sondern auf eine neue Form der Pädagogik als idealistische Indoktrination, die mit der aufzwingenden Autorität des Staates verbunden ist. Die neue Ära der akademischen Pflege der Seele wird durch den metaphysischen Übergang von der Dunkelheit der Hölle zum Licht der Ideen und umgekehrt bestimmt. Die ursprüngliche Bedeutung des Substantivs „Kehre“ oder „Epoche“ (ἐποχή) ist vom astronomischen Ereignis der Sonnenfinsternis abgeleitet. Dieses epochale Ereignis beschreibt die Finsternis und den Abgrund (χάος) bevor dem organisierten Kosmos. Bei der Sonnenfinsternis wird alles in der Natur unbeweglich, unsichtbar, und dann kommt die Sonne wieder aus der ursprünglichen Finsternis wieder hervor. Diese Naturerscheinung begründet die philosophische Bedeutung des Wortes *epoché* als Aufhalten des Urteils und des kritischen Durchforschens der Erkenntnisse. Der Niedergang der archaischen Philosophie und die Entstehung der Metaphysik verursachten eine geschichtliche Veränderung der Wahrheit. Der Wandel determiniert Art und Weise, wie der unsichtbare Modus des Verstehens (Vor-blickbahn) gegeben wird. Der Übergang von der Dunkelheit der *phýsis* zum Licht der Ideen ist von grundlegender Bedeutung für die Hermeneutik der Objektivität. Die auf der astronomischen *epoché* aufgebaute Hermeneutik bezeichnet den Sinn des platonischen Seienden als „epochenmachend“. Die erste, wichtigste und objektiv unauffindbare Figur des platonischen Seienden verbleibt zuerst in der ursprünglichen Dunkelheit des geschichtlich verborgenen Seins. Im solchen epochalen Zustand der Philosophie ist es noch nicht möglich, die alte Auffassung des Seienden vom neuen zu unterscheiden. Die alte Gestalt der Philosophie ist nicht mehr und es gibt noch nicht ihre neue Form. Wir verwenden für diesen chaotischen und dunklen Zustand der epochalen Philosophie den Begriff „das Seiende der dritten Art“ (*tertium ens*). Das erste *tertium ens* ist durch das Schattenspiel in der platonischen Höhle entstanden. In der vollbrachten Form der Metaphysik am Licht des Tages gibt es das Seiende der dritten Art nicht mehr. Entweder ist etwas oder es ist nicht. Die metaphysische Technik des Denkens verfügt über keine Möglichkeit, das schattenhafte Sein des Seienden im transitorischen Modus *tertium ens* zu erkennen. Heideggers epochale Wendung in der platonischen Auffassung des Sinns des Seienden kann man durch die Auslegung der aristotelischen Schrift *Metaphysik* bestätigen. Nach der Konstituierung der Identität der Substanz (A = A) gilt das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten. Entweder ist etwas A oder es ist nicht A (A ≠ non A) und es existiert kein ontologischer Übergang zwischen beiden Substanzen.[[11]](#footnote-11) Aristotelische Revolution hat überholte Modernität vom Platonismus abgewiesen, und sie hat eine neue Form des logischen Denkens eröffnet. Die Logik verdrängte den im Platons philosophischem Mythos thematisierten Übergang von Licht und Dunkel. Die Peripatetiker und Akademiker präsentierten den späteren Generationen die Vision des metaphysischen Seienden anstelle der ursprünglichen Ganzheit des Seins. Die moderne *restitutio ad integrum* hob das archaisch gesehene Sein des Seienden auf. Das Sein ist zur Substanz geworden und das neue Ganze des Seienden wird von der Substanz auf eine ideale, mathematisch und deduktiv-axiomatisch Art und Weise abgeleitet (*more geometrico*). Platons Lehre obsiegte über die chaotischen Titanen der ursprünglichen ersten Philosophie und Aristoteles bestätigte den Sieg. Die epochale Wende der Metaphysik konstituierte das goldene Zeitalter der Menschheit unter der Herrschaft der Idee des Guten. Die Hermeneutik betrachtet die göttliche Komödie der Musen. Nach der musischen Auffassung der Wahrheit kam es dazu, dass die Mythopoetik der platonischen Aufklärung die „mythische“ Epoche der olympischen Gottheiten ersetzte. Die Mathematik wurde zu einer universellen Technik des modernen Denkens. Die platonische Akademie vollendete die Inauguration der Dialektik und der Mathematik als erste Philosophie anstelle der tausendjährigen Weisheit.

Die Entstehung der Metaphysik als dauerhafter Gegenwart des richtig gesehenen Seienden ist mit der anthropozentrischen Wende verbunden. Das technische Wissen der Philosophie ohne das wahrhaftige Sehen wird lediglich vom Subjekt gegründet. Die Tragödie des Westens liegt darin, dass die im Modus der *veritas* gegebene Metaphysik die musische *alétheia* ersetzte. Sie wurde zum letzten Mal in der antiken Tragödie offenbart. Die Athener Gemeinde geriet nach Sokrates‘ Tod und nach dem Abgang der Tragiker in eine grundsätzliche Krise. Die Philosophie der *phýsis* und die tragische Weisheit der Dramatiker boten Platons Generation keine ausreichende Garantie des wahren Wissens. Diese Mitglieder der Athener Oligarchie waren Anhänger des autoritären Regimes unter charismatischen Tyrannen wie Alcibiades (†404 vor Chr.). Sie glaubten nicht mehr an archaische Form der Demokratie, wie Sokrates es tat. Die Modernisten nahmen in Betracht, dass die Wahrheit des Weisesten aller Menschen nicht fähig war, die Gerechtigkeit in der Athener Polis zu retten. Nach dem Vergessen der ursprünglichen Suche nach der Wahrheit in der Fassung der weisen Tragiker und des Sokrates traten die Pädagogik der philosophischen Märchen und die Metaphysik der Simulakren auf die Bühne. Platon entschied, dass die erschütterte Weisheit der alten Zeiten durch die technische Vollkommenheit der Mathematik gerettet werden kann. Die platonische Wende zum neu restituierten Anfang des Wissens wird von einem neuen Akteur oder Träger (*subiectum*) betrieben. Die Ausbildung in Sachen der Metaphysik war absolut notwendig, um die neue Welt des auf diese Weise erleuchteten Denkens zu begründen. Die Mythopoetik der Welt der Ideen wird einzig und allein vom modernen Subjekt begründet und nicht von der ursprünglichen Anwesenheit der Ganzheit des Seienden, welche durch die göttliche Gestalt der *phýsis* gegeben ist. Die Metaphysik basiert auf der technischen Fähigkeit. Man muss die Imitation der Ideen in der Mathematik und der Geometrie durchführen. Die Wahrheit der Imitation ist durch die mathematische und sophistische Tüchtigkeit des Metaphysikers gegeben. Die Fähigkeit zur Imitation machte aus ihm einen modernen Produzenten des intellektuellen Kapitals in der Form der Ideen. Der erste und somit der Gründungsakt dieser mythopoetischen Produktion der Welt im Modus der mathematischen Imitation der ursprünglichen ewigen Ideen wird im Dialog *Timaios* vom Demiurgen vollzogen. Es gibt keine Ideen im sichtbaren Kosmos; trotzdem sollte die Imitation der nicht-existierenden Ideen die reale Welt schaffen. Der Metaphysiker hält die Richtigkeit der Ideen im Kopf und dann er urteilt über die Realität nach diesem idealen Maß. Die Idee fixiert die Anwesenheit des Seins in der Essenz des gegebenen Seienden („Was-sein“), welche der metaphysisch erleuchtete Intellekt erkennt (GA 9, 225). Aus der Metaphysik verschwand das Sehen der Ganzheit des Seins. Dieses Sehen bestimmte die ursprüngliche Art und Weise, wie sich das einzelne Phänomen im Hinblick auf die Ganzheit manifestiert. Heidegger betont, dass das ideale Auffassen der Realität in der metaphysischen Bestimmung des Seienden auch die erste Subjektivierung der Wahrheit ins Denken gebracht hat. Die Wahrheit ging auf die Seite des technisch tüchtigen Subjekts. Er betrachtet das Ganze der individuellen Seienden ganz richtig.

„In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit. Als Unverborgenheit ist sie noch ein Grundzug des Seienden selbst. Als Richtigkeit des »Blickens« aber wird sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden.“ (GA 9, 231)

Der Metaphysiker produziert und der Pädagoge reproduziert das ewige Wissen (τὸ ἀληθὲς, *verum*) der zufälligen und veränderlichen realen Sache. Beide Techniker betrachten die Realität im Lichte der ewigen Idee. Die Substanz erhält ihre Wahrheit nicht von der Ganzheit des archaisch betrachteten Seins. Sie wird im Modus der Wahrheit als Richtigkeit erkannt. Die archaische Wahrheit-*alétheia* wandelte sich in ein platonisches Simulakrum um, welches die mimetische Wahrheit-*veritas* begründete. Die Wahrheit als mathematische und geometrische Vision der Welt (*more geometrico*) stellt den Grundstein der modernen Objektivität dar. Die Reduktion der Einzeldinge auf ein gemeinsames ideales Muster und die Deduktion der Idealität mithilfe der Imitation ermöglichte, die moderne Produktion zu definieren. Das Produkt ist wahr und gut, indem das ideale Muster imitiert. Der Dialog *Timaios* erinnert an die archetypische Bedeutung der geometrisch und mathematisch definierbaren Entitäten. Der Demiurg führt deren Sinn in primäre Materie über und dadurch entsteht eine hylemorphische Substanz. Die moderne Bedeutung der von Sokrates abgelehnten Technik stellt eine unvermeidbare Folge der Subjektivierung der Wahrheit in der platonischen Metaphysik dar. Die Nachahmung des mathematischen Diakosmos gestattet dem metaphysischen Demiurgen, vom idealen Muster die originalgetreuen Kopien mithilfe der mathematischen Technik abzuleiten. Solche Kopien wurden in der Antike als Kunst und banale handwerkliche Produktion angesehen. Die Moderne hat die Technik zur Grundlage der Metaphysik umgewandelt. Ein göttliches oder menschliches Artefakt gewinnt an Seiendheit im Prozess der Imitation, welche die grundlegende Art und Weise bestimmt, wie die Idee im gegebenen Material umgesetzt wird. Die imitierte, im geformten Material anwesende Idee manifestiert das Produkt in seiner idealen, außerhalb der physikalischen Veränderungen gestellten Dauerhaftigkeit. Der Dialog *Der Staat* betont, dass der Handwerker, welcher eine Liege anfertigt, von der Betrachtung der Idee primär ausgeht (πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων, *Rep*. 596b7−8). Der Demiurg schaut diese Idealität von der ursprünglichen ewigen Idee ab. Diese Imitation gewinnt dank seinem Fleiß und seinem Können einen Anteil an der idealen Fülle des Seienden. Der Prozess der mathematischen und technischen Determinierung des Seienden vom demiurgischen Subjekt hat für die Entstehung der Objektivität eine prinzipielle Bedeutung. Das moderne Subjekt wirkt als kausale Ursache der vom ihm hergestellten Sache. Indem die geschaffene Sache dank der Fähigkeit und dem Willen des Subjekts Anteil am dauerhaften Sein der Idee bekommt, sie zeigt die Wirkung der Idee in der Welt. Heidegger betont in den Vorlesungen über Nietzsche die grundsätzliche, an den Prozess der Imitation gebundene Funktion der platonischen Idee. Die Technik imitiert die ursprüngliche metaphysische Produktion des modernen Subjekts, indem sie diese subjektive Produktion im bestimmten Objekt hergestellt. Das Seiende gewinnt eine neue Repräsentation in der Welt mithilfe der technischen Imitation im Modus der Darstellung. Die Kunst und die Technik stellen das verfertigte Seiende in der Gegenständlichkeit des gegebenen Artefakts im Modus der subjektiven Herstellung aus (GA 6.1, 177−78). Das Präfix « her–» beweist, dass die dem modernen Subjekt gestellte Welt sich als Erweiterung menschlichen Geistes manifestiert, welches ein neues Zentrum der Welt darstellt. Heidegger betont den metaphysischen Charakter des Erzeugnisses und den nihilistischen Charakter der Technik als spezifische Art und Weise der Offenbarung des Seienden aus Richtung des sterblichen Subjekts. Die göttliche oder menschliche Variante des Schaffens reflektiert die Repräsentation der Idee im schöpferischen Intellekt und reproduziert deren ewige oder vergängliche Idealität im künstlerischen oder technischen Werk. Die Produktion bestätigt die im schöpferischen Subjekt gegebene metaphysische Gründung der Welt. Die als christliche *creatio* oder neuzeitliches *factum* gegebene Ganzheit der platonischen Simulakren kommt zu ihrer objektiven Bestimmung durch den Fleiß des göttlichen und menschlichen Demiurgen. Nach der Verwandlung der Wahrheit in metaphysische und später auch in logische und wissenschaftliche Richtigkeit verbinden sich Produktion und Idealität zu einem Ganzen. Sowohl die metaphysische als auch die objektive Art und Weise der Offenbarung des Seienden ist prinzipiell vom erkennenden Subjekt aus gegeben. Dessen initiativer Wille zur Macht stellt den verborgenen Beginn und auch das enthüllte Ende der Objektivität dar. Platons Philosophie erfüllte das musisch Wesentliche von ihrer geschichtlichen Aufgabe und ihr Schicksal vollendet sich in der gegenwärtigen nihilistischen Epoche des Denkens. Die einführende Sendung der Metaphysik legte ihr die Fähigkeit in die Wiege, technisch tüchtiges akademisches Wissen zu sein. Dieser Imperativ befördert nun alle wissenschaftlichen Disziplinen, welche die Entstehung der Metaphysik auf die Welt berief.

Das archetypische Ereignis, welches den objektiven Blick auf das Seiende begründet, ist keine zufällige Transformation der archaischen *alétheia* in metaphysische *veritas*. Die Dialektik von Heideggers Termini „Anfang“und „Beginn“ unterscheidet genau zwischen dem Anfang der ersten Philosophie und dem Beginn der Metaphysik. Das gründende, als Beginn der Metaphysik gegebene Ereignis des neuen Sehens war nicht länger mit der ursprünglichen Dynamik des Verbergens und Offenbarens verbunden. Diese Dynamik ist als gründendes Ereignis des Seins („Anfang“) gegeben. Der Metaphysiker hält das Seiende dauerhaft im Zentrum des ewigen und scheinenden Wissens der Idee des Guten, wo es keinen Schatten gibt. Dieser Wechsel des Habitats, d. h. des ursprünglichen Aufenthaltsortes der Wahrheit, hat für die weitere Entwicklung von Metaphysik und Objektivität grundsätzlichen Charakter („Beginn“). Die Wahrheit und die Täuschung der Objektivität sind geschichtlich mit den Wandlungen der ursprünglichen Gestalt der Wahrheit verbunden. Die Metaphysik und somit auch die Objektivität haben einen musischen und tragischen Anfang, welcher durch die Gründungstätigkeit der göttlichen Musen aufgebaut wird. Die archegetische und prinzipielle Gabe des Seins gründet *dativus metaphysicus* und nicht umgekehrt. Ipseität und Geschichtlichkeit des prinzipiellen Anfangs ist nicht Identität und Historizität des initiativen Beginns. Die ursprüngliche Gestalt der Wahrheit im Modus der apollinischen Ipseität führte die Metaphysik aus der geschichtlichen Verborgenheit in die sichtbare Geschichte des Denkens hinaus. Die göttliche Wahrheit im Modus *ipse* gehört uns nicht und wir sind nicht deren Herren. Wir können lediglich die subjektive Wahrheit im Modus *idem* manipulieren. Die weisen Menschen folgten dem ursprünglichen Geschehen der Wahrheit und wollen in der Fülle der Wahrheit im Modus *ipse* existieren. Diese archaische Ganzheit des Seienden und des Denkens wird durch das Zusammenspiel der ursprünglichen Verborgenheit und der Unverborgenheit gebildet (*a/létheia*). Dieses ist durch das Sehen der Wahrsager, der Rhapsoden, der Tragiker und der ersten Philosophen gegeben. Wahrheit und Unwahrheit des Seins werden von den unsterblichen Musen verwaltet und die weisen Menschen aller Rassen und Nationen erforschen damals wie heute die zeitlose Geschichtlichkeit dieser allumfassenden Ganzheit. Das durch das archaische Zusammenspiel von Sein und Denken gegebene Grundgeschehen tradiert in die platonische Metaphysik einen neu aufgefassten Sinn der Substanz im Modus *idem.* Die Ipseität des Seins als Ganzheit des Seienden, welche im direkten Sehen gegeben ist, begründete das identitäre Wissen über die Substanz. Es ist notwendig, den kritischen Abstand von der durch die Metaphysik durchgeführten göttlichen Komödie zu halten. Die Hermeneutik muss den Übergang der Wahrheit vom archaischen Modus *ipse* in den metaphysischen Modus *idem* beschreiben. Die Suche nach der Weisheit sieht die ursprüngliche, auf die Substanz gerichtete Vor-blickbahnin Sokrates‘ Frage und nicht in Platons technischer Antwort. Die Hermeneutik sucht nach ursprünglicher Art und Weise, wie die Objektivität in die Metaphysik gelangte. Jede Erscheinung leitet sein Wesen vom Ursprungsort ab, von wo aus die geschichtliche Wirkung ihren Anfang nahm. Das Simulakrum der platonischen Höhle entstand deswegen, weil zuvor die Mysterien der Eleusinien und des delphischen Orakels existierten. Diese ursprüngliche Auffassung der Wahrheit verschob sich in die verborgene Lethe und aus Delphi wurde eine Touristenattraktion. Die musisch und tragisch betrachtete Ganzheit des Seins und des Denkens verabschiedete sich in verborgene Geschichtlichkeit des Anfangs. Der ursprüngliche, apollinisch gegebene Dativ (*dativus archegeticus*) bekam einen prinzipiellen Gründungscharakter in der ersten Philosophie, einerseits wegen der geschichtlichen und zivilisatorischen Bedeutung Delphis und andererseits wegen Sokrates‘ durch das apollinische Mysterium geführter Suche nach der Wahrheit. Die Studien zeigen die grundsätzliche und verborgene Bedeutung Delphis für die Zivilisation des Mittelmeerraums in der Gestalt der *Magna Graecia*.[[12]](#footnote-12) Die archaische Hermeneutik muss methodologisch den von Apollo gegebenen semantischen Zeichen folgen, was im nächsten Kapitel ausgeführt wird. Ebenso wie es Sokrates dereinst in Athen gemacht hat, so muss auch die Hermeneutik im Hinblick auf die Objektivität die richtigen Fragen stellen, damit ihr sophistisches und ambivalent Wesen zum Vorschein kommt. Die Identität der Objektivität verbirgt die ursprüngliche Finsternis im archaischen Modus *ipse*. Sie wirkt im verborgenen Anfang der durch das delphische Orakel gegebenen sokratischen Wahrheit. Die im Modus des Anderen gegebene Weisheit hat den Charakter der geschichtlichen Ipseität, weil sie dem bislang unbekannten Weg Apollos des Archegeten folgt. Die metaphysische Identität des Seienden ist keine archaische Ipseität des Seins; daher haben nicht die gleiche Auffassung der Wahrheit. Die göttliche Komödie des modernen Denkens beginnt in dem Moment, da Platon die Weisheit von Sokrates, die an das apollinische Mysterium Delphis anknüpfte, in die Vergangenheit verdrängt. Der Weiseste aller Sterblichen wurde zum platonischen Metaphysiker und auf diese erbärmliche Weise gestaltet die Geschichte der modernen Philosophie. Platons moderner Höhlenmythos überdeckte die Wirkung des delphischen Mysteriums. Apollo sprach durch die Finsternis der archaischen Höhle, in welcher die Pythien weilten. Der ursprüngliche Mythos des Erkennens ging in die epochale Lethe über, wobei das Erkennen auf die Donation des geschichtlich durch die Mysterien und die archaische Auffassung der Wahrheit gegebenen Seins bezogen ist. Die Metaphysik verdrängte sokratische Suche nach der Weisheit durch ihre eigene Mythopoetik und begann sie als verbindliche Suche nach der Wahrheit auszugeben, wie es Sokrates‘ tragische Wahrhaftigkeit verbindlich war. Die mathematisch angelegte Philosophie Platons überlebte die Tüchtigkeit der Sophisten und dessen im Hain des Gottes Akadem kultivierte Schule wurde zu einer neuen Norm des Wissens bis zum heute. Die wahre Weisheit des Sokrates trennte die Wahrheit des Apollon von der Täuschung der von Platon vertretenen Moderne. Der Tod des Sokrates schloss die letzte Etappe der musischen Unverborgenheit des Seins und des Denkens, welche die erste Philosophie gründete. Die Lehre Platons hörte auf, die erste Philosophie zu sein, und sie wurde zu einer Technik des rationalen Denkens. Die metaphysische Unverborgenheit wird durch die dauerhaft strahlende Gegenwart der Ideen vermittelt. Sie verdrängte die musische und tragische Auffassung der Wahrheit, deren spirituelles Zentrum in Delphi war. Das akademische Wissen beruht auf der idealen und pädagogischen Auffassung der Wahrheit, welche von modernen Illuminaten als epochal wertvoller Wissensschatz bewacht wird. Die Deutung geht zur göttlichen Un/verborgenheit (*a/létheia*), welche durch die Seher, Rhapsoden, Tragiker und die ersten Philosophen gegeben ist. Die Hermeneutik erforscht die Abwertung der *alétheia* auf metaphysische *veritas* und schließlich auf ihre objektive Variante. Die Auslegung fragt nicht, „was“ die Objektivität im System der positivistischen Problemgeschichteist. Die Erforschung der Objektivität im Rahmen des Objektivismus führte das zeitgenössische Denken in einen Teufelskreis. Nietzsche und Heidegger zeigten, dass der Objektivismus nicht fähig ist, die eigenen Vorurteile kritisch durchzuschauen. Die Blindheit der Moderne dem eigenen Anfang gegenüber wird durch die metaphysische Vor-blickbahn gegeben. Der ursprüngliche Sinn des Seins ist nach wie vor durch die archaische Auffassung der Wahrheit gegeben, auch wenn die Wirkung der göttlichen Kräfte objektiv nicht zu sehen ist. Die Folge des archaischen Anfangs, aufgehoben im Spiel des Verbergens und Enthüllens, trägt eine Schlüsselbedeutung. Das objektive Denken vermag nicht seinen eigenen Anfang wahrzunehmen. Die Hermeneutik sucht nach ursprünglichen Art und Weise, wie die Wahrheit als Richtigkeit der Ideen die Geschichte der Metaphysik gestaltet.

## 1.1 Die triadische Struktur der Hermeneutik

Das platonische Simulakrum der sokratischen Weisheit konnte man akademisch nicht auf lange Dauer verteidigen. Platons Schüler und prinzipieller Kritiker folgte nach dem sokratischen Muster dem Weg der Kenner des menschlichen Charakters (*hístor*). Der weise Mensch erkennt die Dinge deswegen, weil sie aktuell existieren und effektiv in der Realität wirken. Aristoteles nahm als Grundlage der Weisheit die realen Beziehungen in der Polis, die reale Existenz lebender Wesen in der Welt der sinnlich wahrgenommenen Dinge. Die neue Auffassung der Substanz ging von Platons Offenbarung des Seienden im Aorist des Sehens aus, welches zum perfekten Wissen der Substanz wurde. Das Sein wurde abermals durch das Perfektum des Sehens und des Wissens erfasst, aber anders als bei Platon. Die Donation der Existenz wird durch den metaphysischen Dativ (*dativus metaphysicus*) erklärt. Das Fragen in der *Metaphysik* *Z* sucht nach einer Art und Weise, wie das Seiende zu seinem Sein kommt. Aristoteles definiert den Charakter der Substanz gemäß dem Dativ, welcher die Aktualität des einzelnen Seienden hervorbringt (τό τί, *quo est*). Das einzelne Seiende (und nicht das Ganze des Seins) erscheint in die nicht weiter teilbare, hier und jetzt gegebene Gestalt (τόδε τι, *quod est*). Der Unterschied zwischen „τό τί – τόδε τι“ ist von grundlegender Bedeutung. Er verändert die Bedeutung der ursprünglichen Gabe, die durch den prinzipiellen Dativ der ersten Philosophie bestimmt wird. Das Sein hörte auf, in seinem archaischen Ganzen zu erscheinen (*tá ónta*). Es wurde in eine anwesende Seiendheit verwandelt, welche als individuelle Substanz (*ousía*) erscheint. Bei der Prädikation der realen Substanz hat das ursprüngliche Ereignis des Übergangs des Seins in das hier und jetzt existierende Seiende einen vergangenen Charakter (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*). Das Anwesen des Seienden (*ousía*) im Denken erfasst das „Sein dieses Seienden, das es gab“ (τό ἦν). Das Erkennen bedeutet nach Aristoteles, dass die reale Sache in den vergangenen Modus übergegangen ist. Was von der Sache übrig bleibt, das ist die Gabe deren metaphysishen Anwesenheit (τό ἦν – εἶναι). Es bleibt nur idealen Einblick der Sache, welcher real gegenwärtig ist in der Seele (*parousía*). Die Übereinstimmung des Paares „*ousía – parousía”* bedeutet, dass die Hermeneutik den in der Vergangenheit gegebenen Akt des Seins des Dings und den in der Gegenwart gegebenen Akt deren Erkennens genau voneinander unterscheiden muss. Die Bindung zwischen der vergangenen ersten Substanz und der parusisch gegenwärtigen zweiten Substanz hat eine besondere Natur, welche durch den metaphysischen Dativ gestaltet wird. Aristoteles erkennt das, was real ist. Es ist deswegen wahrhaftig erkannt. Beides kann jedoch nicht in einer ursprünglichen Einheit der ewig gegenwärtigen platonischen Substanz als Idee existieren. Das Sein der Sache in der Realität und das Sein der Idee im Denken haben nicht den gleichen Charakter. Die Vergangenheit des aktuellen Seienden ist in die Parusie des Begriffs überführt worden. Diese Übereinstimmung demaskierte die Mythopoetik von Platons Idee als falsche Auffassung der Wahrheit. Aristoteles trat in der Gigantomachie bezüglich der Substanz ganz mächtig auf. Er verurteilte Platons Idee als falsche Unverborgenheit, wobei er der realen Substanz volle Satisfaktion verschaffte. Die erste Substanz ist für das Denken unveränderlich und deswegen kategorial verbindlich. Sie ist zu einer wirksamen Vergangenheit im gegenwärtigen Akt des Erkennens geworden. Was vergangen ist, das lässt sich nicht mehr ändern. Daher ist die reale Sache für das Denken im Modus der unveränderlichen Vergangenheit gegeben. Die Sache ist für sich selbst voll und aktuell gegenwärtig. Die Idee des Guten existiert real nicht, weil es in der Realität nur gute Dinge und gute Taten gibt, welche durch sich selbst und für sich selbst als reale Substanzen existieren. Die Schrift die *Zweite Analytik* sagt klar, dass in den realen Einzeldingen keine Universalien enthalten sind (τὸ μὲν καθόλου μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, *Anal. Post*. 85a31). Der metaphysische Dativ ist in Aristoteles‘ Schriften durch den Akt der Existenz belegt. Damit trennen sich prinzipiell zwei Erscheinungen der Substanz. Die kausal gegebene Vergangenheit der aktuell wirkenden ersten Substanz unterscheidet sich in der Prädikation grundsätzlich von der potenziell erkannten und voll gegenwärtigen Bedeutung der zweiten Substanz. Das reale Seiende existiert als „diese Sache hier“ (τόδε τι) und hat ihr eigenes Dasein (*actus essendi*). Anstelle der Existenz der realen und aktuellen, *per se* gegebenen ersten Substanz ist im Denken deren universelle Essenz anwesend. Die aktuelle erste Substanz ging in den vergangenen unveränderlichen Modus über und wirkt auf das Erkennen nur im Modus der effizienten und formalen Kausalität (*causa efficiens, formalis*). Daher gilt, dass die erkannte, im Begriff definierte Essenz eine andere Art und Weise des Seins hat als die Substanz, welche in der Realität existiert. Das ursprüngliche Ereignis des Seins, welches das Seiende als hier und jetzt gegebene Substanz begründet, trennte sich vom sekundären Erkennen, welches im Denken und im universellen Modus der Essenz gegeben ist. Diese neue Form des metaphysischen Dativs (*dativus metaphysicus*) begründete die kategoriale Teilung der Realität in eine erste und eine zweite Substanz. Der Unterschied zwischen der Parmenides’schen Gegenwart der Ganzheit, der platonischen Anwesenheit der Idee und dem aristotelischen Dasein der einzelnen Substanz hat den grundsätzlichen Charakter. Vorheriges Kapitel hat gezeigt, dass die Ganzheit des Seins im musischen Denken auf eine ganz andere Weise zugegen war. Die Existenz der einzelnen Substanz war in der archaischen *epoché* suspendiert, um den notwendigen Raum der musisch und tragisch anwesenden Ganzheit des Seins zu schaffen. Platon überführte den prinzipiellen Dativ der ersten Philosophie (*dativus principalis*) in die Herrschaft der einzelnen Idee. Dieses höchste Seiende produziert niedere Seienden aus seiner Fülle, auf mathematisch richtige Art und Weise. Die aristotelische Metaphysik schuf eine neue Gestalt des metaphysischen Dativs. Die Existenz als Dasein der Sache hat Aristoteles zufolge das grundsätzliche und unveränderliche Primat, welches durch deren verborgenen und vergangenen Charakter gegeben ist. Diese ursprüngliche Ursache der natürlichen Bewegung determiniert die intellektuelle Erkenntnis als sekundäre Wirkung. Die physikalische Wirkung der ersten Substanz manifestiert sich im intellektuellen Erkennen als spezifische Konsequenz. Die einzigartige und vergangene Bewegung der ersten Substanz in der Realität (τό ἦν) verändert sich dank des metaphysischen Dativs (τό τί) in den iterativen Infinitiv des Seins der zweiten Substanz im Denken (τό ἦν – εἶναι). Die Bewegung der realen Substanz schafft einen neuen Typ der idealen Hierarchie im Denken, welche aus potenziellen und allgemeinen Substanzen zusammengesetzt ist. Aristoteles blieb nach Platons Muster ein Metaphysiker der Substanz und verließ Sokrates‘ Suche nach der Wahrheit der ersten Philosophie. Die aristotelische Ganzheit des Seins (τό εἶναι) hat nicht den Charakter eines tatsächlichen Ereignisses, welches durch die musische Donation der Ganzheit und durch die Gabe des archaischen Sehens gegeben ist. Der substantivische Infinitiv „τό εἶναι“ bedeutet „das subjektiv bestimmte Dasein der idealen, dauerhaft anwesenden Sache“. Der Infinitiv „εἶναι“ als aristotelische *quidditas* hat nichts zu tun mit dem ursprünglichen Sein des Parmenides. Die neue Parusie der Ganzheit des Seins hat essenziellen Charakter, welcher durch den unbestimmten gegenwärtigen Infinitiv gegeben ist (*verbum iterativum*). Die Hermeneutik muss genau feststellen, welchen Typ der Gegenwart der Substanz dieser unbestimmte und iterative Infinitiv darstellt. Das Sein, welches in ein so gegebenes Dasein ankommt, bestimmt nämlich verborgen und daher musisch die neue Form der Metaphysik. Das Anwesen des Anfangs wird durch die Kausalität der realen Substanz determiniert. Die Metaphysik konstatiert wiederholt die Wirkung der ersten Substanz in der Ordnung der neuen Idealität. Der Gründer der neuen Metaphysik lehnte es ab, die erste Wissenschaft auf der mathematisch und technisch aufgefassten Idee zu errichten. Bei Aristoteles tritt anstelle der realen Sache lediglich das universelle Konzept der in der gegenwärtigen Parusie des Erkennens manifestierten Substanz. Die Herrschaft des Seins ist ausschließlich im Denken und völlig iterativ hergestellt. Solcher Konzept steht im Widerspruch zum präsentisch anwesenden Ganzen des Seins (*tá ónta*). Die metaphysische Gegenwart der Substanz kann zu jeder Zeit mithilfe der von Platon angelegten und von Aristoteles bestätigen Technik des Wissens hervorgerufen werden. Die zweite Substanz definiert das Wesen als die Präsenz im Bereich des Möglichen, das von universellen Konzepten produziert wird. Die aristotelische Wissenschaft gleicht der technischen Produktion von Möglichkeiten am Fließband, der in Gang gesetzt wird, um eine echte Nachbildung des *quidditas* zu schaffen. Die Metaphysik ist eine, auf der Imitation und der Reproduktion des realen Seienden mithilfe der richtigen Technik des Denkens und des Erkennens, angelegte Geschicklichkeit. Die Techniker, Handwerker und Künstler wissen perfekt, was sie tun, wenn sie wirklich geschickt sind. Das Material und die Produktion vollenden die technische Fähigkeit, welche das Subjekt in sich selbst trägt. Daher ist das Sein des technisch erkannten Seienden im Denken des geschickten Logikers oder des metaphysischen Künstlers voll anwesend. Der metaphysische Dativ bestimmt den Übergang der einzigartigen Kausalität der ersten Substanz in die iterative Logik der zweiten Substanz. Die Gegenwart des einzelnen Seienden ist durch das Wissen des aristotelischen Subjekts der Metaphysik kausal und perfekt (*quidditas*) festgestellt und daher logisch und iterativ reproduziert (*essentia*). Die Gegenwart des essenziellen Konzepts füllt im Denken die durch die Abwesenheit der realen Substanz gegebenen Leere auf. Die repräsentierte Substanz existiert nicht im Intellekt real, sondern nur potenziell.

Die von Aristoteles begründete Parusie des Wissens lehnte die mythopoetische Anwesenheit der platonischen Idee ab. Die zweite Substanz definiert das Wesen als die Präsenz der Möglichkeit, die durch den universellen Begriff erzeugt wird. Das aristotelische Wissen ist die Produktion des Möglichen, welche der wahren Reproduktion der *quidditas* entspricht. Der Unterschied „Produktion des Möglichen – Reproduktion des Wirklichen“ ist von großer Bedeutung zur Unterscheidung zwischen der Logik und der Metaphysik des Aristoteles. Die zweite Substanz definiert die Essenz als Gegenwart der reinen Möglichkeit, welche durch den universellen Begriff reproduziert wird. Diesen problematischen Status des aristotelischen Begriffs, welcher von der platonischen Idee abgeleitet ist, werden wir weiterhin durch den Terminus „Seiendes der dritten Art“ (*tertium ens*) erforschen. Das erkannte Seiende ist weder die Ganzheit des archaisch betrachteten Seins noch eine real existierende Substanz. Die reale metabolische Produktion und die kinetische Bewegung des Seienden in der aristotelischen *phýsis* unterscheiden sich deshalb prinzipiell von der idealen Reproduktion dieses ursprünglichen Geschehens in der menschlichen Seele. Die erste Substanz determiniert kausal und daher adäquat unser Erkennen in der Seele. Die essenzielle Bedeutung wird im kategorialen Modus prädiziert, indem die erste Substanz zu einer perfekt erkannten Vergangenheit wurde. Aristoteles lehnte die falsche Mythopoetik der platonischen göttlichen Komödie ab. Die Philosophie kehrte auf den festen Boden der ersten Substanz zurück und rehabilitierte dadurch teilweise die ursprüngliche Form der Weisheit. Das aktuelle, außerhalb unserer selbst gegebene Seiende wird zuerst von den Sinnen wahrgenommen und dann vom Intellekt erkannt. Die Gegenwart der realen ersten Substanz ersetzte in der Ordnung der neuen Metaphysik das Sein der platonischen Idee. Zum Sein des aktuellen Seienden (Platons Ideen, Aristoteles‘ erste Substanz) lässt sich nichts Weiteres hinzufügen. Diese perfekte Fülle der platonischen oder aristotelischen Substanz determiniert zuerst die Realität und somit auch unser Erkennen. Das vergangene Kapitel hat die Manifestation des perfekten idealen Seienden durch den metaphysischen Dativ vorgelegt. Die durch die Dialektik der ersten und der zweiten Substanz gegebene Metaphysik lehnte die platonische Mathematik als erste Wissenschaft grundsätzlich ab. Die aristotelische erste Wissenschaft folgt der ursprünglichen Spur der sokratischen Weisheit, welche in der zweifachen Art des Fragens nach der Schönheit und nach dem Guten gegeben ist: Was ist dieses Schöne hier und jetzt wirkend (τί ἐστι τοῦτο τὸ καλόν, *Hippias maior* 287d3)? Was ist das von sich aus existierende Gute (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν, *Rep*. 506d8‒e1)? Aristoteles sagte in der neuen Metaphysik, dass Sokrates‘ grundsätzliches Fragen auf die Bestimmung der real existierenden ersten Substanz gerichtet war. Die erste Substanz wirkt real deswegen, weil sie von sich selbst aus existiert (καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν, *Met*. 1072a12‒13). Die platonische Idee existiert nämlich real nicht; also kann sie auch nicht real wirken. Das durch die zweite Substanz offenbarte Seiende bezieht sich auf das Sein der realen kosmischen Ganzheit der ersten Substanzen und nicht auf die platonischen Substanzen als Ideen. Die erste Substanz stellt die Grundlage der metaphysischen Donation und ihr essenzielles Sein wird in der zweiten Substanz zusammengefasst. Der im Terminus *quidditas* gegebene metaphysische Dativ versammelt das Ganze des Seins im erkennenden Intellekt und durch die apophantische Prädikation.

Die aristotelische Metaphysik übersetzte Sokrates‘ Fragen nach der Ganzheit des Seins ins Fragen nach dem Dasein der ersten und zweiten Substanz. Die Zusammengehörigkeit der ersten und der zweiten Substanz im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung verdrängte die ursprüngliche, als musische *alétheia* gegebene Wahrheit ganz und gar. Der aristotelische Sokrates fragt nach der real gegebenen ersten Substanz. Seine Antwort wird in der Ordnung der metaphysischen Logik, und nicht der Mathematik formuliert. Der auf der universellen Sprache aufgebaute Logos stimmt mit dem in der Seele gegebenen Sinn des Seienden überein. Die Wahrheit ist univok und kausal gegeben, weil das apodiktische Erkennen der zweiten Substanz eine direkte Konsequenz der einzigartigen Existenz und der kausalen Wirkung der ersten Substanz ist. Das Denken geht von der Sache in der Realität zu deren allgemeiner Essenz im Denken und dann in der Sprache. Platonische Erscheinung der mythopoetischen Idee verschwand und sie wurde durch die universelle Parusie des real existierenden Einzeldings ersetzt. Die Bedeutung der zweiten Substanz ist Aristoteles zufolge lediglich eine sekundäre Erscheinung, die aber universelle Bedeutung aufbewahrt. Die neue Gegenwart des eidetischen Aspektes des Seienden im Denken bildet wiederum ein perfektes Erkennen. Der Intellekt ist mit dem Sein der Sache mithilfe des kausal gegebenen metaphysischen Dativs verbunden. Das aktuell anwesende Seiende manifestiert sich indirekt (d. h. im Modus des Vergangenen) durch den Erkennungsakt. Die Sinne übertragen die Wirkung der Sache kausal und somit ganz adäquat. Die Beziehung der ursprünglichen Ursache und der ursprünglichen Folge gibt einen prinzipiellen Grund, warum sich die Sinne an und für sich in ihrem Akt nicht irren können. Der Irrtum entsteht erst in den nachfolgenden Synthesen des Erkennens, welche das Subjekt hervorbringt. Die Anwesenheit des ursprünglichen archaischen Ganzen des Seins bleibt bei Aristoteles wie bei Platon ein voll verborgenes Geschehen. Die Ganzheit des Seins verschwand in die Lethe nach der Donation des Seienden, welches zur ersten Substanz wurde. Der musische und tragische Einblick in die Einheit des Seins kam durch das prophetische Sehen und demokratisches Denken imstande. Die neue Vision des Ganzen bezieht sich nicht mehr auf die außerhalb des Subjekts existierende Einheit. Nach der metaphysischen Wende, die während der griechischen Tyrannei vollzogen wurde, wird die Einheit des Seins durch die Zusammenstellung der einzelnen Substanzen hergestellt. Das ursprüngliche Ereignis des real wirkenden Seins ist zum metaphysischen Konstrukt geworden.

Die durch Aristoteles vollendete Metaphysik veränderte definitiv die Beziehung zwischen Denken und Sein, weil sie die Auffassung der Wahrheit veränderte. Die Kausalität der realen Substanz wurde im universellen Feld der Offenbarung der Sprache und des Erkennens zu einem vergangenen Geschehen, welche das gegenwärtige Erkennen und die kategorialen Aussagen (ἀπόφανσις) begründete. Das Sehen im Modus der musischen Wahrheit wurde zur apophantischen Aussage als der Übereinstimmung zwischen erster und zweiter Substanz. Jeder, der geschickt genug ist, kann es selbst tun; es ist keine göttliche Wahrheit von Delphi nötig. Dieses säkularizierte und subjektive Sein des Seienden wurde zur Grundlage für die erste Wissenschaft über die Substanz *qua* Substanz. Die platonische Technik der Dialektik veränderte sich in die aristotelische Technik der Logik. Aristoteles verkündete nach Platons Muster eine neue Wahrheit der Substanz *ex cathedra*, also von der Autorität der Schule im Lykeion-Hain des Apollo-Tempels. Aus der ursprünglichen sokratischen Suche nach der Wahrheit unter den politisch engagierten Bürgern Athens (σχολάζω) wurde die universitäre Scholastik und die Schulpflicht. Die Umwandlung der archaischen *scholé* in das objektiv manipulierte Schulsystem der Gegenwart bestätigt die siegreiche Ironie der Moderne. Beiderlei erstes Seiendes (die Idee oder die reale Sache) kann durch verschiedene Formen der akademischen und lyzealen Teilnahme an der ursprünglichen Fülle des isolierten Seienden reproduziert und repräsentiert werden. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Teilen“ (μέθεξις) ist der aktiven Partizipation am Geschehen der Tragödie und am politischen Leben der Gemeinde entnommen. Geschickte Denker schmiedeten eine Teilhabe an den Ideen (Platon) und die metaphysische Teilhabe (Aristoteles) an den zweiten Substanzen. Diese Imitation der archaischen Teilnahme an den Mysterien brachte eine neue Form des metaphysischen Kapitals hervor. Auf diese Art und Weise entstand eine göttliche, „Metaphysik“ genannte Komödie. Die Akademiker sind die glücklichen Besitzer des neuen Unternehmens, und die Pädagogen haben ein Vorzugsrecht auf den Erwerb von Aktien. Der akademische Verein besteht aus den Theoretikern der ersten Wissenschaft und den praktischen Technikern der logischen Aussage. Die beiden Gruppen kompetenter Intellektueller leiten den scholastischen Betrieb, bei denen es in erster Linie um die Erhaltung ihres Berufs und das Wohlergehen der jeweiligen Gruppe geht. Der Selbsterhaltungstrieb wurde durch die neue Auffassung von der „Sorge um die Seele“ motiviert, die sich auf Sokrates im Rahmen der vollendeten göttlichen Komödie bezog. Das akademische Betreiben der Wahrheit trägt nach dem Niedergang der politisch und philosophisch engagierten Tragödie eine neue Bedeutung, welche durch das technische Können der akademischen Troglodyten (βάναυσοι) geprägt ist. Deren Tätigkeit hat aus der Sicht der archaischen Auffassung der Wahrheit einen ganz technischen Charakter. Die Wirkung der Göttin Apate bewirkte, dass die akademische Tätigkeit im Westen goldenen Boden hat. Die in der Ordnung der universellen Aussage über den Sinn des Seienden gegebene Metaphysik kann im Modus des Betrachtens (θεωρία) nicht einmal das reale Seiende direkt erfassen. Doch, die Metaphysik kann die Sache direkt durch die Sinne, also ihre Dasein und Wirkungen wahrnehmen. Im Hinblick auf die gegenwärtige apophantische Prädikation des Sinns der zweiten Substanz ist die *arché* der ersten Substanz im Präteritum gegeben. Die Auffassung der Wahrheit als kausal aufgefasste Übereinstimmung zwischen erster und zweiter Substanz schuf einen zweifachen Abstand von der archaischen Auffassung der Wahrheit. Die ursprüngliche Ganzheit des Seins, welche von den Tragikern und den ersten Philosophen betrachtet wurde, geriet völlig in die Vergessenheit. Ebenso auch in gewissem Maße auch das Sein der realen Sache, welche im Erkennen lediglich zur tätigen Vergangenheit wurde. Dies ist nicht tragisch, wenn wir darum wissen. Aber es wird tragisch, wenn man diese grundlegende Wirkung des metaphysischen Dativs vergisst, oder gar aus dem kritischen Denken verdrängt. Die Sterblichen gründen real die Welt nicht durch Denken, sie erkennen die Sachen nur zusätzlich, da sie auf die Gegenwart der archaischen Wirkung des Weltganzen bezogen sind. Der ursprüngliche *dativus principalis* wurde aus der akademischen Philosophie ausradiert. Dennoch der aristotelische metaphysische Dativ jedenfalls schob das Dasein der realen Substanz anstatt dem Ganzen der *phýsis* auf. Die aristotelische Metaphysik muss sehr sorgfältig, und daher kategorisch zwischen den verschiedenen Bedeutungen des substanziellen Seins unterscheiden.

Durch die Veränderung des prinzipiellen Dativs der ersten Philosophie in eine metaphysische Donation entstand ein neuer Sinn des Seienden. Aristoteles verknüpfte den metaphysischen Dativ mit der essenziellen Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Im Erkennen ist die zweite Substanz gegenwärtig. Deren Existenz wird von den Sinnen und vom Intellekt sichergestellt. Die reale Substanz ließ sich in der Gerichtsbank der Angeklagten (κατηγορέω) nieder. Sie wird des aktualen Nicht-Seins bezichtigt und wird daher aufgrund ihrer transitiven Modalität untersucht. Im Denken der Metaphysik entstand eine fundamentale Abfolge von der ersten Substanz als vergangener Ursache zur zweiten Substanz als gegenwärtiger universeller Folge. Diese ontische Abfolge wird durch den kategorialen Modus „vorher“ (*per prius*) und „danach“ (*per posterius*) ausgedrückt. Das Werk *Kategorien* begründete die westliche Wissenschaft und ihre späteren objektiven Variationen, da es die grundlegenden Arten und Weisen der Aussage über die Substanz beschreibt. Die kategoriale Definition der ersten Substanz und das resultierende Verdikt über deren universelle Bedeutungen, welches in der *Zweiten* *Analytik* gegeben ist, prägt die Auffassung der westlichen Wissenschaft. Die Sprache beider Schriften wird von der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen der ersten und der zweiten Substanz determiniert. Die wahre Prädikation verläuft im neuen Typ der kategorialen Logik und des wissenschaftlichen Beweises (ἐπιδείξεις, *demonstratio*). Die Herausführung des Sinns des Seienden aus der ursprünglichen ersten Substanz mithilfe von Induktion und Deduktion wurde zum neuen Ort der Offenbarung des Seienden. Aristoteles hob die ehemalige Sophistik auf. Die Logik wurde nach dem Niedergang der klassischen Weisheit zu einer neuen Agora des modernen Geistes. Die repräsentative Fähigkeit der Sprache liefert die Dinge in deren gemeinsamen Seiendheit. Dank der Fähigkeit der Sprache nehmen wir das allgemeine eidetische Wesen der Sachen wahr. Die Gemeinsamkeit der Welt (*res publica*) wurde zur Frage der technischen Fähigkeit, eine korrekte Art vom kategorialen Syllogismus zu bilden. In der Tragödie, es war das weissagende Wort, das die Mittelrolle spielte. Die Kommunität der Weisen sah dieses Beisammensein des Sinns durch die Ansammlung der Bürger auf der Agora. Das technokratische Herausreißen der archaischen Wahrheit aus der Gemeinschaft der weisen Bürger (σπαστέος, *castratio*) hielten die letzten Tragiker für ein brutales Versagen ihrer Zeitgenossen. Sophokles verurteilte in seinem Drama über den technokratischen Tyrannen Ödipus prinzipiell die moderne Kastration der ursprünglichen Wahrheit und des Denkens (OBJ III, Kap. 7). Die göttliche Komödie der Moderne basiert auf Ödipus‘ Kastrationskomplex, welcher in Gestalt der strafenden Furien jeden Metaphysiker und Logiker im Verborgenen verfolgt. Die musische und archaische Auslegung der Hermeneutik hat nach dem Muster des antiken Dramas katarktischen und therapeutischen Charakter. Die Deutung der Objektivität betrachtet daher den Sinn des Seienden im Modus der ursprünglichen göttlichen Donation, welche von den Tragikern und den ersten Philosophen beschrieben wurde. Die erste Form der nihilistischen Säkularisierung und der Entzauberung der Welt veränderte das betrachtete Ganze des Seins in einen theoretisch erkennbaren Kosmos, welcher durch die Ideen oder die ersten Substanzen zusammengesetzt ist. Das Denken der Modernen wurde von der Mathematik und der Physik beherrscht, welche einen neuen Sinn dessen schufen, was gegenwärtig und was daher für das wahre Erkennen verbindlich ist. Der gründende Dativ der Metaphysik lehnte den Weg der tragischen Weisheit ab. Die Metaphysik thematisiert das verborgene Geschehen der Ganzheit des Seins nur indirekt, also in vergangenheitlichem Charakter des Seins und sogar der ersten Substanz. Beide Gründer der Metaphysik thematisieren die Welt der *phýsis* in allgemeinen Aussagen über die Substanz. Die metaphysische Anwesenheit ist als gegenwärtige Idee in der Gesamtheit des mathematisch konzipierten Kosmos gegeben (Platon). Oder es sind die ersten Substanzen vorhanden, die die Gesamtheit der beweglichen *phýsis* ausmachen (Aristoteles). Diese problematische Präsenz des Seienden als zweifache metaphysische Substanz muss im Feld des hermeneutischen Sehens und der Auslegung unverborgen werden. Die Tragik der metaphysischen Moderne beruht darin, dass sie das einzelne Seiende an die erste Stelle stellte. Die isolierte Substanz war für archaische Weisheit zweitrangig und darüber hinaus absolut doppeldeutig. Das wahrheitsgemäß betrachtete Ganze des Seins (Kalchas‘ τά τ' ἐόντα) kann nicht trügerisch sein, aber die einzelne Substanz kann es. Die gänzlich abgeteilte und daher gänzlich vergangene immaterielle und ewige *quidditas* stellt die erste Bewegungsursache dar. Aus Liebe zur Weisheit nahmen die übrigen kosmischen Sphären das ewige Beispiel des unbeweglichen Intellekts nach (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, *Met*. 1073b2). Dieses eminente Geschehen wird in Aristoteles‘ Schriften über die erste Philosophie erforscht.

Insgesamt vierzehn dieser verschiedenartigen Abhandlungen über die erste Substanz und deren Wirkung wurde hinter den Schriften über die *Physik* platziert (μετὰ τὰ φύσικὰ βιβλία). Dank der verborgenen Wirkung der Musen erhielten diese Schriften durch Andronikos von Rhodos eine gemeinsame Bezeichnung „*Metaphysik*“. Seit der Entstehung der Metaphysik, der archaische Modus der Offenbarung der Ganzheit des Seins wurde zu einem unwissenschaftlichen und komischen Geschehen, welches an die mythopoetischen Geschichten über die Götter (θεολόγια) gebunden war. Die vorangegangenen philosophischen Schriften über die Ganzheit des Seins (περὶ φύσεως) und Sokrates‘ Weisheit wurden im siegreichen Aristotelismus zum ersten Exponat im akademischen Museum. Der neue, veritativ und substanziell gegebene Typ des Wissens kann die pythische Auffassung der Wahrheit nicht mehr erfassen, welche Sokrates sein ganzes Leben lang suchte. Platon und Aristoteles ersetzten den von der Pythia verherrlichten Sokrates, indem sie seine metaphysisch adäquaten Interpreten wurden. Platon verwandelte Sokrates in die Idee des Guten, die die Grundlage für die Mythopoetik der Ideen bildet. Aristotelisches Simulakrum des Sokrates beweist der unbewegliche und ewige Theoretiker, welcher in der ewigen *scholé* über das eigene Denken meditiert. Der metaphysische Sokrates trägt in Gestalt der abgetrennten Anwesenheit neuen Typ der göttlichen Komödie. Die ironischen Epikureer machten aus der theoretischen Tätigkeit der abgeteilten ersten Substanz die Figur des „müßigen Gottes“ (*Deus otiosus*). Der Gott der Metaphysik stellt aus der Sicht der Hermeneutik ein Simulakrum Sokrates‘ in immer neuen geschichtlichen Figuren (*Socrates redivivus*). Die göttliche Komödie der Metaphysik bewirkte, dass das moderne Simulakrum des Sokrates entweder eine frenetische *causa prima* oder einen unbeweglichen Ersten Theoretiker schafft. Die widersprüchliche Mythopoetik begründete die monumentale Historie der Metaphysik und dann deren antiquarische Version.[[13]](#footnote-13) Durch die Banalisierung des platonischen und aristotelischen Sokrates setzte der Tod des modernen Gottes ein, welcher in der nihilistischen Postmoderne des 19en Jahrhunderts zu Ende geführt wurde. Das Simulakrum der sokratischen Weisheit wurde zu einer ehrenwürdigen antiquarischen Dekoration auf dem akademischen Gastmahl der ewigen Wahrheiten. Das delphische Mysterium wurde durch eine Parade von Simulakren ersetzt, welche von den akademischen Kathedern der wissenschaftlich-technischen Geschicklichkeit verkündet wurden. Sokrates war weder ein mythischer Held noch ein banaler Denker noch der technisch versierte Typ des akademischen Sophisten. Der Herold des apollinischen Mysteriums konnte keine Metaphysik begründen, weil er dem ursprünglichen Weg der musischen Wahrheit folgte. Der Ausspruch der Pythia enthält eine geschichtliche Wahrheit, weil kein Metaphysiker so weise sein kann, wie Sokrates es einmal war. Die Hermeneutik muss dem Weg des sokratischen Fragens im Hinblick auf die Objektivität folgen. Die metaphysischen Techniker können das Sein der ersten Philosophie nicht sehen. Die Wahrheit der ersten Philosophie ist nicht identisch mit der Wahrheit der Metaphysik. Archaische Weisheit und akademisches Vermögen haben einen anderen Forschungsgegenstand und sie sehen eine andere Natur der Welt. Die Ganzheit des iterativ durch technisches Können erfassten Seienden hat lediglich den potenziellen Charakter. Die Tragödie der Metaphysik und der auf ihr errichteten Wissenschaft beruht darin, dass das Wissen nicht länger archaisch theoretisch ist. Die Metaphysik schaffte die ursprüngliche Form der Weisheit ab und betrachtete diesen Verlust als nicht wichtig. Der von den ersten Philosophen gesehene archaische Akt der Gründung verschwand aus dem Denken. Die ursprüngliche Gegenwart des Seins wurde zur abgeschlossenen und verdrängten Vergangenheit, welche nicht länger in die Geschichte der siegesreichen akademischen Philosophie gehört. Auch in der Tragödie erscheinen Wahrheit und Täuschung im Modus der musischen *alétheia*, weil das Wissen der Tragiker ans Spiel der Wahrheit und Täuschung der Musen anknüpft. Der Zustand der Welt und die menschlichen Schicksale treten primär durch die tragisch verborgene Form des archegetischen Dativs in Erscheinung, dessen Anwesenheit die Seher wie Teiresias in Theben sahen und pythisch ankündigten. Das theoretische Wissen der politisch aktiven Zuschauer der Tragödie war in der Lage, diese Wahrheit und Unwahrheit richtig zu lesen und im Modus der archaischen, zunächst durch Sehen und dann durch Katharsis richtig zu deuten. Auch das musische Sehen der ersten Philosophen sah die Ganzheit der Welt im göttlichen Wirken. Aristoteles lehnte es in der *Metaphysik* direkt ab, die archaische Donation der Ganzheit des Seins wissenschftlich zu erforschen, wie Parmenides es tat. Die ursprüngliche Donation des Seins vom absolut seienden Anfang ist kein apophantisch prädiziertes, sinnlich wahrgenommenes Phänomen. Das höchste Seiende ist von den übrigen kosmischen Sphären prinzipiell getrennt, ebenso wie Platons Idee des Guten vom Sein des Seienden getrennt ist. Die Ganzheit des musischen Seins verschwand aus dem theoretischen Denken der neuen Philosophie. Die archaische Form des Seins und des Denkens war nicht länger metaphysisch wahr. Die Metaphysik hat zum ersten Gegenstand entweder die ewig anwesende mathematische Idee oder die physikalisch und kausal wirkende ewige Ganzheit der Substanzen. Die Gegenwart des Seienden wird durch diesen zweifachen Typ des Wissens der idealen und realen Substanz „re-präsentiert“ und „re-pressiv“ unterdrückt. Der substantivische Infinitiv des Aristotelismus (τό εἶναι) ist iterativ auf perfekter platonische Art und Weise des *eídos*. Die ursprüngliche, musisch oder tragisch gesehene Einheit der Ganzheit des Seienden ist in der Metaphysik deduktiv und daher *ex post* gegeben. Die verlorene Einheit des Seins, des Seienden und des Denkens wird von der mythopoetischen Bedeutung des göttlichen Sokrates als eine dekorative und unbewegliche Erste Substanz ersetzt. Platon vollzog die erste ideale Säkularisierung des sokratischen geschichtlichen Präsens des Denkens. Die aristotelische Physik vollzieht die metaphysische Vergöttlichung des Sokrates. Dieses Simulacrum verbirgt als Figur des *Deus otiosus* oder der *Causa prima* die verborgene Art und Weise, wie die Göttin Apate und die apollinischen Musen die metaphysische Komödie und die Kastration der sokratischen Wahrheit leiten.

Die vorausgegangenen Überlegungen haben gezeigt, dass die archäologisch, therapeutisch und katarktisch aufgefasste Hermeneutik die Deutung nicht beim positiv gegebenen Sinn der Objektivität ansetzen kann. Die Archäologie der Objektivität beginnt im delphischen Adyton, da man in der ursprünglichen Finsternis von Sein und Denken beginnen muss. Die Ödipus’sche Blindheit der Metaphysik hat eine epochale Dimension. Die hermeneutische Rückkehr des Denkens zum Anfang bedeutet, dass die Finsternis von Platons moderner Höhle zur ursprünglichen Finsternis der delphischen Höhle werden muss. Heidegger zeigte, dass das platonische Höhlengleichnis das Sehen des Seienden darstellt, welches *in nuce* alle geschichtlichen Möglichkeiten der Metaphysik beinhaltet. Die ideal gegebene Substanz wurde zum Sinn der neuen Epoche, weil die metaphysische Substanz aus der Dunkelheit der platonischen Höhle ans Licht des Intellekts hinausgetreten ist. Die durch die Idee des Guten gegebene eidetische Klarheit bestimmt eine neue Art und Weise der Offenbarung des Seienden. Das Höhlengleichnis hat gezeigt, dass die Idee als Fülle des Seienden zur klarsten und dauerhaftesten Manifestation dessen geworden ist, was ist. Diese ideale Parusie des Seienden begründet die Metaphysik, weil sie deren anwesende und dauerhafte Deutung bildet. Die epochale Zurückhaltung des objektiven Urteils ist wichtig. Die Hermeneutik muss das Wissen zurück zum Ereignis des präsentischen Sehens der ersten Philosophen und Tragiker bringen. Im Strahlen der Idee wurde der ursprüngliche Prozess der Offenbarung des Seienden durch die musische Gestalt der Wahrheit nicht länger gesehen. Parmenides‘ ursprüngliches Präsens des Sehens und die *alétheia* der ersten Philosophen steht außerhalb des metaphysischen Wissens der ersten und der zweiten Substanz. Dieses ursprüngliche Präsens des Seins und des Denkens wurde in der Metaphysik zu einer vergessenen und kastrierten Vergangenheit. Man muss akademisch weitermachen, denn es gibt nichts zu sehen. Die Finsternis des ursprünglichen Seins verschwand und die epochale Wende der Metaphysik rückte das von den ersten Philosophen erforschte archaische Sein in das perfekte Licht der mathematisch definierten Idee. Die von der Finsternis Delphis geführte Hermeneutik ist nicht akademisch kastriert; deshalb besteht sie auf der archaischen Auffassung der Übereinstimmung zwischen Sein und Denken. Wie das Phänomen aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit auftaucht, so ist es auch erkennbar. Nach dem Muster von Heideggers Auslegung des Höhlengleichnisses haben wir die ursprüngliche Art und Weise des Denkens gefunden, welche das musische Sehen in metaphysisches Wissen umwandelte. Die Entstehung des metaphysischen Einblicks determiniert die grundlegende Art und Weise, wie sich die Objektivität in den nachfolgenden geschichtlichen Wandlungen offenbart. Diesen „Ort“ oder dieses „Ereignis“ gibt es objektiv nicht. Der zitierten *Metaphysik Z* zufolge gilt, dass das Ursprungsereignis eine Vergangenheit wurde. Es bleibt die durch *quidditas* begründete Donation des Sinnes. Die reale Substanz wird wahrheitsgemäß, also adäquat, im Modus der apophantisch gegenwärtigen zweiten Substanz prädiziert. Umso mehr wurde auch die ursprüngliche archaische Ganzheit des Seins unverständlich. Die musische Präsenz, wie sie von den ersten Philosophen gesehen wurde, ist zur mythologischen Vergangenheit geworden. Sogar die außerhalb unserer selbst existierende Sache ist durch den Intellekt nicht so zu erfassen, wie sie an und für sich existiert. Das gegenwärtige Wissen entsteht als Folge dessen, was als ursprüngliche Ursache in den vergangenen Modus des Seins überging. Die metaphysische Bestimmung der *quidditas* sagt es klar: das ursprüngliche Sein der ersten Substanz ging im Akt der Donation in die parusische Bedeutung der zweiten Substanz über. Das aktuelle Seiende ist für das Denken lediglich im Präteritum gegeben und wird adäquat und wahrheitsgemäß durch die Kausalität vermittelt. Das durch die Kausalität der ersten Substanz gegebene Grundgeschehen wurde zur Vergangenheit, weil an seiner Stelle die universelle Bedeutung gegeben ist. Deren Parusie entsteht im erkennenden Denken und wird von der prädizierenden Sprache offenbart. Die Metaphysik erforscht nur das positiv gegebene Phänomen der aktuellen Substanz oder der idealen Essenz, welche im Feld des perfekt gebildeten eidetischen Wissens offenbart wird. Nach der Wandlung der Vor-blickbahn des theoretischen Einblicks in die moderne Form des Wissens hat die musische Weisheit keine Möglichkeit, in der modernen Philosophie thematisiert zu werden. Das Nichtseiende ist Parmenides zufolge weder denkbar noch prädizierbar. Die neue, durch das Wissen der Metaphysik gegebene Form der Philosophie ist kategorial blind gegenüber dem ursprünglichen Ereignis des Seins.

Es hat das Denken der Modernen begründet, indem sie das Sein aus der Metaphysik verdrängten. Die musische Wahrheit wurde zur Unwahrheit und die Dichter wurden zu harmlosen Narren auf dem tragikomischen Symposium der Metaphysik, der Mathematik und der Logik. Aber die ursprüngliche Wahrheit kann nicht verschwunden, auch wenn die Metaphysik sich selbst wie ein gebildeter Narr hält. Das Geschehen der Musen und die Anwesenheit von Delphi sind archaisch und daher semantisch gegenwärtig mittels der ersten Philosophen und akademischer Parodie der sokratischen Weisheit. Diese ursprüngliche Weisheit weissagt die Wahrheit und die Täuschung über die musische Ganzheit des Seins, wie sie vom Anfang des philosophischen Denkens an tradiert wird. Platons Höhlengleichnis schuf das Gründungsereignis des technischen Wissens. Es ist blind zum Anfang der Weisheit, welche durch das präsentische Sehen der Ganzheit der Welt gegeben ist. Der Philosoph tritt aus der Höhle in die Welt der Ideen hinaus, welche durch die Idee des Guten wie Sonne strahlen. Dieses Ereignis des epochalen Austritts aus der Dunkelheit ins Licht begründet das Zeitalter der Moderne, indem es die neue Form der Wahrheit (*veritas*) der metaphysischen Vernunft von der *alétheia* der ersten Philosophie trennte. Das Ereignis der realen Sonnenfinsternis war nicht länger für das Denken wichtig und wurde durch die Geschichte über die ewig strahlende Idee des Guten ersetzt. Die mythische Geschichte über den Sonnenintellekt beinhaltet alle nachfolgenden Transformationen der Verborgenheit und Unverborgenheit des Seienden. Die modernen Illuminaten glauben an das wundersame Licht des Intellekts. Die Sonne verfinstert sich zwar manchmal, aber niemals die ewigen metaphysischen Wahrheiten. Die Rachegöttinnen betrafen im Namen der göttlichen Ordnung die Hoffärtigkeit und die Dummheit (ὕβρις) der führenden Illuminaten. Die Strafe hat tragischen Charakter gemäß Aischylos‘ Ausspruch „durch Leiden zur Weisheit“ (πάθει μάθος; *Agamemnon*, v. 178). Die Musen senden deswegen die dämonischen Furien aus der Unterwelt, weil die chaotischen, auf der *via Modernorum* einherschreitenden Sterblichen verbessern sollen. Die Erinnyen sind Gottheiten der Rache, welche im ursprünglichen Abgrund des Seins und in der Dunkelheit des Seienden hausen. Die Dunkelheit der ursprünglichen delphischen Höhle stellt den Ursprungsort (*ortus scientiarum*) des verborgenen Wissens dar. Aus diesem grundlegenden wissenschaftlichen Grunde herrschen die Furien über das Gedankenchaos der *Modernorum*. Die strafenden Göttinnen kann man nicht versöhnen. In der Epoche des metaphysischen Nihilismus verschwand der Areopag der weisen Angehörigen der philosophischen Gemeinde. Die banalen Techniker vermögen es nicht, diese *res publica* der Aristokraten des Geistes zu bilden, weil ihnen der wahre Einblick in die Ganzheit des Seins fehlt. Nur ein weiser Mensch wie Sokrates kann das Orakel im Modus der archaischen Übereinstimmung verstehen; sicher nicht der objektive Wissenschaftler, welcher heutzutage anstelle der Pythia die objektive Geschichte des Denkens bestimmt. Das delphische Orakel begründete Sokrates‘ Suche nach der Weisheit durch die archaische Art und Weise der Wahrheit vom Dreifuß aus, auf welchem die Pythien gesessen hatten. Die objektiven Wissenschaften nahmen den Platz des Dreibeins der Pythia ein. Sie bestimmen die Historie der Rationalität, und nicht die Geschichte der Weisheit.

Diese Verborgenheit und Unverborgenheit der Wahrheit trägt für die vorliegende Studie eine methodologische Bedeutung, weil er die hermeneutische Bindung zwischen Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie zeigt. Die an die Wandlungen des prinzipiellen und metaphysischen Dativs anknüpfende triadische Struktur der Wahrheit schafft eine neue Gestalt der Hermeneutik, die für die Auslegung der Objektivität notwendig ist. Der Ausdruck für „Anfang“ (ἀρχή, *principium*) bedeutet die Herrschaft, welche aus Richtung des ursprünglichen Ereignisses kommt. Der Anfang ist aus der Sicht der Geschichtlichkeit darin initiativ, dass er den Charakter dessen bestimmt, was durch seine prinzipielle Aktivität und Kraft begründet. Der Sinn der triadischen Struktur des Verstehens der Vergangenheit ist nach dem Muster von Nietzsches Kritik an der monumentalen und antiquarischen Historie radikal kritisch. Die epochalen Wandlungen des Seins des Seienden prägen die Geschichte der Metaphysik und bilden die Grundwurzel (*radix*) der objektiven Form der göttlichen Komödie. Die Wandlung der archaischen *epoché* in die epochale Tragikomik der Modernen ist nur deswegen möglich, weil die ursprüngliche Ordnung des Seins existierte und existiert. Die archaische Wahrheit der Musen ermöglichte die Entstehung der chaotischen Wahrheit der Sterblichen. Sie haben diese Wahrheit in die eigene Mythopoetik umgestürzt. Die neue Wahrheit des Denkens ist weder durch die göttliche *a/létheia* gegeben, noch durch die tragische *alétheia*, sondern durch die objektive *veritas*. Die musische Wahrheit herrscht durch jede metaphysische Epoche lediglich in der Verborgenheit. Die Hermeneutik muss die spezifische Ignoranz und Paranoia der modernen Metaphysik erforschen, die in jeder Epoche der Moderne sichtbar ist. Die Musen haben es nicht gern, wenn sich Sterbliche die göttlichen Rechte im Modus der musischen *a/létheia* anmaßen und sich wie die göttlichen Kräfte der von Parmenides unverhüllten Aletheia verhalten. Der weise Mensch sucht die Wahrheit wie Sokrates, bestimmt sie aber nicht selbst mit dem Licht des geblendeten Intellekts. Diese Hybris wird von den Musen auf eine besonders harte Art und Weise bestraft, also durch Wahnsinn (μανία), welch von einer Generation der modernen Metaphysiker auf die nächste (ἄτη) übertragen wird. Dem Ersten der Tragiker zufolge ist die Moderne deswegen unweise (ἄφρων), weil ihr Wissen den Charakter von tragischem Hasses, Befleckung und Finsternis (μύσος) hat. Diese werden von den göttlichen Kräften der Rache bewirkt.[[14]](#footnote-14) Die Objektivität stellt in der Ordnung der tragischen Geschichte der Metaphysik die wirklich grausame Strafe der akademisch fähigen Erinnyen dar. Das göttliche Daimonion wirkte in Sokrates als innere Stimme durch die apollinische Semantik der Wahrheit (*Apol*. 40c3–4). Diese innere Stimme warnte ihn in entscheidenden Augenblicken und hielt ihn von der Ausführung einer gefährlichen Absicht ab. Der theoretische Einblick des lebenden Sokrates wurde zu seinem metaphysischen Doppelgänger vergöttlicht. Er ist immer auf eine metaphysische Weise wahr, da er von einer logisch bindenden Notwendigkeit geleitet wird. Sokrates als mythopoetischer Minotaurus läuft bis heute im Labyrinth der Metaphysik unter der Führung von Aischylos‘ Erinnyen herum. Dieses dämonische Wesen jagt allen Studenten der Philosophie heilige akademische Ehrerbietung und Entsetzen ein (σέβας ἀστῶν φόβος τε ξυγγενὴς τὸ μὴ ἀδικεῖν, *Eumenidae*, vv. 690–1). Die irrationale Gestalt des Sokrates-Minotaurus war durch die inzestuöse Verbindung zwischen der idealen Mathematik und der ersten Philosophie entstanden. Dieses intellektuelle Ungeheuer wurde von den metaphysisch ausgebildeten Furien auf dem Piedestal gesetzt. Sie bilden die verborgene Grundlage der modernen Philosophie, dank ihrer Umkleidung in die radikale Subjektivität. Das objektive Wissen ist auf tragische Weise blind und verläuft im Modus des objektiven Ödipuskomplexes. Die Musen sandten in der Epoche der Moderne deswegen die strafenden Furien aus, damit sie die Ordnung der Dike und die Gegenwart der Wahrheit bewachen, welche der weise Parmenides und dessen Nachfolger erkannten. Platoniker vertrieben auf tragikomische Weise die Finsternis der Zeitalter des Unverstandes unter der Führung der akademisch tüchtigen Furien. Dank der täuschenden, aber dennoch siegreichen Gestalt der Wahrheit gemäß Aristophanes und Platon (εἰρωνεία) eignete sich die Moderne den ironischen Einblick in die Welt und in die Wahrheit an. Diese ironische *Weltanschauung* schafft das, was der Moderne wesentlich eigen ist. Diese metaphysische Ironie, welche an den Begriff des objektiven Humanismus anknüpft, wird von der Geschichte des Denkens und der Historie des Westens bezeugt. Die vernichtende Gestalt der Ironie ist am Ende der Metaphysik gegeben, wenn das Denken des Seienden in die nihilistische Epoche der Geschichte des Westens übergeht. Die zeitgenössischen humanistischen Troglodyten verlöschten nämlich auch das Licht der ursprünglichen Form der Metaphysik und erklärten diese Finsternis zur neuen Herrschaft der Vernunft. Die blinden Akademiker gehen den Weg der politischen Tyrannei, denn das ist ihr archetypisches Schicksal. Die dämonischen Kräfte der Unvernunft und des Chaos haben daher seit dem 20. Jahrhundert bereits einen gänzlich globalen und totalitären Charakter.

## 1.2 Die Metaphysik und *tertium ens*

Die Hermeneutik hat gezeigt, wie es zur Verfinsterung der archaischen Gestalt der Wahrheit (ἐποχή) in der Metaphysik Platons und Aristoteles‘ kam. Der erste methodische Schritt verlöschte die metaphysische Bedeutung der Objektivität. Sie kam in die ursprüngliche Dunkelheit deren Seins, worin sie zu Beginn vor der Entstehung der Metaphysik gewesen war. Der Schritt zurück zur archaischen Gestalt der Wahrheit ermöglicht es, das ursprüngliche Feld der Offenbarung des Seienden zu finden. Die musische Un-verborgenheit der Metaphysik ist im Modus pythischer Wahrheit und Täuschung gegeben. Diese ursprüngliche Form der Wahrheit begründet im Modus der archaischen *epoché* jedwedes metaphysische Verstehen, woraus die Objektivität auftaucht. Die bisherige Deutung bestimmte die Art und Weise, wie es zur epochalen Wende des Geschehens der Wahrheit in der Metaphysik kam. Platons Höhlengleichnis initiierte das Denken der Athener Modernen. Es wurde zum neuen Prinzip des Denkens und bewirkte, dass sich der Grundsinn dessen änderte, was seiend ist und wie es seiend ist. Nach diesem Schritt zurück in die ursprüngliche Finsternis ist die Objektivität nicht länger ontisch anwesend. In der archaisch finsteren Gestalt des Seins gesetzt, sie besitzt keine eigene Art der Offenbarung. Die apollinische Semantik führt die Hermeneutik zurück in die dunkle Höhle der Mysterien. Das Zurückhalten des metaphysischen und objektivistischen Einblicks im Modus der archaischen *epoché* bildet den grundlegenden Weg (ὁδός) des Denkens, welchem man folgen muss. Die Sonne geht in die Dunkelheit der Verfinsterung und geht dann wieder auf. Die Donation der Wahrheit bestimmte durch die archegetische Form des Dativs die erste Phase der Suche nach der Weisheit. Dann kam es das Denken der ersten Philosophen in der Form der *dativus principalis*. Die Dunkelheit und die Irrationalität der Objektivität, welche im Modus der archaischen *epoché* erforscht wird, hat prinzipiellen Charakter (*principium*). Die prinzipielle Dunkelheit des Seins ermöglicht dem Seienden, in das hinauszutreten, was sein ontisches Schicksal ist, also in die Wirkung der Geschichte (*initium*). Während des prinzipiellen Ereignisses der Verfinsterung des Seienden im Modus der archaischen *epoché* hat die Substanz keine metaphysische Möglichkeit, initiativ zu existieren. In dieser ursprünglichen Gestalt des Seins kann nicht einmal die Metaphysik im Modus der positiven Wirkungsgeschichte wirken und erst recht nicht die Objektivität. Das einzelne Seiende hat in archaischer Gegenwart der Wahrheit keine eigene Weise der Existenz. Die archaisch, im Modus der musischen Wahrheit erforschten Uhren sind keine Uhren. Es gibt kein ontisch gegebenes Einzelding und keine ontische Zeit. In der Geschichtlichkeit des Seins existiert keine Vor-blickbahn, welche auf die Uhren „als“ (*Als-Struktur*) Uhren im Modus des ontischen Verstehens gerichtet ist(Kap. 1). Die absolute Anwesenheit der Ganzheit des Seienden (Kalchas‘ τά τ' ἐόντα, Parmenides‘ ἔστι γὰρ εἶναι, B 6.8) ist vom Einzelding getrennt, weil die aktuelle Gegenwart der realen Substanz weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft gegeben ist. Die Unverborgenheit des Seins bildet die archaische Einheit des Kosmos. Den Einblick in dieses Geschehen erhält der Sterbliche als musische oder seherische Gabe. Die geschichtliche Anwesenheit der Ganzheit steht außerhalb des Flusses der ontisch aufgefassten Zeit, welche Aristoteles mit den physikalischen Veränderungen der ersten Substanz verband (Kap. 1.3.3). Die in der Dunkelheit des delphischen Adytons weilende archaische Hermeneutik bekam durch die Gabe der Geschichtlichkeit die Möglichkeit, sich in der ursprünglichen Gegenwart der musischen Ganzheit des Seins der Seienden aufzuhalten. Die Vor-blickbahn folgt dem gegenwärtigen Geschehen der musischen Wahrheit und der musischen Täuschung, welches mit der Manifestation des ursprünglichen Sinns der Substanz verbunden ist. Deren metaphysische Bedeutung erhält dank der Geschichtlichkeit ihren eigenen Anfang. Die Idee trat aus der mythopoetischen Höhle der Troglodyten heraus, dank des verborgenen Wirkens der musischen Wahrheit. Die platonische Substanz wurde zum philosophisch bestimmten Phänomen in der Geschichte des modernen Denkens. Die Möglichkeit der geschichtlichen Wirkung der Metaphysik ist ursprünglich in der Verborgenheit der musischen Geschichtlichkeit gegeben. Heidegger bezeichnet das spezifische, auf das Ereignis des epochalen Verbergens und Enthüllens der Wahrheit bezogene Wahrheitsgeschehen mit dem Terminus „Lichtung“. Dieser Ausdruck wird bereits zweimal im Werk *Sein und Zeit* erwähnt, wo er eine existenzielle Modifikation des scholastischen Terminus *„lumen naturale*“ (SZ 170) darstellt. Die Existenz im primären Modus des *Daseins* sieht die Welt als alltäglich gegeben, aber nicht die ontologische Art und Weise, wie die wahre Gegenwart des Seienden in der Welt gegeben ist.[[15]](#footnote-15) Der ursprüngliche Sinn der Ganzheit des Seienden existiert in zweifacher exzentrischer Position, welche außerhalb des objektiven Einblicks im Modus des wissenschaftlichen oder alltäglichen Besorgens gegeben ist (Kap. 1). Die Annahme der eigenen Endlichkeit bedeutet, dass die Existenz den Sinn des Seienden in der Offenheit der außerhalb der Objektivität gestellten Welt („Erschlossenheit“) und im Modus der existenziellen Offenheit des außerhalb der Subjektivität gegebenen Daseins begreift („Entschlossenheit“). Die endliche Existenz versteht sich durch das „In-die-Welt-geworfen-Sein“ auf eine neue Weise und sieht die Welt neu. Die Unverborgenheit der Welt durchstrahlt das Dasein durch die existenzielle Offenheit für das gesamte Geschehen des Sinns des Seins. Der Metaphysiker ist nicht mehr weise auf archaische Weise. Von Platon behält er den idealen und technischen Einblick in das Seiende. Von Aristoteles nahm er die Technik des logischen Denkens an, welche auf die kategoriale Prädikation der Substanz bezogen ist. Aber das Phänomen der Lichtung wird im Werk *Sein und Zeit* noch immer auf Grundlage von Kants transzendentalem Subjekt interpretiert. Nach der Deutung von Platons Höhlengleichnis erhielt der Terminus „Lichtung“ eine neue Bedeutung, welche außerhalb der Analytik des Daseinsgestellt ist. Die resultierende Gestalt der Lichtung zeigt das Nachdenken im Werk *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964). Heidegger erinnert daran, dass die verborgene Offensichtlichkeit der Wahrheit nicht durch das subjektive Licht des natürlichen Verstandes begründet ist. Der neue Weg zur archaischen Zusammengehörigkeit von Sein und Denken durch Parmenides‘ musische Auffassung der Göttin Aletheia zeigt die „Lichtung“ als Ursprungsort der Unverborgenheit des Seins.[[16]](#footnote-16) Der Terminus stellt das Existenzial des archaischen Verstehens dar. Dieses ist auf die Existenz des Sterblichen bezogen, welcher im Stande ist, die Zusammengehörigkeit mit dem gegenwärtigen Geschehen des eigentlichen Seins zu deuten. Das subjektive *lumen naturale* beweist die Dinge erst sekundär, weswegen es nicht zum ursprünglichen Phänomen der Lichtunggehört. Die Grundbedeutung des Wortes „Lichtung“ weist auf eine freie, lichte Stelle im Wald hin, welche dank des freien Raums nicht nur die Dinge, sondern auch das Spiel von Licht und Schatten manifestiert. Die Lichtung im Wald begrenzt den Raum der Offenbarung, weil er das bestimmt, was im Kontrast mit dem so gegebenen Spiel von Licht und Schatten dauerhaft verborgen und unsichtbar bleibt (GA 14, 80). Die epochale Wirkung der Lichtung verleiht den Dingen Unverborgenheit und Verborgenheit. Die beiden Formen der Wahrheit stehen außerhalb der subjektiven Auffassung der Wahrheit, welche in der metaphysischen Form der Philosophie gegeben ist.

„Von der Lichtung jedoch weis die Philosophie nichts. Die Philosophie spricht zwar vom Licht der Vernunft, aber achtet nicht auf die Lichtung des Seins. Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. Es betrifft zwar die Lichtung, bildet sie jedoch so wenig, das es vielmehr ihrer bedarf, um das in der Lichtung Anwesende bescheinen zu können. Dies gilt nicht nur von der *Methode* der Philosophie, sondern auch und sogar zuerst von ihrer *Sache*, nämlich von der Anwesenheit des Anwesenden.“ (GA 14, 82)

Die Hermeneutik muss nach Heideggers Muster die ursprüngliche *epoché* aus Richtung der metaphysischen Philosophie verwirklichen. Die Archäologie der Substanz folgt der ursprünglichen Form der Substanz in der musischen Gegenwart des Seins. Der Blick der ersten Philosophie geht vom verborgenen Ganzen des Seins zum unverborgenen Sein des Seienden. Das archaische Denken erkennt die Ganzheit des Seienden nicht nur in dessen Unverborgenheit, sondern auch in einer bestimmten Form der Verborgenheit, welche an die ursprüngliche Offenbarung der musischen und tragischen Wahrheit gebunden ist. Die durch das apollinische Delphi gegebene hermeneutische Weisheit schreitet der in der mythologischen Höhle voller Troglodyten konstituierten Epoche der Metaphysik voran. Deren handwerkliches Denken wird durch das ständige Licht des subjektiven Intellekts beleuchtet. Die hermeneutische Archäologie muss den Ursprungsort der Lichtung im Hinblick auf die pythische Wahrheit im Modus der apollinischen Semantik finden. Sie zeigt das verborgene Phänomen der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie. Das archaische Denken weilt mit Apollo als dem Herrscher der Musen und der Erinnyen im dunklen Adyton der delphischen Höhle. Hier herrscht die ursprüngliche *epoché* des Seienden, in welcher das Sein der Substanz erlosch. Das Geschehen im Rahmen der Lichtung beginnt im Moment der archaischen *epoché*, wenn das Sein aus der Finsternis und der Dunkelheit vonstatten ins Licht geht. Die Archäologie der Objektivität muss zur ursprünglichen Sache des initiativen Denkens zurückkehren, also zum archegetischen Dativ des apollinischen Mysteriums und zum prinzipiellen Dativ der ersten Philosophie. Der Anax in Delphi verbirgt nach Heraklit weder etwas noch sagt er etwas, sondern gibt ein Zeichen (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει; DK 22, B 93). Die Dunkelheit des apollinischen Mysteriums verbirgt die Fülle des Seins, welche hodegetisch den Weg des Denkens durch die apollinische Semantik zeigt. Alle weisen Kolonisten lasen diese Zeichen richtig und deswegen gründeten sie politische Kommunität von *Magna Graecia*. Dank dieser Semantik entstand die erste Philosophie in den ionischen und italischen Kolonien. Ähnlich wie Sokrates können wir denkerisch das Ereignis des pythischen Geschehens des Seins erfassen, welches für den weisen Sterblichen semantisch das Geschehen der archaischen Wahrheit enthüllt. Die ursprüngliche Eklipse findet im Weltall statt, und die erste Philosophie folgt der göttlichen Ordnung des Kosmos. Deshalb geht sie von der apollonischen Dunkelheit in eine Enthüllung von *a/létheia* als Heraklits Zeichen im Bereich von sichtbaren Phänomenen über. Dieses Geschehen wurde von der mythopoetischen Wahrheit der platonischen Metaphysik und von Aristoteles‘ Prinzip des ausgeschlossenen Dritten komplett verdrängt. Die Zivilisation der Modernen konstituierte sich als idealer Gegenpol von Großgriechenland, welches unter der Schirmherrschaft des Apollos Archegetes errichtet wurde (Ἀπόλλων Ἀρχηγέτης). Das Sein des Seienden ist heute im ursprünglichen Raum der Offenbarung der Lichtung nur indirekt zu sehen, aber dafür in der Fülle der ursprünglichen pythischen *a/létheia*. Das Wahrheitsgeschehen in der Lichtung bezeichnet aus der Sicht der Hermeneutik eine epochale Wende im Sehen des Seienden, welche durch den Übergang des Lichts ins Dunkel gegeben ist. Im musischen und pythischen Raum der Lichtung erscheint die ursprüngliche Wahrheit der Ganzheit des Seins und der Geschichtlichkeit (*tá* *ónta* das Kalchas, die *phýsis* der ersten Philosophie). Die Geschichtlichkeit, welche diese grundlegende Un-verborgenheit der Ganzheit des Seienden im Modus der ursprünglichen pythischen Wahrheit und Täuschung ermöglicht (*ipse*), kann nicht in die metaphysische Auffassung der Wahrheit (*idem*) übertragen werden. Die Ipseität der archaischen *a/lētheia* kann durch die moderne *veritas* als Identität nicht offenbart werden. Die Metaphysik schuf unter dem Einfluss der Furien den Mythos der modernen Form des „göttlichen Mannes“ (leider auch eine „göttliche Frau“ postmoderne), welche vom akademischen Katheder der Logik und der Metaphysik weissagen. Daher können sie sich nicht irren. Die Deutung des Höhlengleichnisses hat gezeigt, dass die Wahrheit der Metaphysik primär an die Offenbarung der Idee als einzelner Substanz gekoppelt ist. Die mythopoetische Kastration der apollinischen Weisheit in der Metaphysik bedeutet indes nicht, dass die archaische und tragische Gestalt der Wahrheit völlig aus der Philosophie verschwunden war. Die Generation der objektiv blinden Ästhetiker und Schöngeister kann im ursprünglichen griechischen Amphitheater tragische Dramen erleben, ohne deren apollinischen Sinn zu begreifen. Nichtsdestotrotz ist die Tragödie immer noch da, um aufgeführt zu werden. Weil der apollinische Sinn die Welt der Tragödie gegründet hatte, kann er nicht vergehen, und seine Wahrheit wirkt in der Verborgenheit der Geschichtlichkeit bis heute. Platon und Aristoteles als Begründer der Metaphysik lebten noch im Zeitalter der Tragiker und der Wirkung der Mysterien; daher waren sie noch weise auf ursprüngliche sokratische Art. Die ursprüngliche Ganzheit des Seins ist in der Metaphysik nur indirekt anwesend, also in Form des apollinischen *semaíon*, welches für den Weg der archäologischen Hermeneutik gegeben ist. Platon und auch Aristoteles thematisierten die Beziehung des Denkens zum gründenden Anfang mithilfe des metaphysischen Dativs (Höhlenmythos, Terminus „τό τί ἦν εἶναι“). Damit war das Schicksal der Philosophie mit dem Sein der Substanz verbunden. Aber die apollinnisch-semantische Präsenz der Totalität des Seins der Substanz zeigt, dass das Erscheinen der einzelnen Substanz in der Geschichte der Metaphysik nicht von selbst gegeben ist. Jedes ontische Phänomen tritt in die ontologische Offenbarung (*alétheia*) aus dem Raum der ursprünglichen historischen Lichtung ein. Diese wird durch die ursprüngliche *a/létheia* bestimmt, die von den apollinischen Musen verwaltet wird. Im musisch und pythisch gegebenen archegetischen Modus der Lichtung sind alle Wandlungen der Metaphysik und alle deren geschichtlichen Gestalten archaisch anwesend. Die in die Epochen zerlegte Geschichte der Metaphysik zeigt lediglich die ontische, an die Wandlungen des Sinns gebundene Gegebenheit der Geschichtlichkeit. Dadurch zeigt die Geschichte des Denkens indirekt auch das epochale Umherirren der Metaphysik, welche durch die Verfinsterung der ursprünglichen Gestalt des Seins entstand. In der Wahrheit als Un-verborgenheit (Ἀ‑λήθεια) lässt sich auf indirekte Weise auch die ursprüngliche Verborgenheit des Seins erkennen („Ansichhalten des Seins“, „Verborgenheit des Seins“).[[17]](#footnote-17) Das Ereignis der Entstehung der Metaphysik im Höhlengleichnis zeigt indirekt das Geschehen des eigentlichen Seins, welches aus der dauerhaften Verborgenheit eine neue Gestalt der unverborgenen Gegenwart herausgibt („Lichtung des sich verbergenden Bergens“; GA 14, 88). Es existiert eine zweifache Bewegung des offenbarenden Geschehens, welches das offenbarte Seiende zum Vorschein bringt. Durch diese oder jene Form der Lichtung kommt es zur Entbergung des Seins in die Unverborgenheit des Seienden. Aber im Moment der Offenbarung des Seienden wird das ursprüngliche Seinsgeschehen notwendigerweise zu einem verborgenen Geschehen, weil die Dunkelheit der Höhle vom Licht der metaphysischen Substanz angestrahlt wird. Platons Idee zeigt indirekt dieses verborgene Ereignis durch die metaphysische Simulation. Es gibt das Sein des unsichtbaren Ganzen, doch das archaische Sein verschwand in der Manifestation des individuellen und sichtbaren Seienden. Die archaische Form des Verstehens wird durch die Kunstfertigkeit der Troglodyten bestimmt. Das Feuer in der Höhle symbolisiert die technische Lichtung, die durch das Spiel der Schatten und Dinge bestimmt wird. Durch den Austritt des akademisch aufgeklärten Sokrates aus der Höhle und seinen Rückkehr in der Rolle des metaphysischen Erziehers wird eine neue Entdeckung des Seienden geschaffen. In der neuen Form der ersten Philosophie galt die Parole „*ex oriente lux*“ nicht länger. Im Heiligtum des Akadems lodert dauerhaft das heilige Feuer der Idee des Guten. Die Lichtung des sich verbergenden Bergens wurde nicht durch die neue geschichtliche Lichtung ersetzt, sondern durch das mythopoetische Licht des nie erlöschenden Sonnenintellekts. Die Dunkelheit der ursprünglichen Lichtung wird in der Mitte der Metaphysik komplett verborgen. Diese Lethe des Seins wird notwendigerweise und ausschließlich von den Göttinnen der Rache betreut. Die archegetische Offenbarung ist im Terminus Lichtunggegeben. Da tritt die Objektivität im Modus der Verborgenheit und der Unverborgenheit hervor. Diese Gestalt wird von der archaischen Wahrheit und Täuschung als ursprünglicher Un-verborgenheit tradiert (*a/létheia*). Schlüsselcharakter kommt der Art und Weise des Einblicks in diese ursprüngliche Manifestation der metaphysischen Un/Wahrheit zu. Sie ist durch die apollinische und semantische Manifestation der Welt gegeben. Der neue Dativ der Metaphysik verdrängte das apollinische *semaíon* durch die volle Gegenwart der Substanz. Die archegetische und semantische Gegenwart der Ganzheit war zuletzt vom Sokrates erforscht worden. Sie wurde in der Metaphysik zu einem aktuell gegenwärtigen Seienden als diese Substanz hier (τόδε τι). Die Metaphysik entstand durch die akademische Banalisierung der ersten Philosophie während der Herrschaft der goldenen Jugend in Athens. Auf ironischer und komischer Art und Weise haben sie den Weisesten aller Menschen zu einem akademischen Idol profaniert. Das perfekte Sehen der Idee als eines neuen Simulakrums verdrängte das präsentische Sehen der ersten Philosophen und des Sokrates in die Finsternis der vergangenen Weisheit. Der platonische Metaphysiker weiß vor seiner Geburt genau, was das Seiende ist. Die Mythopoetik der Ideen begründet die wahre Identität der modernen Illuminaten und der postmodernen Erleuchteten. Jeder gute Techniker weiß, was er zu tun hat, wenn er diese oder jene Substanz vor sich hat. Der Techniker der Ideen sucht nicht mehr die Semantik der unverborgenen Ganzheit des Seins. Sogar das gegenwärtige Seiende hat bereits den vergangenheitlichen Charakter dessen, was nicht mehr da ist. Die archaische Semantik wurde von der aristotelischen Logik verdrängt. Für die Metaphysik wurde die ursprüngliche Auffassung der Un-verborgenheit (*a/létheia*) des Seins zu einem unerreichbaren Geschehen. Die metaphysischen Techniker des Denkens sind in der apollinischen Dunkelheit des Seienden absolut verloren. In der Finsternis der delphischen Höhle käme der moderne Troglodyt um den metaphysischen, von den Rachegöttinnen gesteuerten Sonnenintellekt. Die Troglodyten schufen sich ein neues Licht für die Wanderung des erleuchteten modernen Geistes. Die Angst und die Arroganz räten den Akademikern, dass sie nicht in das apollinisch dunkle „Herz der Wahrheit“ eingehen dürfen (*Parm*. B 1.53). Delphi stellt die Verbindung zwischen dem ursprünglichen Mysterium und der Deutungsarbeit der Priester dar. Sonst wird das Phänomen der Wahrheit nicht vollständig ausgelegt. Es ist logisch und metaphysisch richtig, dass das ursprüngliche Sehen des Göttlichen und dessen Deutung in die gleiche Form der epochalen Lethe überging, wo sich heute alle großen Mysterien der Antike befinden. Die mythopoetische Rationalität wird durch das technische Licht der platonischen Höhle und durch den Sonnenintellekt offenbart. Sie bildet das wertvollste Kapital der banalen Moderne, welche vom akademischen und technischen Selbsterhaltungstrieb gesteuert wird. Die irrationale Geschichte der Platoniker und der Peripatetiker bezeugt das frenetische und mythopoetische Vertreiben der ursprünglichen delphischen Finsternis. Es wird Schritt für Schritt (μέθοδος) in den einzelnen Epochen der Metaphysik vollzogen. Der Ursprungsort des Seins geriet durch die mythopoetische Strahlung der Sonnenidee in Vergessenheit. Diese Kastration der ursprünglichen musischen *a/létheia* stellt die Hauptaktivität des modernen Wegs zum Goldenen Vlies dar, welche heute und täglich von eifrigen Anhängern des mythischen Helden Akadem unternommen wird. Die Idee strahlt doch immerfort durch mathematische Harmonie. Der Weg zur Wahrheit wird von wissenschaftlichen Datenbanken gelenkt, welche von korporativen Gesellschaften verwaltet werden. Daher ist es nicht notwendig, in die dunkle Höhle zu gehen. Das Sein ist nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt der Offenbarung gegeben, weil die Metaphysik die ursprüngliche Lichtungvom Sein in die perfekte Strahlung der Idee verschoben hat. Die epochale Manifestation des Seienden trat in der Metaphysik dadurch ein, dass eine spezifische *epoché* des Seins konstituiert wurde. Das Sein verschwand wegen des mythopoetischen Lichts der platonischen Idee und später auch wegen der aristotelischen ersten Substanz. Das Sein war im ursprünglichen seherischen und musischen Zusammenspiel von Wahrheit und Unwahrheit unverborgen. Dieses Zusammenspiel bestimmt die Offenbarung der Ganzheit des Seienden im archegetischen Modus des Apollos. Die Geschichte des modernen Denkens erhielt einen idealen Charakter.

Durch die Begründung einer neuen ersten Philosophie entstand eine neue Historie, welche als Zivilisation des modernen Westens gegeben war. Deren erster Historiker war nicht der weise Herodot, sondern der pragmatisch denkende Heerführer Thukydides (†ca. 411 v. Chr.). Dieser Anhänger Herodots und platonische Zeitgenosse des Sokrates führte die erste Substanz der Historie in Gestalt der menschlichen Natur ein, welche ein neues Subjekt der Historie schuf (Umlauf 2010, 84–90). In der Metaphysik ist das Seiende als „das hier“, also in der unvollständigen Gestalt der Wahrheit gegeben. Subjekt dieser Stellungnahme ist der moderne Illuminat, welcher die platonische Idee oder die aristotelische Substanz durch die Vor-blickbahn der mythopoetisch gegebenen ersten Philosophie sieht. Durch diesen metaphysischen Irrtum manifestiert sich die Verborgenheit des Seins. Sie lässt trotzdem etwas Wesentliches aus dem ursprünglichen Geschehen des Seins und der Weisheit sehen. Wenn wir in die märchenhafte Höhle der Troglodyten übergehen, dann betrachten wir die Ganzheit des Seienden durch den idealen Einblick in die ewige und voll gegenwärtige Substanz. Diese Technik wurde vom Mathematiker Platon begründet und von Aristoteles‘ Physik der ersten Substanz neu konstituiert. Die prinzipielle Kraft der Musen am verborgenen Ereignis des Anfangs (*a/létheia*) erwirkte die Geschichtlichkeit der ersten Philosophie (*Ereignis*). Die Objektivität erhielt die neue Unverborgenheit (*alétheia*) als metaphysische *veritas*. Die Geschichte der Philosophie hat dann die positive Historie des wissenschaftlichen Denkens im Modus „Subjekt–Objekt“ (*facta humana*) begründet. Die göttliche Komödie der Moderne ist faktografisch gegeben. Sie entstand dadurch, dass die Weisheit gegen die sophistizierte Technik ausgetauscht wird. Sokrates als weiseste aller Menschen, er wurde zum Begründer dieser Technik erklärt. Die prinzipielle Suche nach der ursprünglichen Weisheit wird von der Semantik des archegetischen Dativs gelenkt, welcher durch die musische Auffassung der Wahrheit gegeben ist. Die Begründer der Moderne, Platon und Aristoteles, missverstanden unter der Führung der Göttin Apate die archegetische und pythische Wahrheit, welche den Anfang der Philosophie lenkte*.* Die vom trügerischen apollinischen Ansatz der Substanz (*eídolon*) geführte Moderne folgt dem Weg des idealen, von Platon eingeführten Simulakrum (*eídos*). Den musischen Charakter des archegetischen Dativs im Hinblick auf die ideale oder die reale Seiendheit der Substanz sahen noch Platon und auch Aristoteles, weil sie Zeitgenossen Sokrates‘ und Delphis waren. Ihr spekulatives Denken in der Epoche der Tragiker spiegelte wie im falschen Spiegel (*speculum*) noch immer den Schein (*reflexum*) wider, welcher aus der ursprünglichen apollinischen Form der Lichtung hervorging. Daher ist der Beginn der Metaphysik zwar reflexiv und spekulativ, doch er folgt im irreführenden Sinne der archaischen Wahrheit als Ereignis des weisen Denkens (*factum*). Die beiden ersten Metaphysiker wussten noch, dass die Wirkung des archaischen Anfangs in der einzelnen Substanz oder Idee thematisiert werden muss, wenn auch am Rande. Aber dieses Anfangsgeschehen bleibt in den weiteren Verwandlungen der Metaphysik dauerhaft, d. h. lethargisch verborgen. Das Denken der Metaphysik bezieht sich einzig und allein auf das gegenwärtige Sein des Seienden als eidetisch aufgefasster Substanz. Die Metaphysik des Westens veränderte die ursprüngliche Weisheit in eine objektive Technologie des Denkens. Aus der theoretischen Weisheit der Tragiker wurde eine reflexive Spekulation des postmodernen kartesianischen Subjekts. Nach dem Verschwinden der Metaphysik blieb von der Wirkung der Musen nur ein postmodernes Museum übrig, dessen Sammlungen in die binäre Differenz zwischen Eins und Null digitalisiert werden. Das Sehen des weisen Sokrates wurde zum Wissen der Metaphysik, welche in der Selbstreflexion des narzisstischen Subjekts endete. Dessen zeitgenössischer Sieg prägt in der Epoche der Dekonstruktion den Charakter der westlichen Zivilisation, welche den wahren Spiegel (*speculum*) sich selbst auf ironische Weise hingehalten hat. Der spekulative Charakter der Metaphysik muss detailliert erforscht werden. Die Auflehnung dieser akademischen Hybris hinsichtlich der archaischen Weisheit bildet die Identität der gegenwärtigen westlichen Zivilisation und des objektiven Denkens. Die titanische Auflehnung der Modernen endete nicht mit der Gabe des Feuers wie bei Prometheus, sondern mit der globalen Erwärmung.

Metaphysik ist durch die verborgene Gründung als Geschehen des Seins erschienen. Die Unverborgenheit des Seins wurde aufgrund menschlichen Willens, des dialektischen Denkens auf dieselbe Art und Weise beherrscht, wie die Tyrannei den politischen Raum von griechischen Städten zerstörte. Das moderne Subjekt schafft einen neuen Grund durch die Bestimmung des Seienden. Das ursprüngliche Sein ist in die Lethe übergegangen, genau wie die archaische Demokratie. Die anthropologische Wende ersetzte die *phýsis* durch das Phänomen des einzelnen Seienden als Fundament der Metaphysik. Das Seiende „als“ Seiende (siehe „Als“ von Heidegger) existiert in der Metaphysik deswegen, weil das moderne Subjekt die substanzielle Seiendheit als Grundgeschehen trägt. Sokrates als metaphysischer Transvestit begründet die Metaphysik von Platon und Aristoteles, indem er den ersten Träger der modernen Welt darstellt. Heideggers Werk *Der Satz der Identität* deutet die Beziehung zwischen der Metaphysik und dem Ursprungsereignis des Seins der Ganzheit des Seienden. Heidegger spricht von der Gründung der Wahrheit, welche in der gegenwärtigen Epoche der Objektivität und der Technik total verborgen ist. Die Gründung des durch Metaphysikoffenbarten Seienden hält unentwegt eine verborgene und verdrängte Bindung an das Ursprungsgeschehen des Seins.[[18]](#footnote-18) Das Ereignis der ursprünglichen Gründung ist nicht dasselbe wie die anschließende ontische Grundlage, welche einen neuen Typ der Identität des Seienden trägt (ὑποκείμενον*, subiectum*). Die Gründung der Metaphysik im ursprünglichen Modus sollte grundsätzlich von der positiv situierten Grundlage unterschieden werden, welche eine objektive Prädikation und eine Kategorisierung des Seienden als Grund ermöglicht. Die Gründung durch Subjekt der Metaphysik schafft die Idee, die Substanz, der Demiurg, die theologisch aufgefasste *causa prima* oder das objektiv bestimmte Subjekt. Die Metaphysik hält diesen Grund in Form eines festen Bodens unter den Füßen. Die Substanz erhielt in der neuen Form der subjektiven Begründung eine fest gegebene ontische Grundlage, auf welcher der metaphysisch angelegte Sinn des Seienden errichtet ist. Das archaische Geschen wurde von der Gesamtheit des Seins oder der *phýsis* getragen, die sich durch ein einzelnes Ereignis oder Ding als Zeichen des Anderen zeigte. Das oben erwähnte Diktum von Heraklit beschreibt diesen Typ des Zeichens. Die archegetische Wahrheit stand auf der prinzipiellen Begründung des apollinischen Anderen im Modus *ipse*, weil die Realität von der Ganzheit des Seins getragen wurde. Die Metaphysik veränderte den ursprünglichen ontologischen Sinn und die Wahrheit im Modus *ipse* in ein ontisches subjektives Geschehen im Modus *idem*. Die moderne Identität hält sich fest daran, was begründet wurde und was positiv als Substanz gegeben ist. Die Parusie des Seienden manifestiert sich als gegenwärtiges *positum*, d. h. als erste, durch metaphysisches Wissen offenbarte Substanz, die das moderne Subjekt von sich selbst hervorbringt (*factum*). Die Hermeneutik muss die Semantik der metaphysischen *quidditas* durch den aristotelischen *modus ponens* deuten. Das metaphysische Erkennen im Modus *idem* läuft durch den subjektiv-objektiven *modus ponens*. Die auf diese Art und Weise gestellte permanente Identität ergibt den metaphysischen Sinn der Substanz. Der moderne Mythos über die ewige Wiederkehr der Idee beginnt *in illo tempore* in der Höhle der Troglodyten. Sie wurde vom Simulakrum des Sokrates als ersten Akademikers und Pädagogen beleuchtet. Das ursprüngliche Ereignis verlief durch das archaische Sehen, wo die Weisheit den archaischen Sinn des Kosmos betrachtete. Diese Tätigkeit im Modus *ipse* wurde zu einer normierten und universell verwendbaren Technik des Logikers und des Metaphysikers im Modus *idem*. Die Metaphysik basiert auf dieser grundlegenden Auffassung des Seienden nach der Identität der Substanz (A = A). Die archaische Interpretation des Seins folgt dem Muster der ersten Philosophie. Der Anfang der Phänomene bestimmt das weitere Vorgehen. Die Deutung der Ganzheit des Seins und des Denkens ist im Sehen der ersten Philosophie offenbart worden. Dieses Ereignis kann daher nicht im Modus *per prius* zu Aristoteles‘ Kategorisierung der Bedeutungen des Seienden gehen. Die Moderne in Athen verdrängte auf ironische Weise und deswegen siegreich das Gründungsgeschehen der ersten Philosophie. Die Wahrheit der Metaphysik betrifft nur die identisch gegebene Beziehung der ersten und der zweiten Substanz. Die Gegenwart des Seins ist für das technische Denken überhaupt nicht gegeben. Sogar die Realität der einzelnen ersten Substanz existiert in der aristotelischen Metaphysik nur im vergangenheitlichen Modus. Daher ist die Grundlage der modernistisch aufgefassten ersten Philosophie im Modus der musischen Ambivalenz von Wahrheit und Täuschung gegeben. Die hermeneutische Archäologie sucht nach dem Ort der Objektivität mit der Methode der archaischen *epoché*, da sie nach dem Muster Kalchas‘, Parmenides‘ und Sokrates‘ einen gangbaren Weg zur objektiven Gestalt des Seienden finden muss. Die Hermeneutik ließ sich im Adyton des archaischen Denkens nieder, wo das Ereignis der Verfinsterung des Seienden im modernen Sinne anfängt. Delphi und das apollinische Mysterium gingen in die völlige Verborgenheit der Lethe über; aber das sokratische Suchen nach der Wahrheit blieb auch im Zeitalter der Metaphysik im Modus der geschichtlichen Un-verborgenheit (*a/létheia*). Die delphische Höhle offenbart Wahrheit und Täuschung als Ursprungsereignis der Geschichtlichkeit. Die Offenheit der Lichtung als der ursprünglichen Form der Offenbarung ermöglicht es, die oben zitierte Vor‑blickbahnzu finden und zu deuten. Darin offenbart sich das Seiende in der archegetischen Form der Wahrheit. Die pythische Weissagung wird vom weisen Menschen wahrheitsgemäß und vom Dummkopf fehlerhaft ausgelegt. Die Geschichte des Denkens bergen in sich die Unverborgenheit der Metaphysik und somit auch die Unwahrheit der Objektivität. Dieses Geschen offenbart die Objektivität in den Möglichkeiten, die aus der Richtung des musisch unverborgenen Seins kommen. Die geschichtliche Form der Wahrheit beruht auf der Verwandlung des ursprünglichen Seins in die Form seines Nicht-Seins, das als Gegenwart einer Idee gegeben ist. Dieser Übergang von der archaischen Wahrheit zu ihrer metaphysischen Form der Unwahrheit wurde in der vorangegangenen Diskussion über Platons Höhlengleichnis gezeigt. Der Akt der prinzipiellen Offenheit des Seins („Es gibt“) zeigt das gegenwärtige Seiende in dessen initiativen Gestalten der sichtbaren Anwesenheit. Was auf diese Art und Weise ankommt, das wird auf pythische und musische Weise in der Zweideutigkeit der Un/wahrheit gegeben. Dieses prinzipielle Wahrheitsgeschehen im Modus *ipse* (τὸ χρεών*,* „der Brauch“) beinhaltet zum Beispiel Anaximanders Ausspruch, welcher die ursprüngliche Art und Weise der Vergegenwärtigung der Ganzheit des Seienden aus Richtung des Anfangsgeschehens des Seins indiziert (GA 5, 368). Diese ursprüngliche Verborgenheit begründet die Offenheit gegenüber dem verborgenen und unverborgenen Wahrheitsgeschehen („das Offene“). Die pythische Hermeneutik sieht mit Sokrates und Heidegger das Phänomen der Objektivität aus Richtung des lethargisch verborgenen Seins („Anfang“) bis zum offenbarten Seienden („Beginn“). Die hermeneutische *epoché* folgt der pythischen Weisheit des Sokrates; daher muss sie das Urteil der metaphysischen *téchne* Platons zurückhalten. Die musische Deutung des Ursprungs der durch die Metaphysik offenbarten Objektivität folgt der Offenbarung des Seins des Seienden aus der dunklen Höhle Delphis. Dieses primäre und zeitlose Geschehen der musischen *a/létheia* begründet im Feld der archaischen Lichtung die metaphysische *alétheia* des Seienden im Modus des archegetischen Dativs und der apollinischen Semantik. Dieses Geschehen verwalten die Musen, deswegen ist zugleich wahr und unwahr. Seine ursprüngliche Quelle ist die Finsternis des Anfangs (*principium*), wo die Sterblichen keinen direkten Zutritt haben. Diese ekstatische Position der Weisheit bleibt außerhalb der Technik des Denkens. Sie verweilt in der ursprünglichen Lichtung der Geschichtlichkeit, wo sich das ursprüngliche, die Metaphysik begründende Wissen (*ortus scientiarum*) enthüllt. Der geschichtliche Optimismus der Moderne beruht auf der tragischen Tatsache, dass sie sich selbst an den göttlichen Ort der apollinischen und sokratischen Wahrheit als daimonion gestellt hat. Die Moderne ist durch dieses subjektive *factum* dämonisch geworden. Die Metaphysik und Objektivität sehen spekulativ im Spiegel das eigene Gesicht, das durch Sokrates‘ Simulakrum gegeben ist. Euripides zeigt in der Tragödie *Mänaden* diese tragische Gestalt des Sehens der Modernen aus der göttlichen, also der musischen Perspektive. König Pentheus fragt den Jüngling, welcher die Ankunft des Gottes ankündigt, ob er Dionysios im nächtlichen Traum oder mit eigenen Augen gesehen habe. Dionysos antwortet in Gestalt des jungen Mannes pythisch wahrheitsgemäß: „Ich habe das gesehen, was zu sehen war“ (ὁρῶν ὁρῶντα, v. 470). Die Moderne endet ebenso tragisch wie dieser König von Theben, welcher auf die Art eines Dummkopfs objektiv und teilnahmslos die Mysterien des Gottes Dionysos beobachten will. Unter dem Einfluss der bestrafenden Furien zerriss der von seiner eigenen Mutter Agaue geführte Chor der Mänaden ihn bei lebendigem Leibe in Stücke. Diese Devastation des Denkens in der Schule der auf tragische Weise blinden Modernen wurde richtig von Platons Zeitgenossen Sophokles im Drama über den Tyrannen Ödipus gesehen (OBJ III, Kap. 7). Das Treffen zwischen Sokrates und Platon verlief ähnlich und im gleichen tragischen, durch die blinde und sehende Gestalt der Wahrheit gegebenen Sinne. Die Scholastik wiederholt dieses Szenarium durch die *via Modernorum*.

Das Werk *Der Spruch des Anaximander* (1946) erforscht einen weiteren bedeutenden, für die Hermeneutik der Objektivität wichtigen Moment. Der Terminus „Seinsverlassenheit“beschreibt das Ereignis der fundamentalen, am Anfang der Metaphysik gegebenen Verborgenheit des Seins. Die Deutung Anaximanders Ausspruch begreift das Sein in dessen eigener Lichtung.[[19]](#footnote-19) Das Wahrheitsgeschehen auf die Unverborgenheit und eine bestimmte Form der Verborgenheit bezogen ist, welche die Manifestation des Seins des Seienden gibt. Das Sein zieht sich in die Verborgenheit zurück und manifestiert gleichzeitig die Unverborgenheit des Seienden. Die Bewegung dieser ursprünglichen musischen Un-verborgenheit (*a/létheia*) begründet die Wahrheit und die Unwahrheit des Seienden im archegetischen Modus. Die Bewegung des Seins nimmt Kurs von der ursprünglichen Verborgenheit des Anfangs zum Geschehen des eigentlichen Seins („Ereignis“). Dann geht das Sein in die apollinische Verborgenheit dieses Geschehens („Sichverbergen der Lichtung des Seins“). Alles verläuft im weissagenden Modus „Was ist, was wird sein und was war“ (*Ilias* 1.70). Diese Bewegung der Ganzheit stellt das ursprüngliche semantische Zeichen für die Hermeneutik dar. Der Übergang vom der Ewigkeit zum primordialen Geschehen im Rahmen der *phýsis* („Ereignis“) stellt die Grundform der Geschichtlichkeit dar. Diese zeitlose Bewegung der Schöpfung wird in allen Kulturen entweder in Mythen oder in verschiedenen philosophischen Erklärungen der Bewegung durch die Emanation der Ideen oder durch die Kausalität der Substanz oder in der kosmologischen Theorie vom Urknall (*Big Bang*) thematisiert. Das Geschehen der Geschichtlichkeit wird von der Hermeneutik der Objektivität im Hinblick auf die metaphysische Substanz begriffen. Dank dem ursprünglichen Übergang des Seins und der musischen Wahrheit in Richtung zur apollinischen Verborgenheit, das hier und jetzt anwesende Seiende (*ousía*) wird in der Lichtung offenbart. Die Mystik kennt diesen Übergang als ursprünglicher Übergang der göttlichen Gegenwart oder des Ruhms, welcher man nicht von Angesicht zu Angesicht begegnen kann (*Exodus* 33:18–33). Die Hermeneutik folgt diesem Ereignis der Entstehung des Seienden und somit auch der Metaphysik mithilfe der verborgenen Wirkung des ersten philosophischen Dativs (*dativus principalis*). Die Deutung geht vom heutigen gedanklichen Nihilismus zum ursprünglichen Geschehen der eigentlichen Geschichtlichkeit, um die Geschichte der Metaphysik und die Historie der Objektivität archaisch enthüllen (ἀποκαλύπτω) zu können. Die Apokalypse sieht das prinzipielle Geschehen des archegetischen Dativs im Modus des synoptischen Sehens der Weissager, Tragiker und der ersten Philosophie. Die Auslegung geht aus diesem Grund nicht vom Ende der Ereignisse zu ihrem ursprünglichen Anfang, weil sie alle modernen Irrtümer außer Kraft setzen muss. Die Interpretation geht von der Weisheit des Sokrates aus, die am Ende des Anfangs steht, und geht mit ihr zum gegenwärtigen Ende der Objektivität. Die Wirkung des Anfangs in der Metaphysik ist verborgen und ist daher apollinisch und semantisch am Beginn der Moderne gegeben. Der Beginn ist dann unverborgen an ihrem Ende, wenn die Wirkung des verdrängten sokratischen Anfangs ganz apokalyptisch erscheint. Die Hermeneutik der Objektivität ist apokalyptisch in archaischer Art und Weise. Sie findet die unsichtbare Wirkung des Beginns der Metaphysik in der sichtbaren Wirkung der totalitären Regime und den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts, des metaphysischen Nihilismus und der Dekonstruktion jedes vernünftigen Sinnes. Platon verdrängte das archegetische Geschehen der Ganzheit des Seins durch ideale Klarheit und mathematische Technik. Die aristotelische Version des metaphysischen Dativs verdrängte das Sein durch den Vergangenheitscharakter der ersten Substanz. Für die archaische Hermeneutik bedeutet dies, dass sie auf dem Weg zur Wahrheit einen methodologischen Schritt zurückmachen muss, vom platonischen Sokrates zu dessen ursprünglichem Fragen. Die auf das Seiende gerichtete Blickbahn wird von der ursprünglichen Lichtung des verborgenen Übergangs des Seins bestimmt, welches sich nicht ontisch thematisieren lässt. Die archäologische Deutung der Objektivität beschreibt die Art und Weise, wie das Sein des Seienden durch die Doppeldeutigkeit pythischer Wahrheit und Täuschung teilweise enthüllt wird. Diese Donation der Wahrheit durch die pythische und tragische Form des archegetischen Dativs hat grundlegenden Charakter für das Denken der ersten Philosophen (*dativus principalis*). Das Mysterium Apollos und der Musen begründete die Metaphysik durch Verborgenheit des Seins. Es gibt die musische, in der geschichtlich geschaffenen Lethe gegebene Wahrheit. Die Semantik folgt dem verborgenen Geschehen des Apollo Archegeten. Sie muss von der modernen Täuschung zur archaischen Wahrheit vorgehen. Nach dem Übergang der Wahrheit in die Verborgenheit der Geschichte sehen wir nur noch das metaphysische Simulakrum der archaischen Wahrheit.

Die neue Form des metaphysischen Dativs ist an das Sein der Substanz gebunden. Das durch den prinzipiellen Dativ gegebene archegetische Geschehen nicht seiend ist für die Metaphysik, und somit auch nicht erkennbar wird. Diese ursprüngliche Form der Un-verborgenheit des Seins und des Seienden (*a/létheia*) ist auf der Lichtung der archaischen Geschichtlichkeit gegeben. Die Geschichtlichkeit der Objektivität ist deswegen an den Anfang (*principium*) der ersten Philosophie gebunden. Die epochale Verfinsterung des Seins im Denken der Metaphysik begründete die Geschichte der Substanz, was durch Heideggers Terminus„Seinsverlassenheit“ indiziert wird. Daher wird der zweite Anfang der ersten Philosophie (Beginn*, initium*) durch die Metaphysik und deren geschichtliche Wirkung etabliert. Das anfängliche Ereignis des Seins wirkt durch die Geschichte der Metaphysik auf geschichtliche, also auf objektiv verborgene Weise. Die prinzipielle *epoché* von der Metaphysik aus zum geschichtlichen Wahrheitsgeschehen lässt das Seiende aus der Finsternis des ursprünglichen Anfangs hinausstrahlen. Das Sein des Seienden ist zuerst hermeneutisch und archaisch offenbar und dann metaphysisch und objektiv. Die Metaphysik kann nicht mehr zum geschichtlichen Anfang gehen, weil dieser im Denken der Substanz zu einem reinen Nichtseienden geworden ist. Vom Seienden kann man nicht zum Nichtseienden gehen. Die Hermeneutik ist nicht metaphysisch, da sie die moderne Mythopoetik aus archaischer und tragischer Position sieht. Methodologisch geht es darum, von woher wir das Seiende betrachten: entweder aus Richtung der archegetischen Ganzheit (τά τ' ἐόντα, *Ilias* 1.70); oder aus Richtung der ideal angelegten Seiendheit. Im ersten Falle hat die Substanz archaische Ipseität, welche durch die pythische Auffassung der Wahrheit gegeben ist. Im zweiten Falle hat die Substanz metaphysische, in der apophantischen Logik gegebene Identität. Die unterschiedliche Vor-blickbahn hinsichtlich des Seins des Seienden im Modus der Ipseität und Identität begründete das zweifache Ereignis des Seins des Seienden. Somit ergibt sich auch zweifache Wahrheit dessen, wie das Seiende seiend wird. Diese zweifache Gestalt der Belichtung des Seienden aus Richtung der pythischen Höhle oder der platonischen Idee wird in den nachfolgenden Kapiteln analysiert werden. Den Ursprungsort des objektiven Wissens der Moderne (*ortus scientiarum*) haben wir in der musischen Doppeldeutigkeit von Hesiods daimonischem und von Platons dämonischem goldenen Zeitalter lokalisiert (Kap. 1). Die Weisheit unterscheidet mit Parmenides den Weg des Seins und den nicht gangbaren Weg des Nichtseins. Entweder bleiben wir in der delphischen Höhle und beschreiben als weise Menschen das tragische Geschehen des Seins und der Ganzheit des Seienden im Denken des Westens; oder wir gehen hinaus an die märchenhafte Sonne des Intellekts und inszenieren zusammen mit den blinden akademischen Illuminaten eine moderne, von den Furien gesteuerte Tragikomödie. Siehe das im ersten Kapitel beschriebene hermeneutische „Wie“ Heideggers. Die Deutung muss auf dem Weg des Denkens die von Heidegger geforderte methodische Wende vollziehen. Darüber spricht die Abhandlung *Das Ding* (1950). Heidegger macht von der Metaphysik einen zurück zum Anfangsort der Wahrheit. Er erforscht in den ersten philosophischen Texten die Stelle oder das Ereignis, durch welches sich die Wahrheit aus Richtung des verborgenen Geschehens des eigentlichen Seins geschieht. Die Entität namens „Krug“ bedeutet wahrheitsgemäß das objektive Erkennen dieses Dings. Der Krug wird durch die erste Wissenschaft über das Seiende ausgelegt. Das Sein des Kruges enthüllt sich uns nach und nach auf der ursprünglichen Lichtung. Diese Sache ist durch die Offenbarung der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden gegeben und sogar als Unverborgenheit des eigentlichen Seins. Die Beschreibung der Offenbarung des Seienden wird somit gemäß dem Ursprungsgeschehen der Wahrheit gedeutet.

„Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d. h. erklärenden Denken in das andenkende Denken.“ (GA 7, 183)

Heidegger vollzieht eine Anabasis zum Anfang, um unverborgen die metaphysische und wissenschaftliche Auffassung der Wahrheit zu deuten. Die vom apollinischen Mysterium geführte Hermeneutik der Objektivität muss diese fundamentale Operation des gegenüber dem unverborgenen Sein des Seienden entgegenkommenden Denkens vollziehen („das andenkende Denken“). Eine wichtige Passage in den *Beiträgen zur Philosophie* trennte die objektive Wissenschaft von der ursprünglichen philosophischen Forschung. Heidegger macht einen Schritt zurück, zum ursprünglichen Ereignis des das Denken prägenden Seins.[[20]](#footnote-20) Die Hermeneutik macht einen Schritt zurück zum Wesen der Metaphysik, weil sie weder modern noch objektiv ist. Die objektive Wissenschaft kann nach Heidegger nicht das Sein des Seienden in dessen ursprünglicher Bedeutung deuten, weil sie nicht im ursprünglichen archaischen Sinne denkt.[[21]](#footnote-21) Dies behauptet das Nachdenken über das archaische Denken, welche pythisch „*Was heißt denken*“ genannt wird. Das von der prinzipiellen Wahrheit des Anfangs geführte initiative Denken wird vom ursprünglichen Ereignis des Seins angesprochen. Die dem Weg der sokratischen Weisheit folgende Hermeneutik deutet die verborgene, den Anfang begründende Semantik der Objektivität. Der Anfang spricht das Andenken indirekt an. Dadurch unterscheidet sich das archaische Sehen des Sokrates von der der modernen Mythologie der akademischen goldenen Athener Jugend unter Platons Führung. Die Jugend rief nach Sokrates‘ Tod das goldene Zeitalter der Vernunft ins Leben, indem sie das Andenken hinsichtlich des delphischen Mysteriums abgehoben. Auf diese Weise wurde der echte Sokrates zu einem völlig absurden modernen Komiker. Wir haben gezeigt, dass die zeitgenössischen Tragiker wie Euripides und Sophokles dank der Verteidigung Sokrates‘ archaischer Wahrheit zu den eingefleischten Kritikern dieser komischen, aus Athener Intellektuellen und Sophisten (*Moderni*) bestehenden Gruppe gehörten. Das objektive Denken ist aus seinem Wesen heraus weder originel noch tragisch, weil es die musische Wahrheit und Unwahrheit seines Anfangs nicht sieht. Die Verfinsterung der pythischen Offensichtlichkeit des Seins (*a/létheia*) bewirkte, dass das Sein in der Epoche der Metaphysik als Substanz manifestiert ist. Dieser Einblick ins Seiende veränderte das ursprüngliche Wahrheitsgeschehen, welches in der ersten Philosophie gegeben ist, in das metaphysische Sehen des Seienden im Modus der platonischen Unverborgenheit der Idee (metaphysische *alétheia*). Die aristotelische Technik der logischen Aussage veränderte die Wahrheit der Idee in iterative und daher verifizierbare Vorgehensweisen der Logik und der Wissenschaft (metaphysische *veritas*). Die Abfolge der oben erwähnten drei Figuren der Wahrheit im Modus der Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie hat apollinischen und semantischen Charakter und wird deshalb von der pythischen Notwendigkeit der von Delphi und den Musen gegebenen Wahrheit gelenkt. Die apokalyptisch und methodologisch wahre Deutung muss auf dem Weg der Wirkung dieser geschichtlichen Geschehnisse bleiben, welche Heidegger mit dem Terminus „Anfang“ ausgedrückt hat. Die Substanz wohnt im Modus *a/létheia* im ursprünglichen Feld der Lichtung, von wo sich die Geschichtlichkeit des Anfangs deuten lässt. Die Initiative der hermeneutischen Archäologie wird von der prinzipiellen *arché* des eigentlichen Seins bestimmt. Diese ursprüngliche musische Kraft der Wahrheit und der Täuschung begründet alle geschichtlichen Möglichkeiten des philosophischen Denkens. Die ersten Denker suchten nach der Wahrheit des Seins und die Metaphysiker erkennen die Richtigkeit der Substanz. Die Wirkung des verborgenen Anfangs wird im archaischen Andenken gedeutet, welches nicht auf dem Niveau der Metaphysik bleiben kann. Die tragische Weisheit in der archaischen Unverborgenheit wird durch die archegetische Form des Dativs wahr (*dativus archegeticus*). Deren bestimmende Gestalt ist für die archaische Hermeneutik der Objektivität durch die Semantik der Mysterien und Herausforderung der ersten Philosophie gegeben, welche von Sokrates beendet wurde. Dadurch sind der prinzipielle Ort und die initiative Art und Weise des Denkens des weisen Sterblichen gegeben. Die Semantik des Seins verändert sich in der Ironie der Athener Modernen in ein von den Musen inszeniertes Drama der göttlichen Komödie. Der nächste Akt wird unter dem Einfluss der Furien als postmoderne Tragikomödie und nihilistischer Abschluss aufgeführt. Die Veränderung der archegetischen Semantik der *alétheia* in eine subjektive Mythopoetik bewirkte, dass die Musen auf den unweisen Sterblichen die Rachegöttinnen herabsandten. Aischylos und andere Tragiker erkannten gut, wessen die finsteren und chaotischen Erinnyen fähig sind.

Somit ist ein grundsätzlicher Unterschied in der Definition des Menschen gemäß der archaischen Weisheit oder dem metaphysischen Humanismus gegeben. Der Sterbliche mit dem tragischen Bewusstsein der Geschichtlichkeit verweilt auf der Erde im Hinblick auf den finsteren und geheimnisvollen Ort, wo die Wahrheit in der ursprünglichen Doppeldeutigkeit der *a/létheia* gezeitigt wird. Diese Form der wachen Existenz thematisiert Heidegger durch das Sein des Sterblichen („Da-sein“). Die wesentliche Bestimmung des Menschen im Modus Da-sein definiert ihn aus Richtung des verborgenen Seins. Die aus der Nachkriegszeit stammende Abhandlung *Über den Humanismus* (1947) erinnert daran, dass wir am Wahrheitsgeschehen als Wächter und Bewahrer der ursprünglichen Wahrheit des Seins teilhaben. Diese Wahrheit begründet in der Form der „Ek-sistenz“ den neuen Bezug des Sterblichen zur Welt.[[22]](#footnote-22) Das Schicksal des von der Geschichtlichkeit geformten Sterblichen ist im Modus *ipse* gegenüber den epochalen Wandlungen der Geschichte offen. Diese werden durch fundamentale Wandlungen der Metaphysik gezeitigt. Das Höhlengleichnis hat gezeigt, dass die Entstehung der Metaphysik eine grundsätzliche Verborgenheit der ursprünglichen Art und Weise gebracht hat, wie sich das Sein offenbart. Das Seiende wird zwar immer noch aus Richtung der verborgenen *alétheia* des eigentlichen Seins bestimmt; aber die archaische Wahrheit wohnt bereits nach dem Abgang der Tragiker und des Sokrates in der dauerhaften Lethe. Nach der Verfinsterung des eigentlichen Seins wird nur das im metaphysischen Modell der Wahrheit manifestierte Sein des Seienden in die „Ek-sistenz“ geschickt. Aus der Sicht der vorliegenden Archäologie verschwand somit die Möglichkeit der ursprünglichen apollinischen Semantik, welche Sokrates zuletzt im archaischen Sinne ausgelegt hatte. Die Transformation der Wahrheit in ihr metaphysisches oder nihilistisches Simulakrum wird von Heideggers Terminus „Irre*“* bezeichnet.[[23]](#footnote-23) Die Irre bezeichnet die geschichtliche Finsternis, welche durch das Denken und die Praxis der Moderne geschaffen wird. Die Vorlesung aus dem Jahre 1930 mit dem Titel *Vom Wesen der Wahrheit* begreift den Terminus als Ausdruck der Freiheit des Menschen, welche aus dem verborgenen Geschehen der Wahrheit des Seins hervorgeht. Das Irren des Denkens im epochalen Modus bildet das Wesen der zeitgenössischen Epoche sowohl nach dem Vergessen des Seins in der Metaphysik als auch nach dem anschließenden Vergessen des Seienden in der Technik.[[24]](#footnote-24) Was den Sinn angeht, zeigt der ähnliche Terminus „Irrtum“ dieses epochale Ereignis in der Ganzheit der geschichtlichen Wirkung der so gegebenen Wahrheit durch die westliche Metaphysik. Die neuzeitliche Vernachlässigung der Frage nach dem Sein enthüllt den ursprünglichen Sinn der westlichen Technik. Das Geschen des Seins verschwand ganz und gar aus der Vor-blickbahn, welche das heutige Sehen der Welt und dessen zeitgenössische Geschichte charakterisiert („Entzug“, „Entbergung“).[[25]](#footnote-25) Das Umherirren der Moderne im Hinblick auf das verborgene Sein wird als Bestandteil dessen aufgefasst, was der Sterbliche in seinem gegenwärtigen tragischen Wesen ist. Wir werden die verschiedenen Formen dieses Umherirrens im Modus von „Irre“ und „Irrtum“ in der Exegese der einzelnen Gestalten der Metaphysik erklären. Das musische Umherirren der Metaphysik und des Humanismus wird durch den Terminus „göttliche Komödie“ beschrieben, welche das Grundgeschehen der ersten Form der Metaphysik bei Platon und Aristoteles charakterisiert. Die erste Form der göttlichen Komödie ist von der Göttin Apate gegeben. Der Ausdruck „Tragikomödie“ zeigt die Irre und den Irrtum der Objektivität in der Epoche der Postmoderne und des Nihilismus, als das Denken unter dem direkten Einfluss der strafenden Furien steht. Die Vergessenheit des Seins, welches von den Furien in der Epoche der Metaphysik als Wissenschaftstechnik gegeben ist, hat bereits den Charakter des Willens zur Macht. Das westliche Subjekt hat sie in eine nihilistische Gestalt verwandelt. Der Sinn des Seienden wird zu einem Akzidens des Willens des demiurgischen Übermenschen, wie er von Nietzsche beschrieben wurde. Der Wille zur Macht bildet das gründende Geschehen des Sinns (Grund*, subiectum*) in der gegenwärtigen Epoche des Nihilismus. Die Abhandlung *Überwindung der Metaphysik* (1938/39) kam kurz vor dem Zweiten Weltkrieg heraus. Der Sinn des Seienden in der Auffassung der Wahrheit als *veritas* bestimmte Heidegger zufolge auf nihilistische Weise das moderne Schicksal des Seienden in Gestalt des Ge-Stells und anschließend auch des Nihilismus der Technik.[[26]](#footnote-26) Das Geschehen des eigentlichen Seins wird durch das objektive „Ge-Stell“des Seienden vor das mit dem Willen zur Macht ausgestattete Subjekt bestimmt. Diese destruktive Form der Metaphysik entstand durch den Antritt der industriellen Revolution ab dem Ende des 18. Jahrhunderts. Das Seiende wird in Energie umgewandelt und diese bildet eine Ergänzung des demiurgischen Willens zur Macht. Beiderlei Art der objektiven und subjektiven Energie entsprechen einander auf adäquate Weise wahrheitsgemäß im Modus des metaphysischen Nihilismus, was das Eingangszitat Nietzsches gezeigt hat (Kap. 1). Die Hermeneutik der Objektivität definiert die Epoche des postmodernen Subjekts mithilfe des Heidegger’schen Terminus *„*Seinsvergessenheit“. In der Hermeneutik des Da-seins, Heidegger verwendet beide Termini („Seinsverlassenheit“, „Seinsvergessenheit“) auf solche Weise, dass sie zu einem großen Teil austauschbar sind. Beide Begriffe beschreiben die grundlegende Verborgenheit des Seins, welches das Feld der Offenbarung bei der Entstehung der Metaphysik räumte und den Nihilismus des Willens und der Technik wirken ließ. Die hermeneutische Archäologie trennt die Epoche des ursprünglichen Umherirrens der Metaphysik unter der Führung der musischen Göttin Apate von den anschließenden, von den dämonischen Kräften des Chaos gesteuerten Epochen. Die metaphysische Wahrheit des Seienden, welche durch die antike „Seinsverlassenheit“ ins Leben gerufen wurde, in die objektiv gegebene „Seinsvergessenheit“überging. Der Rückzug des Seins in die Lethe ließ das metaphysische Seiende im Modus der von der ersten Metaphysik der Substanz eingeführten Seinsverlassenheit wirken. Aber das bewusste Vergessen und Verdrängen der aristotelischen ersten Substanz in der Moderne und in der Objektivität ist bereits ein denkerischer Verfall des modernen Subjekts im Modus der Seinsvergessenheit. Die ursprüngliche Form der Verborgenheit des Seins des Seienden, welche an die antike Tragödie anknüpft, wurde von Platons und Aristoteles‘ Metaphysik ins Leben gerufen. Dann wurde sie von der klassischen Metaphysik bis zu ihrem Niedergang am Ende des 13. Jahrhunderts verwahrt. Die Epoche der objektiven Moderne beginnt im 14. Jahrhundert durch die scholastische, *via Modernorum* genannte Schule. Die Substanz wurde durch den im Subjekt gegebenen Willen zur Macht ersetzt. Nach dem Vergessen der Frage nach dem Sein in der Metaphysik als erster Philosophie kam es in der lateinischen Scholastik zum Vergessen der ursprünglichen aristotelischen Substanz. Das Denken der postmodernen Epoche wird unter dem Einfluss der Musen im Modus der göttlichen Komödie nicht länger dramatisiert, weil die Regie der nihilistischen Epoche die objektiv nicht vorhanden Göttinnen des Chaos übernahmen. Die tragikomische Wahrheit des Seienden, welche durch die objektive Vergessenheit des Seins eingesetzt worden war, unterscheidet sich daher grundsätzlich von der ursprünglichen göttlichen Komödie, die von Platon während der Wirkung der letzten Tragiker wie Sophokles begründet worden war. Seit der Spätantike setzte sich eine andere Version des metaphysischen Dativs durch, welcher auf dem Erkennen des postmodernen Subjekts und auf dessen Willen zur Macht basiert. An den Weg der Modernen knüpft die Epoche der kartesianischen Postmoderne und des zeitgenössischen Nihilismus an. Die aufklärerische Postmoderne des 17. und 18. Jahrhunderts endet mit dem metaphysischen Nihilismus des 19. Jahrhunderts und der zeitgenössischen Dekonstruktion jedweden Sinnes, sogar auch des objektiven.

Platon wusste noch, dass er das philosophische Märchen für die Wächter der nicht existenten idealen Polis auftischte. Dieser in die griechischen Mysterien eingeweihte Modernist kannte die musische Auffassung der Wahrheit und schuf bewusst die Gründungsmythen für die akademisch geformte *Magna Graecia*. Die Neuplatoniker begannen in den nächsten Jahrhunderten den platonischen pädagogischen Mythos zu theoretisieren. Dazu nahmen sie die im Dialog *Timaios* enthaltene mythologische Kosmogonie zu Hilfe. Aus dem platonischen, die ursprüngliche Lichtung von Wahrheit und Täuschung produzierenden Simulakrum geht jedes neue Projekt der metaphysischen Irre hervor. Die Termini „Irre“ und „Irrtum“ zeigen die Natur der Metaphysik aus der Sicht dessen wesentlicher Bestimmung, welche am objektiv gänzlich verborgenen Beginn oder an jener epochalen Wende der Metaphysik gegeben ist. Die Analyse der Objektivität beginnt daher bei der archaischen Gestalt der Irre. Das Seiende in seiner geschichtlichen Konstellation bildet einen Bestandteil des Geschehens der Wahrheit als der Un-verborgenheit (*a/létheia*). Die Wirkung der ursprünglichen Geschichtlichkeit transformiert im Modus der metaphysischen Lichtungdie Metaphysik von der alten Gestalt in eine neue. Im Raum der ursprünglichen *a/létheia* und der Lichtung existiert die *alétheia* der Metaphysik als Licht und Schatten, als Wahrheit und Täuschung. Die Dunkelheit des verborgenen Seins und das Dämmerlicht der zukünftigen Möglichkeiten der mythopoetischen Richtigkeit (*veritas*) begründet die Manifestation eines jeden metaphysischen Sinn des Seienden. Die der archegetischen Semantik des Seins folgende archäologische Deutung sucht nach der ursprünglichen Möglichkeit des objektiven Sehens des Seienden. Diese Vorgehensweise ermöglicht die Erforschung des fundamentalen Irrtums, welcher im Hinblick auf die ursprüngliche Manifestation des Seins des Seienden (*a/létheia*) gegeben ist. Nach der Gründung der Metaphysik ging die archegetische Funktion auf die erkannte Substanz über, welche im Modus des subjektiv gegebenen Grundes das Gründungsgeschehen der Metaphysik trägt. Die Ipseität der Ganzheit des Seins wurde durch das ursprüngliche einzigartige Geschehen der göttlichen Gründung und durch die entsprechende Gabe des archaischen Sehens gegeben. Sie veränderte sich in die Identität der Substanz. Sie ist iterativ und essenziell im Modus der platonischen und aristotelischen *veritas* gegeben. Die Metaphysik ist in ihrem Wesen nichts anderes als die Geschichte der einzelnen Gigantomachien um die Substanz. Das verborgene Geschehen der musischen Ganzheit des Seins wird in der Metaphysik zum Sein der entborgenen Substanz. Es verläuft im Sinne des epochal gegebenen subjektiven und objektiven Genitivs. Der auf die Substanz bezogene subjektive und objektive Genitiv schaffte das Ursprungsgeschehen des auf die Ganzheit des Seins des Seienden bezogenen archegetischen Dativs ab. Die Verdrängung des archegetischen, prinzipiellen und dann auch des metaphysischen Dativs durch den subjektiv-objektiven Genitiv rief jede Figur der Metaphysik im Modus des geschichtlichen Irrtums ins Leben. Der Zug dieser Simulakren stellt einen neuen Sinn des Seienden in die Geschichte des modernen Denkens im technischen Modus vom „Ge-Stell“bereit. Das Geschehen im Raum der metaphysischen Idole der Wahrheit sieht nicht die ursprüngliche, durch den archegetischen apollinischen und den prinzipiellen sokratischen Dativ gegebene Ipseität des Seienden. Die objektiv erleuchteten Troglodyten können nicht mehr zurück in die delphische Höhle gehen, wo die primäre Ipseität des göttlichen Geschehens herrscht. Daher vergötterten sie Sokrates im Modus *idem* für die abgesonderte *causa prima* und den unbeweglichen Theoretiker alles Entstehens und aller Bewegung. Die Moderne kann sich selbst nicht archaisch und epochal betrachten, weil sie nicht die ursprüngliche Auffassung der auf pythischer *epoché* basierenden Wahrheit besitzt. Die musische Wahrheit des metaphysischen Simulakrums ist nur durch die Belichtung der Wahrheit aus der Dunkelheit der pythischen Höhle zu sehen, also von der Stelle des ursprünglichen Wahrheitsgeschehens aus.

Am Anfang einer jeden neuen Figur der Metaphysik ist das Seiende im Raum der archegetischen Form der Lichtung gegeben, wo die Substanz in der musischen Un-verborgenheit von Wahrheit und Täuschung (*a/létheia*) weilt. Dank der Wirkung der archaischen Wahrheit ist diese neue Form der Nicht-substanz in ihrer positiven und veritativen Wahrheit noch nicht offensichtlich. Es gibt in der musischen Form der metaphysischen Entität namens „Seiendes der dritten Art“ (*tertium ens*). Dieses Gründungsgeschehen wurde sowohl von der Analyse des platonischen Höhlenmythos als auch von der Auslegung der daran anknüpfenden aristotelischen *quidditas* dargelegt. Beide Formen des metaphysischen Dativs sind an verborgene Wirkung des prinzipiellen Dativs gebunden, welcher mit der archegetischen Weisheit der göttlichen Mysterien verbunden ist. Die Anwesenheit der ersten Substanz als „das hier“ (τόδε τι) bildet in Aristoteles‘ Metaphysik das Gründungsereignis eines neuen Denkens. Die Übereinstimmung der Sache und des Denkens geht in die Richtung der ersten Substanz, welche sich in der Vergangenheit verbirgt. Ohne diese aristotelische Nicht-anwesenheit der Substanz für das Denken hätte die moderne Metaphysik nicht ihre eigene triadische Auffassung der Wahrheit, welche auf dem subjektiven Willen zur Macht steht. Die Epoche der objektiven Seinsvergessenheit wird von der modernen Triade der positiven Wahrhaftigkeit (*verum*), der evidenten Sicherheit des autonom erleuchteten Denkens (*certum*) und der subjektiven Richtigkeit (*rectum*) konstituiert. Dieses hermeneutische Dreieck begründet nicht nur das metaphysische Denken, sondern auch die moderne Weltanschauung. Daher behält das Dreieck den archegetischen Charakter in der Epoche der Moderne. Das Geschehen des neuen Prinzips begründet die anschließende Initiative dessen, was begründet worden ist. Nach der Entstehung der durch das Verlassen der ursprünglichen philosophischen Weisheit gegebenen Metaphysik muss die Hermeneutik dem Weg folgen, welcher durch die modernen Streitigkeiten um die Substanz gegeben ist. Die Metaphysik entstand nach dem Abzug der philosophischen Weisheit („Seinsverlassenheit“). Dann kam es zur göttlichen Komödie des modernen, von der göttlichen Apate gelenkten Denkens. Die Hermeneutik muss den von den Kämpfen um die metaphysische und objektive Substanz vorgegebenen Weg einschlagen. Die moderne Gigantomachie verläuft im tragikomischen Modus der „Seinsvergessenheit“ unter der Regie von akademisch geformten Furien. Diese Wesen mit Diplom sind völlig subjektiv wirksam und sie haben die Objektivität begründet. Die ursprüngliche Form des aristotelischen metaphysischen Dativs wirkt während der Epoche der Seinsverlassenheitnur noch aus der objektiv gegebenen Verborgenheit heraus. Aber die Musen sind unsterbliche Kräfte und wirken im Verborgenen auch durch das moderne Musaion in Alexandria. Die Identität der aristotelischen Substanz ist durch den logischen *modus ponens* gegeben, auf welchem jede weitere Epoche im Modus der *veritas* errichtet wird. Jede Epoche der Metaphysik hält sich in der ersten Phase ihrer Entstehung („Anfang“) etwas vom Ursprungsereignis der Begründung des Sinns des Seins. Die Entstehen der metaphysischen *alétheia* geschieht in der Lichtung der archegetischen *a/létheia*. Platon wusste als in die Mysterien Eingeweihter noch sehr gut, dass Sokrates aus der finsteren Höhle des delphischen Orakels hinaus, an die apollinische Unverborgenheit trat. Aber zum Schicksal des Westens wurde die Metaphysik. In ihr verschwand die anfängliche Lichtung, welche auf das Geschehen des Ursprungs der Wahrheit als der *a/létheia* bezogen ist. Die Metaphysik kann dieses verborgene, im Rahmen des Ursprungsereignisses des Seins gegeben Wahrheitsgeschehen nicht mehr sehen (*tertium ens*). Die Techniker des Denkens sehen die Welt lediglich durch die metaphysisch gegebene Geschichte der Philosophie. Die metaphysische Substanz strahlt vollkommen, ewig und perfekt im Licht der dreifachen Identität und Wahrheit als *verum, certum* und *rectum*. Das objektiv sehende Subjekt hat die ideale Sonne vor sich, welche ununterbrochen scheint, weil der Intellekt der Illuminaten von den ewigen mathematischen Wahrheiten geführt wird. Das Ereignis der realen Sonnenfinsternis (*epoché*) und der Austritt aus der dunklen Höhle der Mysterien prägten nicht mehr das Denken der Modernen. Die moderne Identität des Seienden wird vom erleuchteten Intellekt begründet. Die Tragödie der Illuminaten liegt darin, dass sie immer richtig sehen und sich niemals irren können. Daher sind sie unter der Führung der Göttin Apate und der Furien immerfort in der epochal gegebenen Identität desselben Irrtums gegeben. Die Metaphysik begann in der positiven Geschichte des Denkens („Beginn“) dank der metaphysisch aufgefassten Substanz zu wirken. Der zeitgenössische metaphysische Nihilismus begründet den Sinn des Seienden durch den demiurgischen Willen zur Macht, welcher die radikal subjektive Identität der ganzen Welt ausmacht.

Die hermeneutische Archäologie muss einen Schritt zurück zum ursprünglichen Sein des Seienden machen, wo sich die objektive Triade der Wahrheit in der archaischen Form dieser Triade zeigt. Die sokratische Wahrheit und Unwahrheit folgt der archaischen Ganzheit des Seins, deswegen sie nicht in der positiven Geschichte der Philosophie gegeben ist. Die Metaphysik betrifft lediglich den Sinn des einzelnen Seienden als eine Substanz. Die apollinische Geschichtlichkeit endete in der Geschichte der westlichen Philosophie mit dem Denken des Sokrates und mit der Weisheit der Tragiker. Nachdem das Zeitalter der griechischen Tragödien, die sich mit göttlichen Mächten befassten, abgeschlossen war, begannen die göttliche Komödie der Metaphysik und schließlich die menschliche Tragikomödie der Objektivität. Jede neue Variante der Metaphysik beginnt damit, dass die alte Bedeutung der Substanz veraltet ist und die neue Version der Substanz an die Stelle der alten treten muss. Die alte Verfassung des Seienden wird immer neu in den modernen *epoché* gelöscht. Die musische Unwahrheit und Täuschung stehen im Modus Irre und Irrtumauf dem Geschehen der ursprünglichen apollinischen Wahrheit als *a/létheia*. Die positiv denkende Metaphysik kann dieses nicht-Seiende weder sehen noch deuten (*tertium ens*). Am ursprünglichen Anfang einer jeden Form der Metaphysik „ek-sistiert“ das Seiende archaisch und musisch im geschichtlichen Raum der Lichtung, also im Rahmen der archaischen Ipseität, welche im Hinblick auf die ursprüngliche Parusie der Ganzheit des Seins gegeben ist. Die Substanz existiert in diesem geschichtlichen und apollinischen Modus des Seins für die Metaphysik noch nicht, weil sie kein Seiendes ist. Der reale Sokrates folgte diesem Weg der pythischen „Substanz“ nach dem Muster von Parmenides, denn jede positive Form der technisch (und sicher auch metaphysisch) gegebenen Substanz war für ihn eine Art von Nichtsein. Der musische und pythische Modus der Substanz wird von der verborgenen „Ek-sistenz“ der Metaphysik in der parusischen Anwesenheit der gesehenen Ganzheit von Wahrheit und Unwahrheit begründet. Die Hermeneutik nimmt diese Ganzheit des Seins durch die archaische Semantik wahr und liefert ihre tragische und sokratische Deutung. In Anknüpfung an Heideggers Terminus „Bildung“(Kap. 1) haben wir dem unverborgenen Sinn des Seienden die Bezeichnung „Seiendes der dritten Art“ (*tertium ens*) gegeben. Die Existenz dieses so gegebenen Sinns des Seienden ist lediglich archegetisch und nicht substanziell. Die Substanz ist als Zeichen für den Weisen und den archaisch gebildeten Menschen gegeben, welcher die Dinge und Ereignisse als Zeichen zu lesen vermag. Die apollinische Wahrheit des Seins des Seienden im Modus *tertium ens* existiert für Aristoteles nicht, weil das oben zitierte Prinzip des ausgeschlossenen Dritten dies ausschließt. Die Geschichte der modernen Philosophie schwankt zwischen der metaphysischen Bestimmung der platonischen, als ideale Essenz gegebenen Substanz und der aristotelischen aktuellen ersten Substanz. Die hermeneutische Archäologie definiert den Fortschritt der Metaphysik als eine Reihe des wiederholten Versagens, die durch einen Mangel an philosophischer Klarheit verursacht werden (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6). Der metaphysische König ist leider nackt, aber er trägt ständig neue Kleider, und sie stehen ihm sehr gut. Parmenides beschreibt die palintropische Umkehr der zweiköpfigen Akademiker hin und her („Irre“). Die Moderne wird wiederholt von den Übergängen der Metaphysiker aus der platonischen Höhle der Ideen in das Licht der aristotelischen, vom Licht der realen Substanz determinierten Metaphysik aufgebaut. Die Fortbewegung des zweifachen Weges der Metaphysik produziert ständig das Seiende der dritten Art im Modus des metaphysischen Irrtums. Die philosophische Schule der Moderne, Postmoderne und des zeitgenössischen Nihilismus produzierten und produzieren eine unendliche Reihe mythopoetischer Simulakren im Modus der objektiven *apaideusía*. Die neue Lehre löst automatisch die überkommene *apaideusía* der vorausgegangenen Formen der Metaphysik ab. Jeder weiß, dass der technische Fortschritt sich nicht aufhalten lässt. Aus dem ehemaligen, zweifelhaften *tertium ens* wird eine neue wahre Substanz. Dieser Paradigmenwechsel liefert der Metaphysik eine feste Grundlage, auf welcher man weiterschreitet. Jede Schule der *Modernorum* erklärt nach Platons und Aristoteles‘ Muster, dass das alte Wissen um das Seiende die überkommene Ungebildetheit der *Antiquorum* darstellt. Diese objektiv gegebene Dummheit bildet das Wesen der Moderne. Die Modernisten lieben alle Neuheiten sowie evolutionäre oder revolutionäre Veränderungen. Das revolutionäre Chaos des Denkens, das von göttlichen Apate oder den dämonischen Furien verursacht worden ist, hat einen tragischen Charakter. Die Frenesie des dämonisch besetzten Denkens (*resolutio*) produziert ständig eine neue Rückkehr der Modernen an den Beginn des metaphysischen Irrens (*revolutio*). Die Moderne ist ein resolut-revolutionärer Prozess, worin sich das ursprüngliche Simulakrum der Wahrheit progressiv und evolutionär modifiziert. *Plus ça change, plus c’est la même chose.* Die Änderung der Paradigmen formt das Narrenfest der evolutionär oder revolutionär aufgefassten objektiven Wahrheit. Dieses tragikomische Ereignis bildet das richtig abgerundete und ungefährdete Herz einer jeden modernen Epoche, wenn wir die archaische Weisheit paraphrasieren (*Parm*. B 1.53). Jede epochale Wende der Metaphysik produziert an ihrem Anfang eine neue Substanz als *tertium ens*. Die neue Generation der Illuminaten erklärt im Modus der göttlichen Komödie oder Tragikomödie dieses Seiende der dritten Art als wahres Licht der Vernunft. Die Verfinsterung der alten Form des *tertium ens* und der Antritt des neuen Sinns beinhaltet musische Wahrheit und Unwahrheit einer jeden epochalen Form der Metaphysik. Das Seiende der dritten Art verweist semantisch auf das ursprüngliche Phänomen der archegetischen Wahrheit, welches von Delphi und den Musen bewacht wird. Die vom metaphysischen Licht des Intellekts geführten Illuminaten schreiten stolz auf dem Weg der Moderne einher. Die Tragödie der Alten verliert immer wieder gegenüber der Tragikomödie der Moderne an Aktualität. Das technologische Denken produziert ständig einen neuen Irrtum, indem es einen neuen Sinn des Seienden vorstellt. Die neuen Erleuchteten beseitigen die alte Finsternis der Unmündigkeit. Der mit dem Ursprungsereignis der Gründung verbundene Teil der Wahrheit war nicht länger offensichtlich und wurde zu einer dunklen Unwahrheit. Die Bewegung der tragikomischen Ungebildetheit begründet eine weitere Phase der Geschichte der metaphysischen Wahrheit, Evidenz und Richtigkeit. Die vorangegangenen und die neue Gestalt der Substanz stellt im Modus der archaischen Semantik ein weiteres aus der Reihe der unendlichen Simulakren der apollinischen und sokratischen Ganzheit von Sein und Denken dar.

Als Außenstehender dieser progressiven Paralyse der Weisheit, beobachtet die Hermeneutik die ursprüngliche Gestalt der Weisheit durch den archaischen Vor-blickbahn, im Stil der sokratischen *epoché*. Die Deutung ist imstande, die Wirkung der göttlichen Kräfte von Täuschung und Rache am Ort und Stelle zu sehen. Die Archäologie der Objektivität geht einen methodischen Schritt zurück von der objektiven Sophistik und zum Gründungsgeschehen jeder neuen Figur der Metaphysik. Die zweifache Bewegung der *a/létheia* als Verborgenheit und Unverborgenheit bestimmt den Ort der Offenbarung des Seienden in der modernen Geschichte des Denkens. Die Hermeneutik verlöscht in der methodologischen *epoché* alle Formen der Objektivität in deren positiver Seiendheit. Die Archäologie der Objektivität beschreibt nach und nach die Transformationen des Seienden im Raum der archaischen Wahrheit. Sie ist als Heideggers Lichtung gegeben, im Dämmerlicht der platonischen Höhle. In der Dunkelheit des Anfangs ist die geschichtliche *alétheia* einer neuen metaphysischen Substanz als weiterer Beginn anwesend. Dieses metaphysisch nicht existente Seiende ist noch immer im Raum der ursprünglichen sokratischen und pythischen Wahrheit und Täuschung. Durch die Einführung der Substanz als *tertium ens* entstand eine Form des apollinischen Zeichens. Es offenbart die Geschichte der Objektivität im Modus von Wahrheit und Unwahrheit. Die Formen des *tertium en*s enthalten die ursprüngliche Wahrheit der archaischen Lichtung, die der wahre Sokrates gründete. Seine reale Gestalt schickt das metaphysische Denken in die irreführende Geschichte, die durch den Aufmarsch der Simulakren des objektiven Denkens gegeben ist. Die Deutung fand den neuen Vor-blickbahnund definitivverließ die Grundlage (*subiectum*) des modernen Denkens, welche von den Objektivisten aller Art gehalten wird. Jedes neue Simulakrum der objektiven Substanz geht von der ursprünglichen Dunkelheit der aristotelischen Substanz aus (*exsistit*).Die semantische Spur der ursprünglichen archegetischen Geschichtlichkeit ist als „Eksistenz“ des Seienden der dritten Art gegeben. Die so gegebene Ipseität der Substanz als des *tertium ens* steht im Fundament jeder epochalen Form der Metaphysik („Gründung“). Die ursprüngliche Lichtung der Verborgenheit und Unverborgenheit der Metaphysik begründet die Geschichte der Metaphysik als unendliche sophistische Reihe der Nachahmungen der Substanz (*eídolon,* „Grund“). Dank der geschichtlichen Ipseität dieser so offenbarten Substanz als eines Zeichens der göttlichen Komödie der Musen oder der postmodernen Tragikomödie der Furien ist es möglich, das Geschehen des ursprünglichen archegetischen Dativs zu erfassen. In der Weisheit der ersten Philosophie ist die Gültigkeit eines jeden metaphysischen Simulakrums im Modus des ursprünglichen Irrtums gegeben. Die geschichtliche Gestalt der Seinsvergessenheit zeigt sich in der Situation, wenn die durch die Identität der Substanz und durch den Satz über das ausgeschlossene Dritte gegebene aristotelische Logik ihre Gültigkeit einbüßt. Der durch die aristotelische Form der ersten oder der zweiten Substanz wirkende metaphysische Dativ wird durch die neue Form der Substanz als *tertium ens* annulliert. Die neue Anwesenheit des Seienden ist für das Denken noch unwahr, weil die neue Substanz noch keine paradigmatische Kraft enthält. Sie ist aber nicht länger wahr im ursprünglichen Sinne der bereits überkommenen Figur der Metaphysik. Die objektiv manifestierte Substanz trägt in sich im Moment des Übergangs von der anfänglichen Phase der Offensichtlichkeit („Anfang“) in die veritative Offenheit („Beginn“) die Spur der archaischen Wahrheit. Diese pythische oder musische Gestalt der Wahrheit zeigt sich im Modus der apollinischen Semantik. Deren hermeneutische Deutung offenbart die Wahrheit und Unwahrheit einer jeden neuen Form der Metaphysik. Die archegetische, im Modus der *a/létheia* als *tertium ens* gegebene Ipseität der „Noch-Nicht-Substanz“ ging nach dem Paradigmenwechsel in die Identität der neuen Form der metaphysischen Substanz über. Die Wahrheit der Metaphysik wird von der Identität der Substanz und vom Gesetz über das ausgeschlossene Dritte bestimmt; aber die Un-verborgenheit der Substanz ist als *tertium ens* gegeben in der Dunkelheit der ursprünglichen *epoché*. Nach dem Niedergang dieses prinzipiellen Wahrheitsgeschehens wird die Herrschaft der neuen Form des Seins des Seienden im logischen Modus des ausgeschlossenen Dritten eingesetzt. Der akademische Basilisk steht erneut als Wächter des Gartens der Hesperiden, so dass niemand zurückkam, um die überholte Weisheit aufzuheben. Die unbedingte Gültigkeit der Logik für jede neue Form der Substanz konstituiert ein herrschendes Paradigma der Metaphysik. In der göttlichen Komödie der Moderne, welche als veritative und positive Geschichte gegeben ist, tritt dann die neue Substanz bereits als feste und unzweifelhafte Grundlage jeder modernisierten Form der Metaphysik auf. Die Hermeneutik sieht die Metaphysik tragisch und musisch, weil sie eine mythologische Prozession der überholten Substanzen betrachtet. Diese Begleitung ist durch die evolutionäre und revolutionäre Geschichte der Moderne gegeben. Durch die Bewegung des im Kreise der ewigen Rückkehr gegebenen mythischen Denkens entstehen immer wieder neue dramatische Akte einer und derselben göttlichen Komödie, welche im Verborgenen von den apollinischen Musen inszeniert werden. Die ursprüngliche musische Kraft offenbart die Vergegenwärtigung des neuen Sinns des Seienden in dessen Wahrheit und Unwahrheit. Daher kann die Archäologie diese anfänglichen Figuren der Metaphysik am Beginn deren geschichtlicher Wirkung deuten. In dieser Phase belegt jede neue Form der Substanz die ursprüngliche Spur des archaischen Anfangs, welcher durch musische Wahrheit und Unwahrheit gegeben ist. Die Formen des *tertium ens* tragen in sich etwas aus der ursprünglichen Lichtung der sokratischen Frage nach der Wahrheit dessen, was es wirklich gibt. Seine musische und deswegen verborgen Präsenz schickt das metaphysische Denken in Gestalt der mythopoetischen Simulakren in die positive Geschichte des objektiven Denkens.

Die Veränderung der Geschichtlichkeit der ersten Philosophie in die Geschichte der Metaphysik ist durch die Instauration und die Wandlungen des metaphysischen Dativs gegeben, welcher die Grunddefinition der Substanz verändert. Der Konflikt zwischen dem Platonismus und dem Aristotelismus wird durch die Herrschaft der nihilistischen Form der Objektivität beendet. Die objektive Vision des Seienden entstand im Umfeld der spätantiken Schulen, der persischen Falsafa und der lateinischen Scholastik. Schließlich wurde sie in den Schulen kanonisiert, welche sich selbst mit dem lateinischen Terminus „*Moderni*“ bezeichneten. Dadurch entstand das Seiende in der objektiv gegebenen Form, welche ab dem 14. Jahrhundert positiv offenbar ist und in den nachfolgenden Jahrhunderten zum global wirksamen Wissen des Westens geworden ist. Die methodologische Suspension der Metaphysik im Modus der hermeneutischen *epoché* ermöglicht, dass wir die neu entstandene Substanz aus der Sicht der ursprünglichen Formen von deren Manifestation auslegen. Der so gegebene Prozess der Offenbarung existiert objektiv nicht. Die Tragiker sahen weise, dass die ersten Modernisten wie Platon fatal blind waren gegenüber allen Arten der göttlichen Zeichen. Die Postmoderne begann sogar blind zu sein gegenüber der als aristotelische erste Substanz gegebenen Realität. Die positive Wissenschaft und Philosophie, welche von den im ewigen Licht der Metaphysik verweilenden Illuminaten gegeben ist, hat keine Möglichkeit, die eigene Blindheit zu sehen. Die Objektivität erforscht nur die Anwesenheit der Substanz. Die epochal wirksame Form einer jeden neuen Substanz überdeckt durch ihre Klarheit das als apollinisches Zeichen verborgene Wahrheitsgeschehen. Die ursprüngliche Wahrheit und Täuschung der objektiven Simulakren lässt sich nur ganz am Anfang dieser oder jener epochalen Manifestation finden. Daher ist es nötig, eine epochal neue Art und Weise zu finden, die Substanz als *tertium ens* in dieser oder jener philosophischen Schule zu vergegenwärtigen. Die Geschichte der modernen Philosophie zeigt das archegetische Geschehen ganz semantisch, also durch die Wandlungen des Seienden der dritten Art. Die klassischen Kenner der aristotelischen Metaphysik erachteten den Weg der *Modernorum* als sophistisch, als kardinalen Irrtum oder sogar als Wahnsinn bezüglich der Wahrheit. Die antimodernen Kenner der Metaphysik folgten in der späten Antike, in der Falsafa und auch in der Scholastik den Spuren des Aristoteles. Die weisen Philosophen schlossen jedwede Möglichkeit des *tertium ens* also jedwede objektive Form des Seienden aus. Das Seiende der dritten Art fand dennoch Eingang in die Geschichte der Philosophie und wurde zum grundlegenden Weg. Die Deutung zeigt, warum das Denken der scholastischen *Modernorum* siegte, auch wenn es grobe metaphysische Irrtümer enthielt. Jede Metaphysik strebt gezwungenermaßen zur objektiven Richtigkeit, weil im Denken der reinen Logik der Irrtum ausgeschlossen ist. Der Zeitraum des sogenannten „zweiten Beginns der Scholastik“, welcher für gewöhnlich ab Duns Scotus datiert wird, signalisiert etwas einstweilen Vergessenes: die Umwandlung der Metaphysik in die Objektivität. Diese Veränderung entstand im Umfeld der spätantiken Schulen. Die Denker der islamischen Falsafa rezipierten und veränderten kreativ die Lehre der ersten antiken *Modernorum.* Die christlichen Scholastiker des lateinischen Westens übernahmen und überarbeiteten wiederum die Schriften der Falsafa.

Der hermeneutische Weg orientiert die Deutung der Metaphysik im Geiste von Heideggers Denken, welches dem Anfang von Sein und Denken entgegengeht. Die Semantik und die Archäologie fanden für die Falsafa und die Scholastik eine neue Vor-blickbahn, welche außerhalb der Verwandlung der Substanz errichtet ist. In der Entstehung des objektiven Seienden („Beginn“) zeigt sich auch das Ereignis der neuen Metaphysik, welche ihr vorausgegangen war („Anfang“). Die Deutung beginnt in der objektiven Dunkelheit des Anfangs der Objektivität. Diese Dunkelheit wurde vergessen und verdrängt. Die sokratische Perspektive orientiert die Vor-blickbahn dergestalt auf ausgewählte Texte, damit sie das zeigen, was in ihnen nicht direkt zu sehen ist. Der Anfang der Moderne muss aus der exzentrischen Position der außerhalb der objektiven Richtigkeit gegebenen Wahrheit betrachtet werden. Die Hermeneutik stellt sich im Raume der Manifestation der als pythische LichtunggegebenenWahrheit. Sie muss metaphysische Texte als philosophisches Orakel lesen, welches die Wahrheit und Unwahrheit des Seienden der dritten Art weissagt. Eine ähnliche Semantik betrieb sein ganzes Leben lang der Weiseste aller Menschen im Hinblick auf die Aussprüche des delphischen Orakels. Die Ipseität des suchenden Sokrates ging in die metaphysische Identität des akademischen Simulakrums über. Der akademische Sokrates folgt keinen göttlichen Zeichen, da er objektiv blind ist wie Ödipus; deshalb verkündet er seine eigene Wahrheit von subjektiv geschaffenen Fakten. Die methodologische Begründung der archaischen Vor-blickbahn und des Wegs der Weisheit liefern Heideggers Termini„Irre“ a „Irrtum“. Was objektiv (also ontisch) gegeben ist, das unterscheidet sich ontologisch von der Art und Weise, wie es gegeben ist. Diese Art und Weise der Interpretation respektiert den Unterschied zwischen der archaischen Weisheit der ersten Philosophie, der göttlichen Komödie der ersten Metaphysik, der Tragikomödie der postmodernen Metaphysik und dem Ende des Denkens in der nihilistischen Form der Dekonstruktion und *language-games*. Auf dem Weg vom Ende zum Beginn und von der Blindheit zur Katharsis ist die apokalyptische und tragische Form der Deutung gegeben. Die kritische Deutung erforscht die ursprüngliche Offenbarung, worin das Seiende zum Seienden der dritten Art wird. Dies ist die klassische Vorgehensweise des delphischen Orakels, wenn Apollo und die Musen die Sache gleichzeitig in deren Wahrheit und Unwahrheit zeigen. Der Dummkopf und der Weise unterscheidet sich auf prinzipielle Weise, wie sie das Orakel deuten. Die Musen beherrschen die Kunst, den Weisen zu führen und den Narren zu verwirren. Dante schuf sein Werk „*Die Göttliche Komödie*“ unter der Führung der Musen. Die Hermeneutik versucht, sie durch ihre eigene Kunst zu reproduzieren. Der Sinn der philosophischen Komödie und Tragikomödie wird auch von dieser Studie über die Entstehung der Objektivität gesucht. Der Florentiner Dichter spielt in dieser göttlichen Komödie eine bedeutende Rolle, weil er die moderne Metaphysik, in deren Anfang und darüber hinaus auf musische Weise sah. Die Archäologie deutet die Art und Weise, wie die Vergegenwärtigung der verschiedenen Formen des *tertium ens* in den einzelnen Formen der Metaphysik zur Schaffung dieser oder jener Auffassung der Objektivität führte. Jede neue Form der eidetischen Klarheit ließ die vorausgegangenen Streitigkeiten verschwinden, welche an deren Entstehung standen. Die Verdrängungen der vorausgegangenen Formen des *tertium ens* verweisen auf un/verborgene Anwesenheit der Substanz, welche seit Aristoteles die Anwesenheit des Seienden auf eine eminente Art und Weise darstellt. Die erforschten Formen des *tertium ens* gibt es objektiv gesehen gar nicht mehr, weil sie über keine Möglichkeit der ontischen Existenz verfügen. Die Zeichen haben keine substanzielle Identität. Sie „exsistieren“ (*exsistere*) nur im Modus der archegetischen Ipseität. Diese Ipseität repräsentiert das Ereignis der musischen Geschichtlichkeit für denjenigen, welcher die objektiven Formen der Substanz geschichtlich zu sehen vermag, d. h. als tragische und komische Simulakren. Jede Epoche des Denkens entbirgt einen neuen Sinn des Seienden, indem sie die vorausgegangenen Formen des *tertium ens* erfolgreich verbirgt und verdrängt. Das Licht der objektiven Sonnenvernunft vertreibt revolutionär und evolutionär die Dunkelheit des Nichtwissens. Die eidetische Klarheit bildet die objektive Grundlage, um das siegreiche Subjekt in die nächste Schlacht um die Substanz zu führen. Die modernen Illuminaten aller Art führten die westliche Zivilisation zu den hellen Morgen der Gegenwart. Das durch den subjektiven Willen zur Macht gegebene objektive Wissen bedeutet automatisch volle Macht darüber, was gewusst wird. Die Formen des Seienden der dritten Art, welche im Modus der *a/létheia* gegeben sind, gingen nach und nach in das lethargische Geschehen des Seins über. Sein Walten ist durch metaphysischen Irrtum und durch die moderne Seinsvergessenheittätig.

Das methodische Nachdenken der Hermeneutik geht anders vor als die gegenständliche Wissenschaft der Fakten. Die positive Wissenschaft kennt nur indirekt die Auswirkungen der Veränderung der metaphysischen Wahrheit. Sie bewirken die Veränderung der grundlegenden Regeln, die einen einzelnen Bereich der Wissenschaft bestimmen (Thomas Kuhn). Beim Paradigmenwechsel verschwinden ganze Wissensblöcke, z. B. aus der Alchimie wird die Chemie. Die Hermeneutik erforscht die Wahrheit und die Unwahrheit des Seienden auf dem Niveau paradigmatischer Veränderungen der Metaphysik. Das vorangegangene Kapitel hat gezeigt, dass die Moderne von dämonischen Kräften und nicht vom kritischen Denken gelenkt wird, das zwischen musischer Wahrheit und metaphysischer Richtigkeit unterscheidet. Die objektiv rationale Moderne vollzog die Verdrängung älterer Formen der Metaphysik mithilfe eines unterbewussten Mechanismus, welchen Freuds Begriff „Verkehrung ins Gegenteil“ beschreibt. Die Definition dieses Terminus im Werk *Triebe und Triebschicksale* (1915) umfasst *in nuce* die gesamte Historie der Moderne.[[27]](#footnote-27) Der postmoderne Sadismus der Renaissance-Humanisten, welcher gegenüber den vorangegangenen Formen der Metaphysik der scholastischen *via* *Modernorum* zur Anwendung kam, löste den zeitgenössischen Masochismus der Dekonstruktion ab, welche in der Epoche des metaphysischen Nihilismus und der digitalen wikipedischen Ratlosigkeit betrieben wird. Die hermeneutische Archäologie behauptet in Übereinstimmung mit Heidegger und Freud, dass der verdrängte Teil der Wahrheit in der Geschichte im Verborgenen wirkt, und überwiegend auf destruktive Weise. Die Moderne funktioniert nach dem oben beschriebenen Zwangsmechanismus der akademisch ausgebildeten und radikal subjektiv angelegten Furien. Der verdrängte Irrtum der Metaphysik hat den gründenden, also den archegetischen Charakter, weil er das Abwehrmechanismus der Moderne ausmacht. Der hermeneutische Weg zur Objektivität beginnt bei der verborgenen und dann verdrängten Geschichtlichkeit. Die tragikomische Begleitung der Seienden der dritten Art begründete die positive Geschichte des Denkens. Die Geschichte der philosophischen Schulen lässt sich schlussendlich im Rahmen der bekannten Historie des Mittelalters beschreiben, z. B. auf Grundlage von Archivquellen. Aus den angeführten Gründen ist die vorliegende hermeneutische Forschungsmethode ein methodologisch geeigneter Kandidat für die *ante*-objektive Auslegung der vorliegenden Texte und Autoren. Die Gigantomachie um die Substanz folgt den Wandlungen der Metaphysik im Hinblick auf den Streit um das Seiende und das Nichtseiende. Die Deutung dieses Streites ist durch die unterschiedliche Stellung der Substanz als Seiendes der dritten Art gegeben. Die Gigantomachie um die Metaphysik konnte nur von den besten Schulen des Denkens betrieben werden, welche den Status der Substanz neu gestalteten. Die kritische Analyse der erforschten Streitigkeiten nimmt als der Standpunkt die oben genannte hermeneutische Methode. Sie bestimmt die Auswahl der Texte, der Autoren und der untersuchten philosophischen Probleme. Die Grundfrage wird nach der epochalen Manifestation der objektiven Substanz im Modus *tertium ens* gestellt. Der einführende Teil befasst sich mit der Auslegung von Aristoteles‘ *Kategorien* in der erneuerten Fassung der Neuplatoniker zwischen dem 3. und dem 7. Jahrhundert. Die Anhänger des Porphyrios schufen eine neue Figur der Metaphysik, welche das Seiende der dritten Art als Kompromiss zwischen der kategorialen und der transzendentalen Bestimmung der Substanz thematisierte. Die Neuplatoniker aus Plotins Schule veränderten die Auffassung der Substanz, des Körpers sowie von Raum und Zeit. Die Spätantike vollzog eine grundlegende Umwandlung der Metaphysik, welche zur Entstehung der Objektivität führte. Deren mittelalterliche und moderne Gestalt wird von den zwei nachfolgenden Bänden untersucht. Die Prähistorie der Objektivität wird in der *translatio studiorum* aus der Spätantike in die byzantinisch-arabische Welt der monotheistischen Religionen aufgezeigt. Diese *translatio* ging über die Scholastik in die Moderne über. Die Verschiebung der Schulen und der Richtungen vollzog sich in Form der verborgenen *translatio* *problematum*. Die erste Gestalt der Objektivität entsteht durch zwei grundlegende Figuren der Metaphysik in der persischen Falsafa. Avicenna und Averroës entwickelten Alfarabis Vermächtnis. Er was der erste moderne Denker, welcher Aristoteles‘ Substanz mit Platons Idee auf neue Art und Weise versöhnte. Die lateinische Scholastik fuhr im Ringen Platons und Aristoteles‘ fort, was durch die grundverschiedene Metaphysik Avicennas und Averroës‘ überliefert wurde. Die Schule des ersten und des zweiten Averroismus knüpfte im lateinischen Westen direkt an die Gigantomachie der Spätantike und der islamischen Falsafa an. Die letzte Runde dieser im lateinischen Westen geführten Schlacht um die Substanz schuf schließlich den objektiven Sinn des Seienden auf *via Modernorum*. Die hermeneutische Triade aus Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie erforscht die Veränderungen der Vor-blickbahn innerhalb der Metaphysik. Die Auslegung begann im verborgenen grundlegenden Geschehen der Geschichtlichkeit im Rahmen der hermeneutisch erforschten Unverborgenheit. Das Geschehen der ursprünglichen Lichtung im archegetischen Dativ bezeugt die Metaphysik in Bezug auf prinzipiellen Dativ der ersten Philosophie. Dieses Geschehen des eigentlichen Seins und der dadurch bestimmten Raumzeit bestimmt die epochalen Wenden der Geschichte des philosophischen Denkens durch die positiv und letztlich manifestierte Objektivität. Die Hermeneutik der Objektivität bestimmt nach Heidegger’schem Muster jene Grundfrage, „wie“ das objektive Ausmaß des Seienden und Nicht-seienden (*tertium ens*) im Raum der epochal gegebenen Lichtung konstituiert ist. Dadurch werden positiv bestimmte Formen der Metaphysik in die Unverborgenheit der Geschichte hinausführt.

## 1.3 Prähistorie der Objektivität

Der Beginn der Objektivität kann auf das Jahr 268 datiert werden, als Porphyrios aufgrund grundsätzlicher Uneinigkeiten in der Auslegung der aristotelischen Philosophie Plotins Akademie in Rom verließ. Im Haus des römischen Mäzens Probus im sizilianischen Marsala schreibt er zwei erhaltene Abhandlungen zu den aristotelischen *Kategorien* (*Isagoge, In Aristotelis categorias expositio*). Der dritte Kommentar zu den *Kategorien* wurdeGedalius gewidmet, der ist leider nicht erhalten. Beide Traktate eröffneten den geschichtlichen Wandel des Seienden in der objektiven Gestalt. Die Devalvation der ersten Substanz bewirkte eine Gigantomachie zwischen den Aristotelikern und den Platonikern in Plotins Schule, weswegen Porphyrios aus Rom weggehen musste. Porphyrios‘ Streit mit den Neuplatonikern betraf den Status der Kategorien, wie er in der sechsten *Enneade (Enn.* VI.1–3) dargeboten wird. Plotin kommentierte Aristoteles‘ Schriften nicht direkt, sondern begriff die kategoriale Prädikation gemäß dem Dialog *Sophistes* als Gattungen des Seins. Die *Enneaden* reduzierten zehn aristotelischen Kategorien auf Platons Lehre von fünf Hauptgattungen (μέγιστα γένη, *Soph.* 254d). Deren Status untersuchen die *Enneaden* im Hinblick auf die sinnliche Substanz, welche Plotin im Bereich des Entstehens und Vergehens (γιγνέσθω γένη οὐ πρῶτα, *Enn.* 6.2.15.18) zu einer niederen Gattung erklärte. Die höchsten Gattungen wurden zu einer unabhängigen Entität, welche bis zu einem gewissen Grad in den Einzeldingen (τὸ γένει ἓν ὡς ἐν πολλοῖς ὅλον, *Enn*. 6.2.12.12) enthalten ist. Das Einzelding kann wegen des niederen generischen Status nicht ohne Partizipation an der Gattung existieren; aber die Gattung kann existieren ohne das Einzelding, weil sie aufgrund der eigenen Subsistenz *per se* (καθ' αὑτὸ) existiert. Die materielle Substanz stellt eine niedere Gattung des Seins dar und die Kategorie der Substanz gehört zu ihr nur homonymisch und analogisch (κατ' ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως, *Enn*. 6.3.5.2–3). Die sinnlich wahrgenommenen Substanzen stellen in Plotins Lehre lediglich einen Bund akzidenteller Bestimmungen dar, was aus der aristotelischen Substanz ein veränderliches Phänomen ohne fest definierten wahren Wert (οὐδὲ γὰρ τὸ ὅλον ἀληθὴς οὐσία, *Enn*. 6.3.8.32) machte. Die sinnlich wahrgenommene Substanz stellt für Plotin eine Pseudosubstanz dar, über welche man nur aus der Sicht der Veränderlichkeit und der Nichtbeständigkeit (δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, *Enn.* 6.3.5.1–2) eine Aussage macht. Die Prädikation der höchsten Formen des Seins geht primär zum eidetischen, außerhalb der Materie und des sinnlichen Erkennens (τὸ πρῶτον ὡς πρὸς τὰ μετ' αὐτὸ λέγεται, *Enn*. 6.3.5.3–4) stehenden Sein der Substanz. Erst sekundär geht die Prädikation zur niederen Substanz als Zusammensetzung aus Form und Stoff, welche im Reich des Entstehens und des Vergehens (δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης, *Enn.* 6.3.5.1–2) existiert. In der nachfolgenden Gigantomachie kommt diesem devalvierten Statut der materiellen Substanz eine Schlüsselbedeutung zu. Die abgestufte materielle Substanz legt den Vor-blickbahn zur modernen geschichtlichen Perspektive, von wo aus man die Ganzheit des Seienden betrachten kann. Die negative Prägung der aristotelischen Substanz finden wir in neuer Gestalt in allen modernen Formen der Objektivität, inklusive einer Devaluation der hylemorphischen Substanz, die in der Realität gegeben ist. Die Neuplatoniker begriffen die Hypothesen in Platons Dialog *Parmenides* als höchste Gattung des Seins; daher gaben sie ihnen nicht nur hypothetischen, sondern auch kategorialen Status. Die kategoriale Definition der aristotelischen Substanz ist damit in ihre erste schwere Krise geraten.

Aristoteles setzt die Lehre der Kategorien in Zusammenhang mit der Definition der Gattung (*Cat*. 11a38; *De anima* 412a6). Der Aristotelismus jedoch trennt die Ordnung des einzigartigen Daseins und die Ordnung der universellen Bedeutung klar voneinander. Die existierende Sache in der Ordnung der Realität erhält eine allgemeine Bedeutung durch den Akt des Erkennens. Grund dafür ist der oben genannte metaphysische Dativ (Kap. 1.1). Die Donation des Seienden als Dasein der aktuellen Sache ist im Modus *per prius* gegeben. Die Kenntnis der ersten Substanz ist eine Folge dieses primären Prozesses, deswegen ist im Modus *per posterius* gegeben. Da die Sache wirklich existiert, begründet sie kausal unser Wissen in Vergangenheitsmodus der *quidditas*. Die Unklarheit hinsichtlich der Kategorien bewirkte zudem auch, dass die Aristoteles‘ gleichnamige Schrift diesen Schlüsselterminus nur dreimal verwendet und ihn dabei nicht näher erläutert(*Cat*. 3a37, 10b19, 10b21). Für die hermeneutische Objektivität besitzt die Unterteilung der Prädikation in der Schrift *Kategorien* im Hinblick auf die Substanz (καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται) in vier Bedeutungsklassen eine Schlüsselstellung (*Cat*. 1a20‒b9). Diese vier Bedeutungsklassen wurden schließlich von der späteren Auslegungstradition auf verschiedenerlei Weise zusammengemischt. Die erste und wichtigste Bestimmung der kategorialen Prädikation betrifft die Universalien, die im Hinblick auf das ursprüngliche, apriorisch und aktuell gegebene Subjekt der kategorialen Aussage essenziell oder akzidentell vorhergesagt werden. Diese Bedeutungen können in ihrer Universalität nicht direkt und unmittelbar im realen Einzelding enthalten sein, über das es eine Aussage trifft (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, *Cat*. 1a21). Die Hermeneutik nimmt den Terminus „niemals“ oder „in keinem Fall“ (οὐδενί) in dessen ursprünglichen, kategorisch gegebenen Bedeutung. Aristoteles trennt grundsätzlich und eindeutig die Prädikation der im Erkennen gegebenen Universalien vom aktuellen Sein des in der Realität gegebenen Seienden. Die Signifikation der Substanz muss im Rahmen der gemeinsamen Bedeutung (τὸ καθόλου, *Met*. 1028b34) auch deswegen universell sein, weil wir eine begrenzte Anzahl an Wörtern und Definitionen zur Verfügung haben, wohingegen die Anzahl der Dinge unbegrenzt ist(*Refut. Soph*. 165a6). Die Sache existiert ganz autonom im einzigartigen aktuellen Sein und in sich selbst (*per se*). Das Faktum, dass jemand diese aktuelle und aktuelle erste Substanz denkt und im Modus der intellektuell gegebenen Allgemeinheit klassifiziert, berührt nicht im Geringsten das ursprüngliche einzigartige Sein der Sache. Der metaphysische Dativ symbolisiert durch den Vergangenheitscharakter der vorhergesagten *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι) den sekundären Charakter der Prädikation, die an das ontologische Primat der ersten Substanz gebunden ist. Das primäre Seiende stellt eine ganz einzigartige aktuelle Existenz der einfachen Substanz in der realen Welt dar. Diese Substanz kann in keinem Ausspruch enthalten sein (ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, *Cat*. 2a11‒13). Die erste Substanz bildet ein abgeteiltes Ding (τόδε τι). Die kategoriale Prädikation richtet sich an dieses ursprüngliche Subjekt der Aussage (ὑποκείμενον, *subiectum*), weil die erste Substanz als abgeteiltes Substrat die Grundlage der wahren Bedeutung ausmacht (ὑπάρχω). Das reale Seiende ist voll und absolut so in seinem Sein gegeben, wie es ist, weil ihm die Seiendheit im ursprünglichen „hyparchischen“ Modus gehört. Dieser hyparchische Akt des Seins des hier und jetzt gegebenen Seienden ist in dessen ursprünglichen Gesamtheit und Einfachheit gegeben. Man kann ihr vom Intellekt weder etwas hinzufügen noch etwas von ihr wegnehmen. Die kategorialen Bedeutungen sind nicht in der ersten Substanz im Sinne irgendeines insistenten Seins gegeben, weil dies die hyparchische Art und Weise des Seins der ersten Substanz nicht gestattet. Ohne die erste Substanz ist weder das Denken noch die universelle Prädikation möglich. Die Richtung der Donation der Bedeutung von der realen Substanz zur potenziellen Essenz hat einen entscheidenden Einfluss auf die Prädikation, weil kategoriale Aussagen nicht auf der Ebene der realen ersten Substanz gemacht werden können. Die Absolutheit des realen Seienden übt einen grundlegenden Einfluss auf die anschließende Prädikation aus; daher lassen sich aus diesem grundsätzlichen Grund keine kategorialen Aussagen auf der Ebene der real gegebenen ersten Substanz treffen. Die erste Substanz hält das Primat in der Ordnung des Seienden (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, *Cat*. 2a11–12) in der Hand. Der erste Typ der Bestimmung der Substanz stellt das reale Dasein der Sache dar, auf welche die universelle Prädikation erst durch einen Akt des erkennenden Sinns bezogen ist. Das Sein der ersten Substanz ist deswegen im Modus *quidditas* (τό τί ἦν εἶναι, Kap. 1.1) archaisch, weil es hyparchisch und in vergangenheitlichem Charakter gegenüber der anwesenden Prädikation gegeben ist. Die erste Substanz ging in die unerreichbare Vergangenheit hinsichtlich der gegenwärtigen Prädikation. Ohne die kraft des *dativus metaphysicus* manifestierte erste Substanz ist weder Denken noch universale Prädikation möglich. Alle Beweise sagen klar und deutlich, warum die Kategorien nicht auf dem Niveau der ersten Substanz (οὔτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται, *Cat*. 1b4) vorhergesagt werden können. Aristoteles führt als Beispiel der ersten Substanz das reale Sein des Menschen und des Pferdes an (τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἁπλῶς, *Met.* 1031a12–13). Man muss die hyparchische erste Substanz grundsätzlich von der Signifikation der als universelle Essenz gegebenen zweiten Substanz trennen. Die beiden Erscheinungen der ersten Substanz (d. h. in der Realität und im Denken) sind fundamental verschieden. Die Vorgehensweise der Prädikation zeigt gemäß der durch die Kausalität der ersten Substanz gegebenen Notwendigkeit den Unterschied zwischen der einzigartigen und aktuellen *ousía* in der Realität und das im Sinn gegebene universelle und nur potenzielle Konzept *parousía*. Die Essenz kann nicht die hyparchische Bedeutung der ersten Substanz haben, dank dieser fundamentalen, nicht überschreitbaren und daher kategorialen Unterschied zwischen der ersten und zweiten Substanz gegebenen Differenz. Die durch ein Wort gegebene Bedeutung ist nicht als autonomes Substrat physikalischer Veränderungen und Bewegungen (ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενί ἐστιν, *Cat*. 1a21) enthalten. Die Scholastik kannte diese These unter der Bezeichnung *destructio primis* gemäß der Paraphrase der Schrift *Kategorien (Cat.* 2b5‒6).[[28]](#footnote-28) Die reale Substanz ist die erste in der Ordnung des im Modus *per prius* gegebenen Seins; daher determiniert sie voll die folgenden, im Modus *per posterius* gegebenen Aussagen. Das einfache und aktuelle Sein des Seienden trennt die reale erste Substanz von den Bedeutungen im Rahmen der Sprache, welche im Modus der kategorialen Imposition von der zweiten Substanz existieren. Deswegen ist die zweite Substanz in der Tabelle der Kategorien im Modus *per prius* gegeben. Der ersten, einzigartig und real gegebenen Substanz kann man zum Ausdruck nichts aus der Ordnung der universellen Signifikation hinzufügen. Daher gilt, dass erst durch die Prädikation auf dem Niveau der universellen Kategorien ein Begriff der Wahrheit und Unwahrheit entsteht, welcher gebunden ist an die Kopula des Urteils. Die sekundäre Prädikation schafft sich eine eigene Hierarchie der universell gegebenen Signifikation, wodurch sie sich grundsätzlich von der ersten, lediglich aktuell und singulär gegebenen Substanz trennt. Die Imposition der auf die erste Substanz bezogenen Bedeutungen schafft die zweite Substanz in der Sprache. Sie bildet die erste Kategorie der universellen Prädikation. Jenseits der zweiten, im Rahmen der kategorialen Prädikation gegebenen Substanz gibt es keine univok aufgefasste Bedeutung des Seienden (οὐδέν ἐστι κοινόν, *Met*. 1070b2‒7). Die höhere Form der Einstimmigkeit, die über der zweiten Substanz gegeben ist, würde eine abgetrennte Seiendheit der platonischen Ideen und der höchsten Gattungen voraussetzen.[[29]](#footnote-29) Die Art (*species*) hat aus der Sicht der Verwandtschaft eine nähere Bestimmung im Hinblick auf die erste Substanz als die Gattung (μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους), weil sie näher bei der ersten Substanz liegt (ἔγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν, *Cat*. 2b7–8). Der kategoriale Status der vorhergesagten universellen Bedeutung hängt von der Entfernung der Arten oder Gattungen von der ersten Substanz ab.

Die Prädikation *per prius* und *per posterius* wird von zwei Prinzipien gelenkt. Die Imposition geht von der ersten Substanz zur Art (*species*) und dann zur Gattung (*genus*). Die Supposition der universellen Bedeutung geht von der Gattung zur Spezies und am Ende umfasst sie die Bedeutung der ersten Substanz. Eine Schlüsselbedeutung für die Hermeneutik kommt der folgenden Passage der *Kategorien* zu, welche eine grundlegende Unterscheidung der Einheit des Seienden im Modus *per prius* und *per posterius* darstellt. Beide Perspektive existieren zuletzt in der ursprünglichen Einheit des kritischen Denkens, welches ist im Hinblick auf die reale Sache und auf die allgemeine Bedeutung gegeben.

„Im abgeleiteten Sinn werden auch die mit dem Wort Substanz bezeichnet (δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται), in deren Spezies (ἐν οἷς εἴδεσιν) der ersten, hyparchisch existierenden Substanzen vorausgesagt werden (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν). Die substanziellen Bedeutungen, die in den Gattungen gegeben sind, umfassen in sich auch die Spezies (ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη).“ [[30]](#footnote-30)

Die zitierte Passage zeigt die Vor-blickbahn, die auf die kategorial vorhergesagte Ganzheit des Seienden gerichtet ist. Man muss zwei verschieden Formen der univoken Prädikation unterscheiden, nämlich die hyparchische und die universelle. Die Prädikation der univoken Bedeutung ist zuerst und grundsätzlich auf die erste Substanz (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι) gerichtet. Die erste Substanz begründet jede Prädikation deswegen, weil sie selbst von sich aus und für sich im hyparchischen Modus des Seins existiert. An allererster Stelle gibt es die erste Substanz. Der vergangenheitliche Charakter dieser Donation wird von der Prädikation gemäß dem metaphysischen Dativ ausgedrückt. Die Prädikation ist durch die hyparchisch gegebene Substanz determiniert, also nach dem Prinzip der Realität. Die primäre kategoriale Substanz wird aus der Sicht des Status *per prius*, der sich auf die ursprüngliche erste Substanz bezieht, zuerst von den Spezies (ἐν οἷς εἴδεσιν) ausgedrückt. Die Spezies enthalten in sich zunächst und kategorisch unmittelbar die ursprüngliche Bedeutung der ersten Substanz. Es gilt erneut der metaphysische Dativ, aber diesmal im Modus der universellen Prädikation. Diese wichtigste metaphysische Prädikation ist „hyparchisch“ genannt. Der Vergangenheitscharakter der ersten Substanz wird in der Ordnung der universellen Signifikation von unten nach oben, von der Art zur Gattung übermittelt. Der kategorial geprägte Stellenwert der Bedeutung bezieht sich primär auf die erste Substanz im Modus *per prius* (πρώτως), welcher direkt von der ersten Substanz aus als Imposition der Signifikation gegeben ist (also hyparchisch). Dieser auf den Sinn des Seienden gerichtete Blick hat für die Hermeneutik eine grundsätzliche Bedeutung. Die Spezies liegt am nächsten bei der primären Substanz aus der Sicht der Entstehung oder der Gründung der kategorialen Bedeutung (ὑπάρχω), weil sie sich in der Ordnung der Kausalität und des Erkennens am nächsten an der ursprünglichen einzigartigen ersten Substanz befindet. Der Sinn der kategorialen Prädikation ist im univoken Modus *per prius* im Hinblick auf die hyparchisch gegebene erste Substanz geschaffen. Die Prädikation hat nur dann kategoriale Bedeutung, wenn sie primär durch die Existenz der realen ersten Substanz bestimmt ist. Der erste und wichtigste Sinn der Prädikation geht von der hyparchisch existierenden ersten Substanz aus. Die Prädikation folgt der Notwendigkeit des metaphysischen Dativs. Diese aristotelische Auffassung der Kategorien benennen wir mit dem Terminus „Belichtung des Sinns des Seienden von vorne“. Aus der Sicht der Universalität geht die Prädikation indes genau umgekehrt vor, was der zweite Satz des *Kategorien*-Zitats belegt. Die Gattungen umfassen in sich die Spezies, was von einem recht komplizierten Ausspruch betont wird (τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, *Cat*. 2a15–16). Aus der Sicht der auf dem Niveau der Universalität gegebenen und auf die Signifikation der zweiten Substanz bezogenen Prädikation gilt die gegenteilige Prädikation *per prius* und *per* *posterius*, als die hyparchische, im Hinblick auf die existierende primäre Substanz. Die Imposition ist gegeben durch die Belichtung von vorne; aber die Supposition ist gegeben durch die Belichtung von hinten, von der letzten univoken, auf dem Niveau der zweiten Substanz gegebenen Bedeutung. In der Prädikation im Sinne der Supposition ist die aktuelle erste Substanz nicht hyparchisch eingesetzt, sondern die universelle Bedeutung. Deswegen figuriert die zweite Substanz auf der Tabelle der Kategorien im Modus *per prius* als Gattung. Die Gattung ist aus der Sicht der univok vorhergesagten Bedeutung universeller als die Spezies; daher steht sie in der Ordnung der Allgemeinheit an erster Stelle. Der Stellenwert der Supposition ist daher umgekehrt als im Falle der hyparchischen Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz an. Der zweite Weg zum Einblick in die metaphysische Ganzheit folgt der Prädikation der univoken Bedeutung, welche durch einen universellen und potenziellen Begriff im Erkennen manifestiert wird. Dadurch unterscheidet sich die Supposition der universellen Bedeutung von der Prädikation im Modus der Imposition, welche von der aktuellen und singulären Sache in der Realität determiniert wird. Die Gattung wird im Modus *per prius* vorhergesagt, weil sie die letzte Stufe der univoken Prädikation auf dem Niveau der zweiten Substanz darstellt. Über die Einheit der Signifikation im Rahmen der Gattung hinaus herrschen auf dem Niveau der Prädikation nur die Äquivozität und die Analogie, was den ursprünglichen, auf das Sein der realen Substanz bezogenen kategorialen Sinn nicht sicherstellt. Der kategorial gegebene Sinn geht im Modus *per prius* von der gattungsmäßig gegebenen universellen Bedeutung aus. Der Blick des Metaphysikers beginnt keineswegs durch den Einblick in die Signifikation der Kategorien von der ersten Substanz an, sondern durch den Einblick in den Sinn des Seienden, der ab der gattungsmäßigen Universalität der zweiten Substanz als letzte eindeutige Kategorie gegeben ist. Die Gattung ist die erste und höchste universelle Form der univoken Bedeutung, welche im Modus *per prius* die kategoriale Bestimmung der Art als niederer universeller Form der Bedeutung festlegt. Diese im Modus der univoken Universalität auf die prädikative Bedeutung des Seienden gerichtete Blickbahn benennen wir mit dem Terminus „Belichtung des Sinns des Seienden von hinten“. Die auf das Seiende gerichtete Vor-blickbahn verläuft in umgekehrter Richtung als im Falle der hyparchischen Prädikation, die aufgrund der Imposition geschaffen wird. Die weniger universelle Gattung wird von der mehr universellen Gattung aus belichtet. Die Art signifiziert im Modus *per posterius* die kategoriale Bedeutung im Rahmen der Allgemeinheit. Das einleitende Kapitel über die Perspektive des Verstehens („Vor-blickbahn“, Kap. 1) ist von grundlegender Bedeutung. Die Moderne „sieht“ eine mytologische „Substanz“ als *tertium ens*, deren kategoriale Bedeutung („Gehaltsinn“) die Hermeneutik sorgfältig unterschieden werden muss. Es handelt sich um einen doppelten Ansatz zum Verständnis, der in Bezug auf zweifache metaphysische Bedeutung („Bezugssinn“) geltend wird. Aristoteles unterscheidet klar beide Arten der Blickbahn voneinander, was seine Theorie des Erkennens im Werk *De anima* zeigt. Der Intellekt in der Seele ist leer und ein unbeschriebenes Blatt (*tabula rasa*), und ohne kausale Wirkung der ersten hylemorphischen Substanz auf unsere Sinne könnten wir nichts erkennen. Daher gilt zuerst und grundsätzlich das ontologische Primat der ersten Substanz, wie sie im Modus der hyparchischen Imposition vorhergesagt wird. Die reale Sache zwingt sich dem sinnlichen und anschließend intellektuellen Erkennen kausal auf, indem sie außerhalb unserer selbst existiert und deren Sein in sich und für sich selbst enthalten ist. Auf dem Niveau der ersten Substanz ist keine universelle und kategoriale Beziehung möglich. Der Sinn kann nicht zu dem hinzufügen, was an und für sich im Modus *per se* existiert. Diese mentale Ausrichtung, welche den auf die primären Seienden ausgerichteten Sinn kategorisiert und signifiziert, hielt der scholastischen Terminus *impositio*, welcher den grundlegenden Sinn der hyparchischen Prädikation zum Ausdruck bringt. Der umgekehrt verlaufende Blick wird auf dem Niveau der Trennung der allgemeinen Bedeutungen von der Gattung zur Art gegeben. Es wird in der klassischen Scholastik vom Terminus *suppositio* zum Ausdruck gebracht. Sofern die universellen und einstimmigen Bedeutungen bereits gegeben sind (*impositio*), dann lassen sie sich aus der Sicht der größeren und kleineren kategorialen Allgemeinheit trennen und bestimmen, wenn die Gattung die Spezies in sich aufnimmt (*suppositio*). Diese Teilung der Universalien war der Scholastik unter der Bezeichnung „Baum des Porphyrios“ (*Arbor Porphyriana*) bekannt. Die Imposition und die Supposition haben auf keinen Fall den gleichen Blick auf das Seiende, was in der Schule der *Logica Vetus* eine Schlüsselrolle spielte. Die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz an determiniert grundsätzlich die Perspektive der fundamentalen Vor-blickbahn, welche das Erkennen begründet. Die kategoriale Supposition dagegen prädiziert die Bedeutung keineswegs im Hinblick auf das reale Sein der Sache, sondern im Hinblick auf die allgemeine Bedeutung. Die als Supposition gegebene Bedeutung lässt sich dialektisch teilen und zusammensetzen, weil sie nur im erkennenden Geist gegeben ist. Die als Imposition gegebene Bedeutung lässt sich nicht teilen, weil sie von der Notwendigkeit des metaphysischen Dativs generiert wird, welche univok die einzigartige Bedeutung der zweiten Substanz mit dem hyparchischen Sein der ersten Substanz verbindet. Bei der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne gilt, dass die Leiche kein Mensch ist; denn die Entstehung der Bedeutung „*homo*“ wird nicht durch die Imposition von der hyparchisch gegebenen realen ersten Substanz gewährleistet. Der lebende Mensch ist nicht die Leiche. Die essenziell gegebene Bedeutung gewährleistet nur die äquivoke logische Abstraktion und keineswegs die Univozität der Bedeutung. Diese ist nämlich nur durch den metaphysischen Einblick in die reale Welt gegeben. Diesen Einblick im Rahmen der Imposition gewährleistet einzig und allein die univoke kategoriale Prädikation.

Der Unterschied zwischen der kategorialen Imposition und der Supposition in *Cat*. 2a14‒16 begründet den ursprünglichen Ort der Wahrheit der nachfolgenden Epochen der Metaphysik. Die Differenz zwischen der kategorialen Imposition und der Supposition bildet die ursprüngliche Lichtung der aristotelischen Metaphysik. Von dort aus kann man den Sinn des Seienden in zweifacher Richtung betrachten, um zu den Prinzipien des ausgeschlossenen Dritten und des Nicht-Widerspruchs zu kommen. Entweder geht das Erkennen von der autonomen Welt der neuplatonischen Substanzen und Formen aus oder wir sagen die Bedeutungen der realen Welt voraus, die univok im Hinblick auf die hyparchisch in der Realität existierende Sache gegeben sind. Die metaphysische Vor-blickbahn ist im Modus der Imposition entweder im Hinblick auf die erste Substanz (Belichtung von vorne) ausgerichtet oder sie sagt im Modus der Supposition die bereits gegebene universelle Bedeutung der zweiten Substanz (Belichtung von hinten) voraus. In der Metaphysik gilt die existenzielle Logik des metaphysischen Dativs, weil die Belichtung des Seienden von der hyparchisch gegebenen ersten Substanz die fundamentale Bestimmung der westlichen Wissenschaft begründet. Aristoteles beweist am Schluss der *Zweiten Analytik*, dass unser Erkennen nicht fähig ist, ein vollwertiges Erkennen der Realität nur auf Grundlage der eigenen Fähigkeiten zu schaffen.[[31]](#footnote-31) Die Quelle des Erkennens liegt aus der Sicht der Aktualisierung unseres Intellekts in der sinnlichen Erfahrung (ἀπὸ αἰσθήσεως). Die Hermeneutik verbindet diese Perspektive des Erkennens, die an die oben erwähnte hyparchische kategoriale Stellung der Substanz angebunden ist, unter dem Terminus „Belichtung des Sinns des Seienden von vorne“. Die Aktualisierungen des Erkennens und die anschließende kategoriale Prädikation sind von der real existierenden ersten Substanz aus determiniert. Die Schrift die *Zweite Analytik* behauptet, dass wir die erste Substanz dank der Wirkung der effizienten Kausalität erkennen. Die reale Kausalität betrifft nur die realen Dinge, welche in der Eindeutigkeit des Seins der ersten Substanz gegeben sind.[[32]](#footnote-32) Die erste Imposition der hyparchisch gegebenen Bedeutung wird einzig und allein von der aktuellen ersten Substanz determiniert (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Nun ist aber klar, dass diese ambivalente „erste Substanz“ eine doppelte Form hat, die durch das hyparchische Imposition und die universale Supposition gegeben ist. Beide grundlegende Kategorisierungen erfolgen im Rahmen einer Prädikation, die sich auf die erste Substanz bezieht.[[33]](#footnote-33) Es gibt zwei Perspektiven der kategorialen Prädikation, die im Modus *per prius* nach dem zitierten Spruchs (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι) gegeben sind. Wenn wir der durch das Primat der realen Substanz gegebenen Blickbahn folgen, dann wird die Spezies das erste kategoriale Konzept sein, weil diese der ersten Substanz am nächsten liegt. Die Art konstituiert die universelle Bedeutung der existierenden Substanz als erster in der Reihe der kategorial bestimmten Bedeutungen. Diese spezifische Bedeutung kann man nicht teilen, weil sie die erste eindeutige Aussage über die erste Substanz darstellt. Die zweite Sicht bezieht die Prädikation auf die bestimmende kategoriale Bedeutung (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι) aus der Sicht der Universalität. Die Sicht im Modus der universellen Annahme bestimmt nun die Bedeutung nach dem Primat der zweiten Substanz, die die höchste generische Einheit der Bedeutung darstellt. Sie ist aufgrund ihrer generischen Eindeutigkeit teilbar. Das bedeutet notwendigerweise, dass diese Bedeutung am weitesten von der hyparchischen ersten Substanz entfernt sein wird. Die Einheit innerhalb der Gattung verstehen wir indem hyparchisch, d. h. durch Beleuchtung von vorne. Nun ist die Perspektive vom Primat der zweiten Substanz aus generisch gegeben, d. h. indem „die erste“ prädizierte Substanz von hinten beleuchtet wird. Auf der Ebene der allgemeinen Bestimmung steht dann die Gattung an erster Stelle, weil sie die erste Einheit der univok universellen Bedeutung, also in Bezug auf die zweite Substanz gegeben ist. Die Gattung bildet nun die erste allgemeine univoke Signifikation, die *per prius* gegeben ist, und sie wird im Hinblick auf die untergeordneten Spezies *per posterius* prädiziert. Zwischen beiden Elementen der kategorialen Signifikation *per prius* besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Sie unterscheiden sich grundsätzlich aufgrund der zweifachen Vor-blickbahn, welche dem spezifischen und generischen Sinn des Seienden folgt. Die kategoriale Prädikation begründet die Metaphysik und die Wissenschaft. Die Entstehung der Bedeutung begreift grundsätzlich das hyparchische Seiende, weil das Seiende einzig und aktuell in der Realität als erste Substanz gegeben ist. Die universelle Prädikation, welche die Logik und die allgemeine Signifikation begründet, betrachtet bei der Schaffung der Bedeutung die universell und potenziell gegebene Essenz im Erkennen als zweite Substanz. Der erste kategoriale Modus *per prius* ist durch die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz gegen. Der zweite kategoriale Modus *per prius* ist durch die Supposition der Bedeutung von der zweiten Substanz als der universellen Gattung gegeben. Beide Belichtungen des Seienden muss man bei der Herstellung der Bedeutung unablässig im Sinn haben, weil diese Unterscheidung die grundlegende Bedeutung der kategorialen Prädikation und *ipso facto* der ganzen aristotelischen Metaphysik darstellt.

Dank dieser genialen Analyse der beiden kritisch unterschiedenen Richtungen der Signifikation gilt, dass die Gattungen und Arten auf kategoriale Weise über die Substanz aussagen (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Die Gattung ist die erste Instanz der univoken Prädikation im Hinblick auf die universelle Einheit des Seienden. Das Genus enthält die Bedeutung der zweiten Substanz in maximal univoker Universalität. Die Spezies ist die erste Instanz der eindeutigen Prädikation in Bezug auf die erste Substanz, weil sie der zweiten Substanz eine minimale, doch eine absolut eideutige Bedeutung gibt. Diese durch die Imposition bestimmte Bedeutung ist zumindest universell, weil sie der Einzigartigkeit der ersten Substanz in höchstem Maße entspricht. Nur die Gattung und die Art antworten beide, doch nicht auf gleiche Art und Weise auf die Frage: „Was ist dieses Pferd?“ (κατὰ τοῦ τινὸς ἵππου, *Cat*. 2b25). Aristoteles verteidigte gegenüber den Platonikern den autonomen Status der kategorialen Prädikation, welcher auf das Primat der Gattung als des höchsten Terminus gegründet ist. Der Gattungsbegriff muss als „letzter“ oder „erster“ Ansatz in der Hierarchie der eindeutigen Bedeutung betrachtet werden, die im Rahmen der Prädikation *per prius* erfolgt, welche durch die Gattung bestimmt ist. Diese Art der Prädikation lehnt es absolut ab, die Gattung als ontologisch höchste Entität anzuerkennen, wie es im Platonismus der Fall ist. Dies ist der Hauptgrund, warum die eindeutige Prädikation der generischen Bedeutung im Aristotelismus und im Platonismus nicht auf die gleiche Weise möglich ist. Die aristotelische Bedeutung im Rahmen der Gattung besitzt in keinem Fall die ontologisch höchste Gattung des Seienden wie im Platonismus. Der kategoriale Übergang von der Gattung zur Art ist deswegen möglich, weil die Unterschiedlichkeit zwischen Genus und Spezies durch die Differenz geprägt ist. Die Gattung ist keine einfache Form der Bedeutung, weil sie unter dem Gesichtspunkt der letzten Allgemeinheit die spezifischen Unterschiede in sich trägt, die im Rahmen der Art eine weitere eindeutige Prädikation *per posterius* begründen. Die spezifischen Bestimmungen müssen an erster Stelle bewahrt werden. Sie machen die Univozität auf eine hyparchische Weise, die den Grundcharakter der metaphysischen Prädikation als unteilbare Imposition bewahrt. Die Gattung ist keine einfache Form der Signifikation, weil sie aus der Sicht der letzten Allgemeinheit in sich die spezifischen Differenzen enthält, welche eine andere eindeutige Prädikation im Rahmen der Art begründet. Die Gattung stellt das höchste allgemeine Element dar und ist dadurch am weitesten vom real existierenden Einzelding entfernt; daher benötigt es eine anschließende Differenzierung der univoken Bedeutung durch die spezifische Differenz und die Spezies. Deswegen ist eine univoke Prädikation des lediglich wie im Platonismus generisch signifizierten Seienden nicht möglich. Der grundlegende Grund, warum sich die Einheit des Seins des Seienden nur im Rahmen der Gattung nicht definieren lässt, ist die Tatsache, dass die spezifische Differenz und damit auch die Spezies keine eigene Identität haben sollten, weil sie sonst univok ins Sein der Gattung einbezogen würden (*Met*. 998b22‒23). Das Werk *Topiken* erklärt die Autonomie der spezifischen Differenz mit einem Hinweis auf die Prädikation *per prius* im Hinblick auf die Art und *per posterius* im Hinblick auf die Gattung (*Top*. 144b10–11). Aristoteles behauptet, dass die letzte univoke Einheit der gesuchten ersten Wissenschaft nicht auf der Teilung des Seienden im Stil der platonischen höchsten Gattungen beruhen kann. Das Sein kann nicht die höchste Gattung sein; die Gattung sagt die realen Sachen lediglich auf dem Niveau einer abstrakten Signifikation aus. Die Bedeutungen als Gattungsbestimmung des Seienden befinden sich in einer maximalen Entfernung von der ersten Substanz. Die generische Einheit als höchste Gattung würde sowohl die Vielheit der Seienden als auch die Möglichkeit einer auf die Realität der ersten Substanzen bezogenen kategorialen Sprache zunichtemachen. Wenn das Sein die höchste Gattung wie in Platons letzten Dialogen und bei Plotin wäre, dann würde außerhalb ihrer aus der Sicht der univoken kategorialen Prädikation nur ein Nichtsein existieren. Die Position dieser metaphysisch irregeführten Eleaten ist jedoch nicht fähig, die Bewegung, die Entstehung und den Niedergang der Substanzen zu erklären, was auch Platons letzte Dialoge anerkannten. Aristoteles lehnte es grundsätzlich ab, die kategoriale Prädikation in der Auffassung des Seienden als höchster Gattung aufzufassen, weil dadurch das hyparchische Primat der ersten Substanz hinfällig würde. Aus dem gleichen Grund kann er die Determination der Bedeutung der Substanz von der mathematischen Abstraktion her nicht annehmen. Das Hauptargument der *Metaphysik* gegen den Anspruch der Mathematik als der gesuchten ersten Wissenschaft steht auf der Ablehnung der autonomen Existenz der voneinander getrennten mathematischen Substanzen (*Met.* 1076b13‒16). Die mathematischen Substanzen sind nicht wirklich getrennt voneinander, das ist alles. Die Zahl ist nicht die erste Substanz; daher ist der mathematische Anspruch der im Modus *per prius* gegebenen Prädikation aus metaphysischer Sicht grundsätzlich falsch.[[34]](#footnote-34) Primär existiert nur das reale Seiende und die Prädikation muss im Modus *per prius* zur universellen zweiten Substanz entweder als Spezies oder als Genus gehen. Diese Behauptung hat grundsätzliche Bedeutung für die aristotelische Auffassung der Wissenschaft, wie sie in der *Zweiten Analytik* gegeben ist. Das Schlüsselzitat aus der *Metaphysik* zeigt, dass die platonische Prädikation des gattungsmäßigen Seins der Seienden in Richtung zum Einen keine ausreichende Einheit bildet, weil es sich um eine homonymische Prädikation lediglich auf dem Niveau des *ens commune* handelt.[[35]](#footnote-35) Die Wissenschaft über die realen Erscheinungen kann nicht bei der Abstraktion und den essenziellen Definitionen beginnen, weil sie die allgemeinen Bedeutungen im Hinblick auf die reale Existenz des Seienden kategorisiert. Nur die aktuellen ersten Substanzen wirken untereinander in der Realität kausal. Etwas anderes sind die logischen oder mathematischen Bedeutungen, welche *per se* nur im Geiste existieren. Aber diese sind lediglich im Modus Supposition gegeben und betreffen daher nicht die hyparchische Prädikation der realen Kausalität, welche nur auf dem Niveau der ersten Substanzen und der Spezies existiert. Hier gilt wieder die Notwendigkeit des metaphysischen Dativs, welcher den platonischen Einblick in die Realität ausschließt. Es gilt nach wie vor, dass die reale *ousía* von sich selbst aus keine konzeptuelle *parousía* darstellt. Da in der Vergangenheit eine Donation der Existenz vollzogen wurde und die Sache real existiert und wirkt, ist es möglich, wahrheitsgemäß adäquat eine universelle wissenschaftliche Aussage zu treffen. Die Schrift *Zweite Analytik* definiert den wissenschaftlichen Beweis als Verbindung der Wirkung der ersten Substanz in der Realität (*passio*) und des universellen Erkennens der zweiten Substanz als der ersten Kategorie der hyparchischen Prädikation. Wie wir weiter sehen werden, wird die Verdrängung dieses Grundprinzips der Determination des Erkennens durch die hyparchische Kausalität der ersten Substanz (Prinzip „*ex inmediatis*“) eine Schlüsselrolle bei der Entstehung der modernen Objektivität spielen. Das mittlere Glied des deduktiven wissenschaftlichen Beweises (*medium*) signifiziert universell und univok die ursprüngliche, einzigartige, im Realen gegebene Kausalität. Durch Mediation der Kausalität wird die einzigartige Wirkung der ersten Substanz in der Realität zu einem univoken Bestandteil des universellen, einzigartigen deduktiven Beweises. Dank der Imposition der Kausalität durch das *medium* des wissenschaftlichen deduktiven Urteils bezieht sich das Denken auf das reale Geschehen, das kausal außerhalb unserer selbst gegeben ist. Die Verbindung zwischen der ersten und der zweiten Substanz wird aufgrund der Wirkung der realen Sache gebaut. Dadurch wurde die Wahrheit als universelles Erkennen und univoke, auf die reale Welt der ersten Substanzen bezogene Prädikation gegründet. Der wissenschaftliche Beweis äußert sich univok und universell in der Ordnung der kategorialen Prädikation, die auf das reale Geschehen bezogen ist. Das aktuelle Seiende existiert als erste Substanz, welche kausal auf andere erste Substanzen wirkt. Dann können wir diese einzigartige Kausalität bindend und notwendigerweise im Rahmen der allgemeinen kategorialen, im Rahmen des deduktiven Urteils gegebenen Prädikation konstatieren. Dank der hyparchischen Bindung an die erste Substanz gilt sie als wahrheitsgemäße Aussage darüber, was sie ist, dass sie es ist, und darüber, was sie nicht ist und dass sie es nicht ist (*Met*. 1011b26‒29). Aristoteles verteidigte erfolgreich das Statut der ersten und zweiten Substanz für das wissenschaftliche Erkennen der Welt, weil er beide Erscheinungen in der richtigen Reihenfolge miteinander verband. Dann konnte mit der Suche nach der Grundlage der metaphysischen Einheit des Seienden beginnen. Die erste Substanz bestimmt hyparchisch durch ihr getrenntes Sein die Richtung der kategorialen Prädikation. Die Sache in der Realität begründet ihre Bedeutung im Denken. Platons Idee oder Plotins höchste Gattung des Seienden existieren weder real noch aktuell, sondern nur die aktuelle Sache existiert. Wahrheitsgemäß äußern wir uns im Hinblick auf die reale Sache; aber unsere Sprechweise ist mit dieser Sache nicht identisch. Aus der Sicht der Hermeneutik gilt, dass der Sinn des Seienden durch die Belichtung von vorne, also von der realen ersten Substanz aus gegeben ist, welche hyparchisch die universellen, auf das aktuelle Sein und auf die aktuelle Kausalität bezogenen Aussagen begründet. Der Neuplatonismus erkennt im Gegenteil die Welt nach den eigenwilligen Formen und den höchsten Gattungen des Seins, welche den Sinn des Seins von hinten andeuten.

Der Streit um die Auslegung der Schrift *Kategorien* muss in Plotins Schule ganz unvermeidlich ausgebrochen sein. Der Unterschied zwischen Imposition und Supposition bedeutet, dass die Prädikation hyparchisch im Hinblick auf die erste Substanz und universell im Hinblick auf die zweite Substanz gegeben ist. Porphyrios begriff im Unterschied zu den Neuplatonikern die grundsätzliche Bedeutung der Prädikation *per prius* und *per posterius* in der Schrift *Kategorien*. Die Verteidigung der ursprünglichen aristotelischen Bedeutung der kategorialen Prädikation weist auf eine Schlüsselstelle in *De interpretatione* 16a3–8 hin, welche einen kanonischen Text für die Auffassung der vom Sein der realen Sache getrennten Signifikation darstellt (OBJ II, Kap. 1.1). Porphyrios begriff, dass die Definition der zweiten Substanz einzig und allein durch die Prädikation im Rahmen der zehn Kategorien möglich ist, weil diese sich auf die getrennte erste, in der Realität gegebene Substanz beziehen. Die hyparchische Funktion der ersten Substanz verschwand aus dem Neuplatonismus und wurde durch die gattungsmäßige Bestimmung des Seienden ersetzt. Porphyrios kritisiert vor allem die neuplatonische Ontologisierung der Kategorien (Evangeliou 1988, 93–97). Porphyrios behauptet, dass die gleichnamige aristotelische Schrift lediglich über die verbalen Arten und Weisen der Signifikation (φωναὶ σημαντικαὶ) handelt, welche durch die kategorialen Aussagen wahrheitsgemäß über die real existierenden Dinge aussagen.[[36]](#footnote-36) Die kategorialen Bedeutungen der signifizierenden Sache sind von der ersten Substanz dank der bedeutungsbildenden Sprechweise getrennt. Porphyrios wendet gegenüber den Neuplatonikern ein, dass wir nicht im kategorialen Modus *per prius* von der platonischen Formen aus an die reale Substanz herantreten können. Eine solche Prädikation erfüllt die Ansprüche der Supposition nur im Modus der Plurivozität. Solche Aussage betrifft lediglich universell gegebene Essenz, nicht mehr. Einzig die kategoriale Prädikation, die von der ersten Substanz aus im Modus der Imposition gegeben ist, gewährleistet eine univoke Bedeutung, wie sie für eine wahrheitsgemäße Aussage notwendig ist. Porphyrios verteidigte gegenüber Plotin die These, dass das Wort „Kategorie“ nicht die gattungsmäßige Bestimmung des Typs der Substanz, der Quantität, der Qualität, der Beziehung und Bewegung bezeichnet, was die Position der *Enneaden* (*Enn*. 6.2.21.24–59) war. Der exzellente Kenner der Schrift *Kategorien* hält sich kompromisslos an den ursprünglichen Sinn der aristotelischen Prädikation. Die Differenz zwischen Gattung und Art zeigt, dass die kategorialen Aussagen ihre innere Hierarchie besitzen, weil die Art näher bei der ersten Substanz liegt als die Gattung. Porphyrios hielt die Richtung der Prädikation von den beiden Seiten ein, also durch die Belichtung des Seienden von vorne und von hinten, von der ersten und von der zweiten Substanz. Zugleich baute er ein für die Neuplatoniker verständliches System der universell gegebenen kategorialen Signifikation auf, was eine fatale Entscheidung war. Daher arbeitete er im zweiten Schritt auch eine Prädikation *per prius* aus, welche von der universellen Bedeutung aus, also durch die Belichtung des Seienden von hinten gegeben ist. Eine wichtige Passage in der *Isagoge* verwendet eine spezifische Form des *modus ponens* und des *modus tollens*, durch welche Porphyrios eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen der Gattung, der Art, der Differenz und dem Proprium (*Isag*. 13.23–19.3) beweist. Bei der Negation oder der Affirmation des übergeordneten Glieds der Prädikation verfolgt Porphyrios, was für Konsequenzen die Existenz oder Nichtexistenz der Sache für die nachfolgende Bestimmung des kategorial untergeordneten Prädikats hat (Taormina 1999, 23–25). Die gleiche Vorgehensweise finden wir in Porphyrios‘ zweitem Kommentar zu den *Kategorien*. Die Methode wurde wahrscheinlich von Plotin inspiriert. Siehe oben erwähnten Beziehung der Abhängigkeit und Unabhängigkeit zwischen dem Einzelding und der Gattung(*Enn.* 6.2.12.13–14). Nehmen wir nun gemäß der *Isagoge* die Prädikation *per prius*, die im Rahmen der Spezies gegeben ist. Die Blickbahn ist hyparchisch gegeben, weil die Entstehung der universellen Bedeutung durch die Nähe zur ersten Substanz determiniert ist. Die zweite Substanz trägt unteilbar ihre Bedeutung, weil sie univok von der realen Bedeutung der ersten Substanz durch den metaphysischen Dativ abgeleitet ist. Die Prädikation folgt nun im Modus der Imposition der Gegebenheit der universellen Bedeutung in der zweiten, „Sokrates“ genannten Substanz. Die auf diese Weise entstandene Imposition ist in der metaphysischen Vor-blickbahn gegeben, also durch die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne. Die erste universelle, unteilbare Bedeutung muss spezifisch bestimmt werden, weil die Spezies in der Imposition der realen ersten Substanz, d. h. der realen Person des Sokrates am nächsten liegt. Die Bedeutung des Sokrates wird bestimmt durch die spezifische Differenz, die zuerst von der Art aus und dann von der Gattung aus gegeben ist.[[37]](#footnote-37) Ohne die hyparchische erste Substanz und die als Imposition eindeutig vorhergesagte zweite Substanz des Sokrates wäre niemals die Spezies „Mensch“ entstanden und dadurch logischerweise auch kein Individuum (ἀνθρώπου δὲ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν Σωκράτης). Erst von jetzt an kann die platonische Teilung beginnen, weil die Bedeutung der zweiten Substanz univok (i. e. durch die Imposition) mit der ersten Substanz gegeben ist. Sokrates ist im Modus der letzten Bestimmung der universellen Bedeutung nur dann als Individuum gegeben, wenn Gattung und Art bestimmt sind. Dieses universelle Individuum hat auf der Ebene der Existenz nichts zu tun mit der realen ersten Substanz des Sokrates. Es leitet seine Bedeutung von der zweiten Substanz als Genus und dann als Spezies. Im Fall der spezifischen zweiten Substanz geht es nicht um die Teilung der universellen Bedeutungen, sondern um die Imposition der univoken Bedeutung von der ersten Substanz aus. Porphyrios folgt nun mit den Neuplatonikern der Teilung der universellen Bedeutung im Rahmen der durch die Verbindung „Individuum *–* Spezies *–* Genus*“* gegebenen Supposition. Aristotelisch und kategorisch gesehen ist alles in Ordnung. Im Modus der Universalität gilt, dass die Negation der Spezies („Mensch“) die Nichtexistenz des suppositionell vorhergesagten Individuums („Sokrates“) bewirkt. Der Grund dafür ist klar, weil die Spezies im Modus der hyparchischen, durch die Imposition gegebene Prädikation näher an der ersten Substanz liegt als das dadurch definierte Individuum (*Cat*. 2b8). Die atomare Einheit der Bedeutung entsteht erst am Ende der Reihe der Teilung der Universalien dank der letzten spezifischen Differenz, welche von der Spezies den letzten Teil des weiter nicht mehr teilbaren universellen Einzeldings trennt. Das Individuum ist daher nicht wie die zweite Substanz durch die Imposition gegeben und kann es auch niemals sein, weil sie durch die Teilung der universellen, lediglich suppositionell gegebenen Bedeutung entsteht. Die Spezies „Mensch“ existiert in der Prädikation auch ohne das Individuum namens „Sokrates“. Die Reihenfolge der von der Spezies ab zum Individuum gegebenen Schöpfung der Bedeutung zeigt klar, warum auch bei der Nichtexistenz des universell definierten Individuums dessen Spezies existieren kann. In Porphyrios‘ Szenarium nimmt die Spezies die Schlüsselposition des mittleren Glieds im Urteil ein, was von der späteren Falsafa und auch der Scholastik bestätigt wird. Wenn die Spezies im Modus der Imposition gegeben ist (also im *univoce* hyparchischen Modus der Metaphysik), dann existieren in der Ordnung der metaphysichen Universalität auch das Genus und das Proprium als eindeutige Aussagen. Die hypostasierte, in den *Kategorien* gänzlich von der ursprünglichen Bedeutung der hyparchischen Prädikation abgetrennte Spezies und Individuum erhalten in der modernen Scholastik eine zentrale Bedeutung. In der Bestimmung der Objektivität, sie bekommen den Status der ersten Substanz. Wie wir weiterhin sehen werden, führte diese Argumentation zu einer Verfinsterung der ersten Substanz. Diese Verfinsterung erreichte ihren Höhepunkt bei Scotus (OBJ III, Kap. 5.3.2). Allerdings weiß Porphyrios, dass dieser neuplatonische Ansatz an die allgemeinen Dinge aus dem Sein die höchste Gattung machen würde. Die Sache determiniert in ihrem einzigartigen Sein die Aussagen über die Sache (*Cat*. 2a11–12). Daher gilt, dass die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz nicht vollständig verschwinden darf. Die Signifikation der zweiten Substanz würde aufhören, zu existieren, wenn die hyparchische Beziehung zur ersten Substanz verschwände. Die Existenz des Sokrates als realer erster Substanz determiniert durch den metaphysischen Dativ die Universalien von Gattung und Spezies (οὐχ ὁ Σωκράτης ἂν εἴη οὐσία πρώτη ἀλλὰ τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη, *Porph. in Cat.* 90.25–26). Der tyrische Philosoph ergänzt daher sogleich die zweite Seite der Gleichung. Die erste unteilbare, real gegebene Substanz begründet die Prädikation, weil der *modus tollens* gilt, welche deren Priorität beweist (ἄτομος οὐσία, ibid. 90.31). Porphyrios betrachtet diese atomare zweite Substanz, die im Modus der Imposition gegeben ist, als erstes *praedicabile* im Sinne des allgemeinen Konzepts (καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες). Diese im Modus der Imposition definierte atomare Substanz existiert in der kategorialen Prädikation als zweite Substanz. Dann gilt, dass die atomare und nicht weiter teilbare zweite Substanz dank der Imposition der univoken Bedeutung die Quelle der kategorialen Signifikation für die Spezies „Mensch“ bildet (ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος ἐπενοήθη, ibid. 90.32–33). Porphyrios betont, dass er damit die aristotelische erste Substanz meint, weil diese als Ursache der allgemeinen Prädikation als solcher dient (αἴτια τοῖς κοινῇ κατηγορουμένοις ἐστὶ τοῦ εἶναι; ibid., 90.30–91.1). Die Anwendung des *modus tollens* bedeutet, dass bei der Eliminierung der nicht weiter teilbaren, im hyparchischen Modus gegebenen Substanz (ἄτομος οὐσία) der ersten Substanz, die Prädikation der impositionellen Modus der zweiten Substanz unmöglich würde. Auch hier gibt es die doppelte Weise der Hyparchie, die einander entsprechen müssen. Die erste hyparchische Substanz muss notwendigerweise (d. h. nach der Wahrheit als metaphysischer Übereinstimmung) die hyparchische Weise der Prädikation der zweiten Substanz determinieren. Die unteilbare Substanz wird dadurch zum „ersten“ gegebenen Seienden, welches sowohl real als auch kategorial determiniert ist. Diese zweifach unteilbare Substanz ist nun in neuer Übereinstimmung des Seins und Denkens nach dem dritten Parmenidischen Fragment gegeben (Kap. 1.2). Deswegen bildet sie eine kausale und semantische Grundlage der kategorialen Prädikation. Dieses zweifache „atomare“ Primat der ersten hyparchichen Substanz als reale Sache und der zweiten Substanz als allgemeine Spezies ist in beiden Kommentaren von Porphyrios enthalten. Die Übertragung der Bedeutung wird in beiden Fällen hyparchisch bestimmt und sie folgt der grundlegenden Intention der Schrift *Kategorien*. Die erste Imposition der Bedeutung wird einzig und allein von der aktuellen vorhergesagten ersten Substanz determiniert (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Porphyrios kritisierte damit die Schule Plotins, welche an der ganz autonomen Existenz der Universalien festhielt. Die Argumentation zeigte, dass das neuplatonische Sehen der Welt ein Unsinn ist, weil es die Bedeutung der ersten Substanz *ex nihilo* geschaffen hat. Die aristotelische Auslegung der *Kategorien* stellte die Bedeutung der real atomaren ersten Substanz für die Imposition der atomaren zweiten Substanz sicher. Beide sind absolut unteilbar, die eine auf eine reale, die andere auf eine universelle Art und Weise. Er gewährleistete dadurch die Möglichkeit einer metaphysischen (und nicht nur logischen) Prädikation und sicherte auch die aristotelische Wahrheit der generischen und spezifischen Teilung der Universalien. Dann ist es kein Problem mehr, eine Prädikation im Rahmen der *per* prius und *per* posterius gegebenen universellen Bedeutungen zusammenzustellen. Siehe zweiten Teil des Ausspruchs der *Kategorien* darüber, dass die Gattungen und Arten auf kategoriale Weise gemäß der universellen Bedeutung der Spezies über die Substanz aussagen (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Porphyrios begründet im zweiten Schritt der Supposition die Teilung der gattungsmäßigen, also der universellen Bedeutungen des Seienden, der später als Porphyrios‘ Baum (*Arbor Porphyriana*) bekannt wird. Schlüsselbedeutung hat für die weitere Entwicklung der Objektivität die Stellung der Gattung, der Spezies und des Individuums in der *Isagoge*. Die universelle Prädikation *per prius* begründet von der Gattung aus die Prädikation *per posterius* in Richtung Differenz und Spezies und schließlich bis hin zum Individuum. Die Art hat durch ihre Nähe zur ursprünglichen, real gegebenen ersten Substanz eine zentrale Stellung im Rahmen der Prädikation. Sie bestimmt durch die allgemeine Bedeutung das letzte abstrakte Einzelding, das durch Teilung der Universalien gegeben ist (*individuum*). Zugleich steht sie in direkter Verbindung mit der letzten univoken Einheit des Seienden, die im Rahmen der Gattung gegeben ist, von wo diese universelle Teilung startet.

Eine Schlüsselrolle wird in der scholastischen Schöpfung der Objektivität das ambivalente Statut der unteilbaren Substanz spielen (ἄτομος οὐσία). Aus der vorangegangenen Auslegung geht klar hervor, dass Porphyrios die Unteilbarkeit grundsätzlich in drei Registern unterschied: erste Substanz, zweite Substanz, Individuum. Die erste Unteilbarkeit ist real, die zweite kategorial und univok im Rahmen der Imposition, die dritte dialektisch und suppositionell im Rahmen der universellen Teilung der gattungsmäßigen Bedeutung, in welcher sich die Neuplatoniker wohlfühlten. Aus der Sicht der erforschten Gigantomachie um die Substanzgilt, dass diese Ambivalenz der atomaren Substanz in der Mitte der gesamten Ausrichtung und des Ziels (σκωπός) von Porphyrios‘ Auslegung der Kategorien steht.[[38]](#footnote-38) Die archaische Hermeneutik verteidigt den hyparchischen Sinn der Prädikation bezüglich der ersten Substanz, weil sie den ursprünglichen aristotelischen Sinn der Schriften *Kategorien* und *Metaphysik* bildet. Aus der vorliegenden Auslegung geht eine Tatsache klar hervor. Wenn wir die hyparchische Prädikation von der ersten Substanz als Imposition beiseitelassen, die Bedeutung der unteilbaren Substanz nicht mehr auf die reale erste Substanz und sogar auch nicht mehr eindeutig auf die zweite Substanz bezogen ist. Die Logik sieht nur die Bedeutungen, welche auf der Supposition aufgebaut werden. Dann aber kommt zu einer anderen Sorte der Unteilbarkeit als im Falle der hyparchisch prädizierten Spezies. Die generische Unteilbarkeit entsteht dialektisch zwischen der Spezies und der letzten universellen Bedeutung, welche durch die Bewegung der *differentia specifica* erscheint. Eine auf diese Weise geschaffene dialektische Einheit ist nicht weiter teilbare universelle Bedeutung (ἄτομος οὐσία, *individuum*). Dieses Individuum, das durch die Supposition auf der Ebene der dialektischen Teilung gemacht wurde, begann die fatale Rolle zu spielen, denn es verdrängte die Rolle der zweiten Substanz, und später ersetzte es sogar die erste Substanz. Die Hermeneutik der modernen Metaphysik soll das *peccatum originale* der Moderne in der Form des geschichtlichen Irrtums zeigen. Lassen wir uns das schicksalsträchtige Zitat aus der *Isagoge* in der lateinischen Übersetzung des Boethius heranziehen, welches nach Platons Höhlengleichnis die erste Lichtung der westlichen Objektivität begründet. Man muss immerfort die zweifache Vor-blickbahn auf das Seiende im Sinn haben, genauso wie es Porphyrios, Boethius und Heidegger taten. Die Perspektive ist nun in der Belichtung der atomaren Substanz von hinten gegeben, also im Modus der dialektischen Teilung der durch die Supposition entstandenen universellen Bedeutungen.

„Das Individuum steht unter der Spezies und die Spezies unter der Gattung. Die Gattung bildet in einem gewissen Sinn die Ganzheit (*totum enim quiddam est genus*) und das Individuum ist deren Teil (*individuum autem pars*). Doch die Spezies bildet tatsächlich die Ganzheit und auch den Teil (*species vero et totum et pars*). Aber die Spezies bildet den Teil im Hinblick auf etwas Unterschiedliches (*pars quidem alterius*), wohingegen die Spezies als Ganzes keineswegs zu etwas Unterschiedlichem, sondern zum individuellen Teilen der Spezies gegeben ist (*totum autem non alterius, sed aliis*), weil die Spezies als Ganzes aus Teilen besteht.“ [[39]](#footnote-39)

Die Belichtung als Bezugssinn ist nun von hinten gegeben, d. h. von der Gattung als letzter univoker Einheit der Bedeutung. Die Gattung schafft die komplette Ganzheit der Bedeutung in der universellen Prädikation; Spezies und das Individuum bilden einen Teil von ihr. Die Spezies ist in der Supposition der Gattung untergeordnet, ebenso wie das Individuum (εἶδος ὑπὸ τοῦ γένους). Die Definition beginnt beim letzten und nicht weiter teilbaren Individuum als universellem Teil des höheren universellen Ganzen, welches die Spezies ist (τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους). Die Spezies spielt eine Schlüsselrolle, was wir bereits oben ausgeführt haben. Es gibt zweifachen Vor-blickbahn hinsichtlich der Spezies als Ganze und Teil (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος). Angesichts des Genus ist die Spezies lediglich ein Teil (*suppositio*); aber in Richtung Einzelding ist sie erste selbstständige Ganzheit der eindeutigen Bedeutung, was durch die Nähe der Imposition von der ersten Substanz aus gegeben ist (*impositio*). Die Art stellt aus der Sicht der Supposition eine niedere Ganzheit als die Gattung dar, weil die Gattung die univoke generische Bedeutung sowohl für die Spezies als auch für das Individuum bestimmt. Das dialektische Primat der Gattung zeigt klar den *modus tollens*, der nun im Modus der Belichtung des Seienden von hinten durch die Supposition verwendet wird. Durch die Aufhebung der niederen spezifischen Differenzen (*rationale, irrationale*) wird die Gattung „Tier“ weiter existieren, nicht aber die Spezies „Mensch“. Diese universelle Bedeutung entsteht durch die Bewegung der Differenz nach unten zur Spezies. Die Art ist bei Porphyrios aber nicht vom Individuum gleichermaßen radikal getrennt (ὐκ ἄλλου) wie die Gattung von der Spezies. Sie ist enthalten „in der“ oder „im Hinblick auf“ (ἐν ἄλλοις) die Andersartigkeit der Individuen als Teile der Spezies. Dies ist logisch, weil das Individuum in seinem Wesen eine spezifische Bedeutung hat, welche sich nicht weiter teilen lässt. Die generische Bedeutung kann geteilt werden, aber nicht die spezifische Bedeutung. Auf der Ebene der Supposition und Imposition besteht die universelle eindeutige Bedeutung der Metaphysik auf der letzteren Ebene der atomaren Spezies. Aus der Perspektive der Supposition bildet die Spezies die letzte Ebene der letzten unteilbaren Bedeutung. Aus der Perspektive der Imposition stellt die Spezies die erste Ebene der unteilbaren Bedeutung dar. Im Modus der Imposition ist die Spezies primär von der ersten Substanz an bestimmt, im Modus der Supposition ist sie sekundär von der übergeordneten Gattung gegeben. Das im Modus der Imposition genommene Individuum hat keine Möglichkeit der autonomen Bedeutung. Diese *impositio*-Bedeutung existiert sogar nicht einmal für das Genus. Es gibt keine generische Bedeutung, die sich dialektisch teilen lässt. Das Individuum existiert im Modus der Supposition auch nicht autonom, weil einen Teil der Spezies bildet (*partibus enim totum est*). Wenn das Individuum komplett seine universelle, von der Spezies abgeleitete Bedeutung verlöre, dann hätte es überhaupt nichts von der Universalität und würde aufhören, im Denken zu existieren. Die Nichtigkeit lässt sich nicht teilen, weil sich das Nichtseiende nach Parmenides nicht prädizieren lässt. Daher bildet die Spezies einen Teil in Bezug auf das Individuum als etwas anderes, welches der Spezies untergeordnet ist (*pars quidem alterius*). Die Spezies unterscheidet sich vom Individuum in Bezug auf das Ganze, welches in weitere individuelle Teile geteilt wird. Die Teilung der Spezies nach unten bewirkte, dass das Individuum von der Spezies durch die letzte Differenz getrennt ist. Dann muss die dialektische Bestimmung der universellen Bedeutung unbedingt anhalten, weil es nichts Universelles und Spezifisches mehr gibt, was sich weiterhin teilen ließe. Daher ist die Spezies als Ganzheit der unteilbaren Bedeutung im Hinblick auf das Individuum nicht als etwas Unterschiedliches gegeben (*totum autem non alterius*). Die Art ist im Hinblick auf das Individuum insofern anders (also universell überordnet), weil die Spezies in die Gruppe der spezifisch gegebenen Individuen differenziert werden kann. Daher unterscheiden sich die atomaren Individuen durch das Faktum dieser letzten Differenzierung (doch nicht der Bedeutung!) von der Spezies*.* Die Bedeutung der Individuen ist immer spezifisch bestimmt, sie kann nicht anders bestehen. Die suppositionelle Definition von deren individuellen Identität ist die gleiche wie für die Spezies. Aber die Spezies haben eine andere Art der autonomen Identität als die Individuen (*totum,* ἄτομον μέρος). Die Individuen unterscheiden sich auf dieser letzten Ebene der Teilung der Universalien nur noch untereinander (*aliis,* ἐν ἄλλοις). Die letzte Einheit der selbstständigen Bedeutung ist spezifisch. Dahinter steht die unteilbare atomare Einheit der universellen und nicht mehr teilbaren spezifischen Bedeutung. Daher geht das Zitat damit weiter, dass das Individuum einen Teil der Spezies bildet, welche die letzte Ganzheit der Bedeutung bildet (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον). Daher hat das Individuum den kategorialen Charakter der Spezies, aber nur teilweise, weil es von dieser Ganzheit durch die letzte Differenz getrennt ist. Das griechische Original ist absolut frei von Zweideutigkeiten. Sie beeinflussten die lateinische Übersetzung und dann die gesamte moderne Überlieferung. Die Individuen sind Teil der Art (ἄτομον μέρος) und so können sie als individuelle Einheit des spezifischen Sinnes (*totum*) definiert werden. Die Spezies bildet deswegen die letzte Bedeutungsganzheit im Hinblick auf die Individuen, weil sie die Supposition der letzten ganzheitlichen Bedeutung (τὸ ὅλον) für die individuellen atomaren Einheiten (τοῖς μέρεσι) begründet. Diese letzte Teilung der Individuen nahm die moderne Metaphysik und auf dieser Grundlage bestimmte sie eine neue kategoriale Beziehung zwischen der totalen falschen „ersten Substanz“ (*individuum*) und der zweiten Substanz (Spezies). Die weiteren Bände zeigen, wie diese Beziehung zwischen Individuum und Spezies die objektive Sophisterei in der modernen kategorialen Prädikation und Metaphysik als Heideggers „Irrtum“ begründet.

Porphyrios, Boethius und deren klassischen Nachfolger im lateinischen Westen behaupten, dass die Individuen als Universalien ein abstraktes Sein nur im Sinne der Dialektik erhalten. Sie werden von der übergeordneten Spezies determiniert. An und für sich genommen haben die Individuen keine Möglichkeit der Eindeutigkeit, weil sie nur einen Teil der Spezies bilden. Das Individuum ist bei Porphyrios eine Ganzheit (*totum*) in einer ganz spezifischen Bedeutung, wenn die universelle Bedeutung der Speziesnur von der Nichtigkeit getrennt ist. Durch die letzte spezifische Teilung unterscheiden sich die Individuen nur untereinander (ἐν ἄλλοις). Die Individuen unterscheiden sich nur untereinander und in keiner anderen Weise. Diese Einteilung entspricht dem linguistischen Begriff von „*valeur*“, den Saussure als Grundlage für das System der strukturellen Unterschiede nahm, wie es in der Einleitung dieser Arbeit erwähnt wurde. Es stellt voll und ganz der schwächste Grad der kategorialen, von der Supposition geschaffenen Bedeutung dar. Ohne die Imposition durch die Spezies gäbe es überhaupt keine Eindeutigkeit des Individuums. Auf dieser nihilistischen Grundlage entstand die epochale Irre der modernen Metaphysik. Die Originalauslegung des Terminus „*individuum*“ (τὸ ἄτομον) nach den *Kategorien* und Porphyrios‘ Auslegung verschwand völlig in der weiteren Auslegung der Neuplatoniker wie z. B. Simplikios. Ursprünglich besagte die Unteilbarkeit die Tatsache, dass die spezifische Universalität auf dem Niveau der letzten Teilung nur noch individuell ist und nichts Weiteres beinhaltet. Dieses Individuum kann weder Essenz noch Art der Substanz sein. Die Essenz setzt eine Definition der autonom gegebenen Bedeutung gemäß der Supposition durch die Spezies und Genera voraus. Die zweite Substanz hat sogar eine durch die Imposition gegebene univoke und kategoriale Bedeutung bezüglich der ersten Substanz. Das Individuum als atomare Bedeutung stellt lediglich die dialektische Teilung reiner universeller Bedeutungen dar. Das Individuum bedeutet an und für sich beinahe so wie nichts. Daher steht es in der Ordnung der universellen Supposition am weitesten sowohl von der realen ersten Substanz als auch von der gattungsmäßigen Universalität entfernt. Seine universelle Bedeutung entsteht erst ganz am Ende nach der komplett vollzogenen Differenzierung der gattungs- und artenmäßigen Bedeutung. Dann ist es klar, dass aus der Sicht der universellen Prädikation, welche den Blick des Seienden von der höchsten gemeinsamen Einheit (*totum est genus*) aus konstituiert wird, die Bedeutung des Individuums am weitesten von der universellen Bedeutung der univok als Gattung und Spezies gegebenen zweiten Substanz entfernt ist. Das Individuum beinhaltet die minimale Universalität, weil sie am Ende der Teilung steht. Aus der Sicht der hyparchischen Prädikation ist das Individuum fast nicht seiend und es macht einen Teil der Spezies aus. Seine Existenz ist nur im Intellekt des Erkennenden gegeben und in der Prädikation der Universalien steht die letzte Teilung der universellen Bedeutung am Ende der Reihe. Im Hinblick auf das Genus und die Spezies unterscheidet sich das Individuum dadurch, dass es nicht weiter in untergeordnete Teile geteilt werden kann, was seine Andersartigkeit gegenüber der Teilbarkeit von Gattung und Art ausmacht. Nach dem Individuum kommt nichts mehr und das reine Nichtseiende lässt sich weder denken noch prädizieren. Das Individuum kann nicht an und für sich keine universelle Bedeutung konstituieren, welche generisch und spezifisch gegeben ist. Die reine Unteilbarkeit ist von diesen Bedeutungen am Ende der dialektischen Reihe abgeleitet. Rufen wir uns die fundamentale Bedeutung dieser These in Erinnerung. Die moderne Bestimmung des Individuums läuft im Modus des epochalen Irrtums. Die atomare Einheit, die durch die letzte Teilung der universellen Bedeutung (τὸ ἄτομον, *individuum*) gegeben ist, beinhaltet eine minimale Bedeutung aus der aristotelischen Teilung der kategorialen Bedeutung (*totum*). Das Ganze bestimmt nun die im Modus der Supposition definierte zweite Substanz. Aristoteles grundsätzlich veränderte die platonische Teilung der höchsten Gattungen des Seienden (διαίρεσις). Porphyrios geht entsprechend vor, da die Einteilung der Universalien nur im Geist und nicht in der Realität verläuft. Sie betrifft die zweite Substanz in eindeutiger Weise, weil die zweite Substanz als höchste Gattung im Kontext der Supposition prädiziert wird. Die Gattung wird durch die Supposition mit der ersten Substanz verbunden, aber diese Art der Prädikation bedarf der Imposition, um eindeutig zu sein. Daher ist die Gattung im Modus *per posterius* mit der Imposition durch die Spezies verbunden, welche *per prius* das hyparchische Sein der ersten Substanz voraussagt. Dadurch wurden die höchsten Genera der Neuplatoniker als mentale Produkte des Geistes erklärt.

Die kategoriale und hyparchische Bindung auf der Ebene „die materielle Substanz in der Realität – universelle Spezies im Geiste“ war für die Neuplatoniker unakzeptabel. Für sie hatte die hyparchische Prädikation von der ersten materialen Substanz einfach keinen Sinn. Siehe die oben erwähnte Stellung der hylemorphischen Substanz bei Plotin. Dadurch unterscheidet sich die aristotelische Teilung grundsätzlich von der platonischen διαίρεσις im Dialog *Sophistes*. Die kategoriale, im Rahmen der Imposition und Supposition gegebene Prädikation hat einen anderen Sinn. Platon teilt die Ideen als höchste Gattungen nach unten. Das Individuum beinhaltet die Universalität in ganz und gar kleinem Maße in Porphyrios‘ Auslegung und Teilung. Deswegen steht es am Ende der universellen Prädikation. Aufgrund der Unteilbarkeit bildet das Individuum eine abstrakte und die niedrigste Ganzheit der universellen eindeutigen Bedeutung (*totum*). Nach der *Isagoge* macht das Individuum nur einen Teil des Ganzen (das Genus und die Spezies) aus. Deswegen hat es keine selbstständige kategoriale Bedeutung im Sinne der metaphysischen Universalien im Modus des *totum*. Die Universalität des Individuums macht eins mit der Spezies, weil das Individuum einen spezifischen Teil von ihr bildet (*totum autem non alterius*). Das Individuum als *totum* ist beinahe nicht mehr universell, weil es an der Grenze zum Nichtsein der metaphysischen Universalität steht und am weitesten von der realen ersten Substanz entfernt ist. Daraus geht ganz klar hervor, dass das Individuum fast nicht mehr in der Metaphysik existiert, weil es direkt an der Grenze zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden steht. Das Individuum hat keine aktuelle Existenz, weil nicht einmal die Spezies und die Gattung eine solche besitzen. Dazu noch, das Individuum hat eine ganz minimale universelle spezifische Bedeutung, die nur im Denken gegeben ist. Aus diesem grundsätzlichen Grund der zweifachen Mangelhaftigkeit geht es um eine andere Ganzheit der Bedeutung. Das Individuum macht keine zweite Substanz im eigentlichen Sinne der Kategorienlehre. Die Bedeutung der zweiten Substanz ist auf die Gattung und Art bezogen, welche die eigene universelle Bedeutung haben. Die Spezies bildet die letzte Ebene der Bedeutung (τὸ ὅλον). Bei der Belichtung von hinten, von der univok *per prius* gegebenen universellen Gattung, begründet die Spezies *per posterius* die letzte spezifische Bedeutung für die individuellen atomaren Einheiten (τοῖς μέρεσι).

Es ist nun noch einmal notwendig, die Transformation des *dativus metaphysicus* nach aristotelischen *quidditas* (Kap. 1.1) zu untersuchen. Die Korrespondenz von Sache und Denken innerhalb des Paares „*ousía–parousía*“ bezieht sich auf die erste Substanz, weil ihre Erkenntnis durch die kategorische Prädikation der zweiten Substanz verläuft. Die reale Substanz wird wahrheitsgemäß im Modus der zweiten Substanz prädiziert. Der Preis für die metaphysische Erkenntnis war das Verschwinden des Seins aus der Metaphysik. Es ist ein tragisches Ereignis der Seinsverlassenheit. Die vorherige Analyse des Schlüsselbegriffs der aristotelischen Metaphysik (τό ἦν εἶναι) zeigte den Übergang der ersten Substanz in die archaische Lethe, die durch die vergangene Natur der ersten Substanz gegeben ist. Nach der von Porphyrios verteidigten aristotelischen kategorialen Prädikation überträgt die Spezies die Universalität auf das Individuum gemäß dem metaphysischen Dativ. Die Imposition erfolgt zuerst in Bezug auf die erste Substanz und dann in Bezug auf die Spezies. Sie vertritt die erste Substanz als erste in der Reihe der metaphysischen Erkenntnis. Aufgrund der fehlerhaften Deutung der Lehre von Porphyrios kam es dazu, dass aus der philosophischen Tragödie eine moderne Tragikomödie geworden ist. Die neuplatonische Moderne vollzog die absurde Gabe des Seienden nach der irreführenden Form des metaphysischen Dativs. Die Moderne schuf eine Verbindung der von Plotinos definierten höchsten Gattungen und der kategorialen Prädikation. Das neue Paar „*ousía–parousía*“ macht den Grundsinn der aristotelischen Metaphysik zunichte. Neue Übergang der modernen *quidditas* kombiniert unkritisch die verschiedenen Bedeutungen der sogennanten „unteilbaren Substanz“ (ἄτομος οὐσία). Die abstrakte Spezies als atomare Substanz entstand durch reine Substitution und sie behält ihre Bedeutung nur im Rahmen der logischen Abstraktion. Diese Spezies wurde zur ersten „aristotelischen“ Substanz des Neuplatonismus. An die Stelle der ersten Substanz tritt die in der *Isagoge* definierte Substanz der dritten Art (*individum*, τὸ ἄτομον). Die aristotelische Bedeutung der Donation der Seiendheit „diesem Individuum hier“ (τό τί) ist in Porphyrios‘ Original ganz und gar richtig nach Aristoteles‘ Definition *quidditas* gegeben (Kap. 1.1). Nach der hyparchischen Imposition gestaltet die Supposition eine Reihe der universellen Prädikation von der Gattung zur Art. Das Individuum hat indem keine eigene Bedeutung, sogar nicht einmal in der Supposition, weil sie einen Teil der Spezies bildet. Die Metaphysik der Moderne schuf ein neues „Ereignis“ des Übergangs des universell-spezifischen Wesens der Spezies als erste Substanz ins objektive Individuum als moderne „zweite Substanz“ (*tertium ens*). Die universelle Bedeutung der aristotelischen Spezies verwandelt sich in die erste Substanz, die die objektive Natur besitzt. Durch eine mythopoetische Gabe überträgt diese „erste hyparchische Substanz“ den Sinn des Seienden auf das Individuum als moderne „zweite Substanz“. Die aristotelische Spezies ging in die Vergangenheit (ἦν εἶναι) in Bezug auf das Individuum und die Gattung. Die aristotelische Spezies existiert im Vergangenheitsmodus fast nicht mehr, weil sie durch die neue objektive Differenz vom modernen Individuum (*tertium ens*) getrennt ist. Die neue Differenz entstand aufgrund der Veränderung des modernen Individuums auf die zweite Substanz. Die Rollen wurden vertauscht, und anstelle des Individuums des Porphyrios gibt es die Spezies, welche eine Reise ins Nichtsein unternahm. Die Moderne schuf einen neuen metaphysischen Dativ, und zwar dort, wo dieser ursprünglich nicht sein konnte. Es gibt keine Teilung der Bedeutung von der Spezies zum Individuum. Infolgedessen des mythologischen und ganz falschen *dativus possessivus* (OBJ III, Kap. 4) hat sich das moderne Individuum etwas angeeignet, was ihm niemals gehört hatte, nämlich eine autonome suppositionelle und sogar hyparchische Bedeutung. Das Individuum hat sich des Kaisers neue Kleider angelegt und dadurch entstand ein neues Seiendes der dritten Art. Die gründende Donation des Seins des Seienden in der Metaphysik bezieht sich im Modus der Imposition von der realen ersten Substanz auf die Spezies. Das Individuum kann keine autonome kategoriale Bedeutung besitzen. Auch die universelle kategoriale Signifikation hat es in ganz minimalem Maße, weil es in der Teilung der Bedeutung am weitesten von der Gattung entfernt ist. Das Individuum bildet einen Bestandteil der Spezies aufgrund der Supposition (und nicht die Imposition), sodass es keine autonome kategoriale Bedeutung hat. Das Individuum macht ein Teil der Spezies aus, welche das erste und wichtigste, im Hinblick auf die reale erste Substanz gegebene hyparchische *totum* darstellt. Die Neuplatoniker und die lateinischen Sophisten drehten diese minimale Bedeutung des Individuums (später *esse diminutum*) völlig um. Die Moderne machte aus dem Individuum die erste oder zweite Substanz und sie verankerte deren festes Sein (*esse ratum*) zuerst im göttlichen Denken und später in der Mathematik. Die Bedeutung des Individuums im Modus *totum* ist im zitierten Original lediglich im Hinblick auf die universellen Bedeutungen gegeben, was verständlicherweise an erster Stelle die Spezies ist. Daher bildet das Individuum aus der Sicht der klassischen universellen Prädikation nur einen Teil der höheren Ganzheit der universellen Bedeutung, welche auf dem Niveau der Spezies als Ganzes gegeben ist (*partibus enim totum est*). Die Bedeutung der bestimmten Ganzheit (*totum*) erhält das Individuum aufgrund der Unteilbarkeit. Die metaphysische Bedeutung der zweiten Substanz (*totum*) ist zunächst der Art gegeben. Die beiden Bedeutungen von *totum* sind grundlegend verschieden, weil sie nicht dasselbe Subjekt der kategorialen Prädikation haben. Das Individuum hat fast keine universelle Bedeutung mehr, weil es im Rahmen der Supposition einen unteilbaren Teil der Spezies darstellt. Der Baum des Porphyriosfolgt dieser Logik des Teilens auf der Ebene der Universalien.[[40]](#footnote-40) Das letzte unteilbare Individuum als Ganzes (*totum*) beinhaltet die Universalität fast auf der Nullstufe, weil es am Ende der Teilung unter der Spezies fast keine universelle Bedeutung mehr gibt. Was zuletzt spezifisch-individuell aufgeteilt ist, das unterscheidet sich durch die bloße Differenz voneinander (τοῖς μέρεσι*, aliis*). Dies ist das erste bekannte Beispiel für „*valeur du signe*“, das den strukturellen Unterschied in der modernen Linguistik von Saussure (*les écarts différentiels*) ausmacht. Was die universelle Bestimmung der zweiten Substanz betrifft, das erste metaphysische *totum* ist die Spezies, da sie die erste eigene universelle Bedeutung hat. Die Spezies erhielt eine neue Stellung im Hinblick auf die Einzeldinge, da sie die erste universelle Ebene der Bedeutung im Modus der Imposition darstellt, aber auf eine andere Weise als Gattung. Die erste Ganzheit der Bedeutung (ὅλον, *totum*) ist die Spezies, welche im Hinblick auf das Individuum eine ambivalente Position einnimmt. Vom unteilbaren Individuum aus unterscheidet sich die Spezies durch ihre Teilbarkeit. Daher bilden die Spezies und das Individuum eine besondere Art der von der Supposition geschaffenen Einheit. Im Gegensatz dazu ist die Spezies im Modus der Imposition unteilbar und das Individuum hat keine eigene Bedeutung, da die primäre atomare Substanz die Spezies ist. Boethius und nach ihm die klassischen Kenner Aristoteles‘ kannten genau die ursprüngliche Bedeutung des Individuums als Teil der spezifischen Bedeutung in der kategorialen Prädikation. Sie nahmen die Prädikation als *suppositio* im Hinblick auf die Gattung und als *impositio* im Hinblick auf die erste Substanz. Abélard betont gegenüber dem Neuplatoniker Anselm und den modernen Porretanern den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem *totum universale* und dem *totum integrum* (OBJ II, Kap. 1.2). Dieses Statut der Speziesund des Individuums wird in den Formen der Objektivität nach dem Jahr 1250 eine Schlüsselrolle spielen. Das praktisch nicht existierende Individuum kommt als intellektueller Messias der Moderne. Er veranstaltet eine neue Parusie des paranoiden Denkens der modernen Philosophie. Der unaufhaltsame Siegeszug des Individuums als neue erste und zweite Substanz (*tertium ens*) wurde durch fatale Irrtümer auf der *via Modernorum* herbeigeführt. In der gegenwärtigen Epoche des metaphysischen Nihilismus hat die moderne Tragikomödie in der Metaphysik schließlich dazu geführt, dass der Sinn des Seienden, der durch die aristotelische erste Substanz bestimmt ist, völlig vergessen wurde (Seinsvergessenheit). Die Spezies übergibt die Universalität auf das Individuum im oben erwähnten Modus des metaphysischen Dativs.

Wollen wir nun bei diesem Dativ verweilen, welcher den ursprünglichen *dativus obiectivus* für die objektive Bedeutung des Seienden darstellt (OBJ III, Kap. 4). Es kam zu einer fatalen Prädikation der unsinnigen Seiendheit, die durch die Supposition von der Spezies und zugleich auch von der realen ersten Substanz aus gegeben ist. Das Individuum bekam einen neuen Typ der objektiven Seiendheit im Modus des *dativus possessivus* (OBJ III, Kap. 4). Das Individuum bekam den Typ der Seiendheit, welche es niemals hatte und auch nicht haben konnte. Die aristotelische Einzelheit hatte kaum ein selbständiges Dasein. Die atomare Substanz erhielt des Kaisers neue Kleider, welche ihr einwandfrei standen, wie auch in Andersens bekanntem Märchen. Diese im Modus des epochalen Irrtums gegebene Mythopoetik lenkt bis heute unter dem Einfluss der akademisch fähigen Furien den Betrieb der objektiven westlichen Philosophie und Wissenschaft. Die Furien wirken indes auf Befehl der göttlichen Musen, welche diese göttliche Komödie bis zum gegenwärtigen metaphysischen Nihilismus führten. Die trügerischen Musen verwalten die göttliche Komödie, die sich in akademische Tragikomödie umwandelte. Sie lassen der Moderne nur noch das letzte Stück nicht des realen, sondern des individuellen Kuchens. Das neue Statut der Gattung und der Spezies ließ das neue Seiende der dritten Art entstehen, welche vom Neuplatonismus des Jamblichos und des Simplikios geschaffen wurden. Die anschließende neuplatonische Bestimmung *Isag*. 7.27‒8.3 ging im Modus des epochalen Irrtums weiter vor. Die Nachfolger des Porphyrios schlossen die Spezies und das Individuum in einer merkwürdigen atomaren Substanz zusammen. In der weiteren Entwicklung vermischte sich bei Simplikios und Philoponos dieses Individuum der dritten Art mit dem Einzelding auf der Ebene der ersten Substanz des Aristoteles. Die sophistische Vermischung von Singularität und Universalität begründete im Neuplatonismus die objektive Bedeutung von Aristoteles‘ *Physik*. Die Revolution der Neuplatoniker begründete nach Porphyrios‘ Auslegung der *Kategorien* die zweistufige *revolutio*, welche als Rückkehr zu Platon und Plotin gegeben war. Erstens verdrängten die Neuplatoniker die hyparchische Prädikation, weil sie die Kategorisierung lediglich im Rahmen der Platonischen διαίρεσις determinierten, welche die Teilung der Gattung in die Spezies definierte. Zweitens machten sie aus dem unteilbaren Individuum sogar auch eine unteilbare erste Substanz, welche Aristoteles nur in der Realität sah. Diese zwei fatalen Irrtümer bewirkten, dass von Porphyrios‘ Auslegung der *Kategorien* nur die *Arbor Porphyriana* als epochal aktives Simulakrum, welches die moderne und die postmoderne Wissenschaft gründet. Durch die Transformation des Individuums in die platonische höchste Gattung entstand eine neue unteilbare Substanz, welche das typische Seiende der dritten Art darstellt. Die spätere Verwirrung hinsichtlich der Universalien betrifft den unklaren Status dieses *tertium ens*. Die verabsolutierte kategoriale Bedeutung kann nicht mehr hyparchisch prädiziert werden, weil dieser Sinn der kategorialen Prädikation in der Moderne voll und ganz verschwunden ist. Die Imposition und die Supposition machen den gleichen Sinn. Die Moderne ordnet die Universalie als hypostasierte Seiende der dritten Art direkt den realen ersten Substanzen im Modus *ante rem, in re, post re*. Das Verschieben der hypostasierten Bedeutung in die ersten Substanzen oder die Analogie der ersten Substanz mit irgendeinem Seienden der dritten Art – das ist nach der aristotelischen Auslegung der *Kategorien* und deren klassischen Erbschaft kompletter Unsinn. Aristoteles betrachtete nach Platons Kritik die dialektische Teilung der Universalien als zweitrangig. Die Metaphysik setzt die kategoriale Prädikation als *impositio* im Modus *per prius* im Hinblick auf die hylemorphische erste Substanzvoraus. Die Grundthese über die Nichtexistenz von Universalien auf der Ebene der ersten Substanzen nach dem zitierten *modus tollens* und *destructio primis* wurde von der Scholastik durch Averroës‘ *Großen Kommentar zu* *De anima* übernommen.[[41]](#footnote-41) Die Gattung als reine Universalie wurde in der Moderne zu einer neuen Art der Substanz und ermöglichte die kategoriale Prädikation alles Spezifischen und Individuellen. Das Individuum ist nämlich im Modus des metaphysischen Dativs gegeben, also im Hinblick auf die ursprüngliche generische oder spezifische Einheit der Bedeutung, welche im Modus *per prius* konstituiert ist. Die von den komisch gesonnen Musen gelenkte tragische Sophistik der Moderne und Postmoderne beruht in der Tatsache, dass auch nach einer Vertauschung der ersten Substanz mit dem Individuum der zitierte Satz *Cat.* 2a14‒16 über die zweifache, entweder hyparchisch oder universell gegebene Prädikation formell gilt. Die Spezies funktioniert ein Stockwerk der Prädikation tiefer als die Gattung und bestimmt unmittelbar die letzte unteilbare Bedeutung des Individuums. Das atomare Einzelding wurde zu einem neuen *totum* der universellen Bedeutung, welche komplett *ex nihilo* geschaffen worden war. Die tragikomische Bedeutung des atomaren Individuums entsteht dadurch, dass die rein logische Prädikation nicht fähig ist, das Individuum weder von der realen ersten Substanz noch von der impositionell prädizierten zweiten Substanz zu unterscheiden. Die moderne Paranoia ist ganz und gar logisch im Modus *veritas*. Das macht seine grundlegende tragische Charakteristik aus der Sicht der Wahrheit als archaische und musische *a/létheia*.

Die klassischen Kenner der *Kategorien* lehnten es grundsätzlich ab, irgendwelchen Individuen eine als Imposition gegebene metaphysische Bedeutung zu geben. Da die reale Philosopher klassisch unterscheidende und somit archaisch kritisch waren, konnten sie die tragische Verwirrung (μανία), welche von den logisch fähigen und daher gänzlich modernen Furien verursacht worden war, auf keinen Fall annehmen. Die Universalität folgt der Realität und nicht umgekehrt, weil das kritische Denken, das durch den Einfluss der Musen gegeben ist, weder paranoisch noch manisch ist. Das atomare Teil der Universalität hat an und für sich keine Möglichkeit, eine spezifische Bedeutung zu schaffen. Daher bekommt das aristotelische Individuum die Universalität von der Spezies keineswegs wie im Neuplatonismus und in der Moderne im Akt der Donation durch den objektiven Dativ, sondern lediglich im Akt der letzten Partizipation und Teilung der universalen Bedeutung. Das Individuum kann sich keine autonome Universalität auf dem Niveau des *totum* aneignen, weil diese nur der Spezies gehört. Die neuplatonischen Illuminaten aber hatten mythopoetisches Wissen um die Spezies und das Individuum, welches stärker war als das Sehen der Realität. Die neu aufgefasste Spezies als universelle zweite Substanz erhielt eine hyparchische Bedeutung im Hinblick auf die Gattung. Wegen der platonischen Diärese gewann die Spezies die Stelle der modernen ersten Substanz. Die Imposition läuft im Hinblick auf die aristoteliche hylemorphysiche erste Substanz, welche zum modernen Individuum verwandelt wurde. Logisch gesehen änderte sich an der Auslegung der *Kategorien* überhaupt nichts. Die Modernisten nahmen den Text wörtlich und deuteten ihn in einem neuen Paradigma. Somit entstand ein neuer pythischer Modus des Denkens, das die epochale Paranoia der *Modernorum* ausmacht. Der logische „Sokrates“ als modernes *individuum* ist im paranoischen Modus des *idem* als reine mentale Supposition geschaffen; er ist derselbe „Substanz“ wie der hyparchische Sokrates aus der metaphysischen Imposition im Modus des *ipse*. Es ist egal, ob er eine Leiche oder eine lebendige Person ist.

Porphyrios‘ Zeitgenossen nahmen am akademischen Tisch der ersten antiken Universitäten Platz und nach dem Muster des versunkenen Delphi und der Pythien schufen sie ihr eigenes mythopoetisches Orakel. Auf diesen geheiligten Zusammenkünften (ὄργια, *conferentia*) der neuplatonischen Illuminaten entstand unter der Führung der Furien eine neue Form der „orgiastischen“ westlichen Bildung, die in den folgenden Epochen des metaphysischen Synkretismus einen objektiven Charakter erhielt. Diese *apaideusía* (Kap. 1.2) wird heute ganz und gar global betrieben. Das Maß dieses mythopoetischen Wahnsinns wird objektiv in den wissenschaftlichen Datenbanken indexiert und finanziell vergütet. Durch die pythische und pseudomystische Deutung der *Kategorien* und anschließend auch der *Kategorien*-Kommentare des Porphyrios besiegelte die neuplatonischen *Moderni* das Schicksal des westlichen Denkens. Die intellektuelle Hybris der „göttlichen Männer“ wie Jamblichos entsprach auf tragische Weise dem Maß von deren metaphysischen Irrtum. Das neue Individuum der dritten Art begann als erste oder zweite Substanz zu wirken. Dann schafft die atomare Substanz das letzte Glied der universellen Prädikation, welche durch die spezifische Teilung der generischen universellen Bedeutung in eine letzte nicht weiter teilbare Bedeutung gegeben ist. Somit wurde die Spezies oder das Individuum zu ersten Substanzen und ersetzten die reale erste Substanz, welche von der Schrift *Kategorien* und *Metaphysik* außerhalb der Prädikation gestellt wurde. Die Stellung des Individuums im neuen System der Teilung des Seienden ist genau umgekehrt als in den *Kategorien*; siehe vorausgegangene Deutung der *Isagoge* hinsichtlich der Stellung der Art und des Einzeldings im Modus „ἐν ἄλλοις“ nach Aristoteles. Das moderne Individuum verlor die ursprüngliche universelle Bedeutung der Spezies, wie sie in der *Isagoge* definiert ist. Die Art begann im Neuplatonismus als erste Substanz zu wirken. Sie besitzt ihre eigene unteilbare Bedeutung im ontischen Modus *per se*. Wegen dieses epochalen Irrtums entsteht die neuplatonische Spezies der dritten Art. Sie gründet sowohl die hyparchische Prädikation als auch die metaphysische Bedeutung *per prius* im Modus der *impositio*. Im neuen pythischen System der neuplatonischen Kategorien liegt das Individuum der ersten „Substanz–Spezies“ am nächsten, da sie in der modernen Spezies als deren univoker Teil (ἐν ἄλλοις) enthalten ist. Der epochale Irrtum der neuen Metaphysik liegt offenkundig auf der Hand, weil die Deutung der *Isagoge* das Individuum genau anders herum definiert. Die spezifische Einzelsache war am weitesten von der ersten Substanz entfernt; daher hatte das Individuum keine durch die Imposition gegebene hyparchische Bedeutung und besaß eine ganz minimale, durch den Anteil an der Supposition durch die Spezies gegebene universelle Bedeutung. Durch Vermischung der ursprünglich drei gänzlich unterschiedlichen Bedeutungen der atomaren Substanz (erste und zweite Substanz, Individuum) entstand im dritten Jahrhundert eine originelle mythopoetische Exegese der unteilbaren ersten Substanz. Diese Ambivalenz der atomaren Substanz wird in der Geschichte des Westens eine grundsätzliche Rolle spielen, weil sie alle anschließenden Formen der Gigantomachie um die Substanz prägt. Die Nachfolger des Porphyrios gründen eine neue kategoriale Prädikation *per prius* und *per posterius*, welche eine neue Bedeutung der Substanz konstituiert. Der Streit um die Objektivität berücksichtigt besonders den Unterschied zwischen der formalen und der metaphysischen Bestimmung des Adjektivs „ἄτομος“, welches der Bestimmung der „unteilbaren“ Substanz zugeordnet wird (ἄτομος οὐσία). Porphyrios behauptet, dass die real gegebene atomare Substanz in ihrer ursprünglichen Einheit nicht in Teile zerlegt werden kann (oὐκ ἔστιν ἄτομος οὐσία ὁ εἷς τῶν κατὰ μέρος, *Porph. in Cat.* 90.31). Der Mensch als universelles Ganzes der Bedeutung ist durch sie gegeben (καθ' ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες) und aus einem auf diese Weise gegebenen hyparchischen Sein der atomaren Substanz lässt sich eine universelle Prädikation durchführen (ἐξ ὧν καὶ ὁ κοινῇ κατηγορούμενος ἄνθρωπος, *Porph. in Cat.* 90.32–33). Aus dem Wesen der vorhergehenden Deutung wird klar, dass Porphyrios für die Grundlage der Prädikation nur die reale erste Substanz heranzieht und die zweite Substanz impositionell von der ersten Substanz aus determiniert. Durch die Abschaffung der Imposition galt nicht länger die Theorie der Wahrheit als der aristotelischen Übereinstimmung. Wenn die Wissenschaft von den suppositionell gegebenen Bedeutungen mathematisch und logisch ausgeht, dann hat sie keine Möglichkeit der Univozität, weil sie zuerst mit den im Denken gegebenen Bedeutungen arbeitet. Für die Aristoteliker, welche die Wahrheit als Übereinstimmung des intellektuellen Erkennens und der Realität verteidigen, gilt notwendigerweise, dass der unteilbaren ersten Substanz in der Realität die unteilbare, universell prädizierte Bedeutung der zweiten Substanz in der Kategorientafel entspricht. Diese in der Tabelle der *Kategorien* an erster Stelle figurierende zweite Kategorie muss man vom suppositionell gegebenen Individuum trennen. Das Individuum wird lediglich *via negativa* bestimmt, also am Ende der Reihe der gattungs- und artenmäßigen Differenzierungen, die anhand der Teilung der Universalien mit dem Baum des Porphyrios dargestellt wird. Diese Unterschiede haben eine grundlegende, aufgrund der Imposition geschaffene metaphysische Bedeutung, welche für die Moderne jedoch gänzlich am Rande steht.

Nach der Verdrängung der hyparchischen Prädikation war den Neuplatonikern nicht klar, wie sie die Deutung der atomaren Substanz nach Porphyrios in Auslegung der *Kategorien* begreifen sollen. Ist die Unteilbarkeit bezogen auf die erste oder auf die zweite Substanz oder auf alle beide gleichzeitig? Was für eine Rolle spielt das Individuum gegenüber der ersten und der zweiten Substanz? Was lässt sich teilen und was lässt sich nicht teilen? Werfen wir nun einen Blick auf die grundlegende Kreuzung des Aristotelismus, welche alle anschließenden Gigantomachien um die Substanz prägt. Die zitierten Stellen aus Porphyrios‘ Deutung der *Kategorien* (*Porph. in Cat.* 90.31–33) und der *Isagoge* (*Isag*. 7.27‒8.3) bzw. Boethius‘ lateinische Übersetzung (*In Porph. Isag*. 2.16) sprechen in dieser Schlüsselfrage eine klare Sprache. Allerdings wurde die anschließende mythopoetische Auslegung der *Modernorum* akademisch und pythisch unklar. Die Göttinnen der Rache sind chthonische göttliche Kräfte des Chaos und lernten ohne Probleme die moderne chaotische Auslegung der *Kategorien*, da sie ein vollkommen einfaches und geschichtlich wirksames Werkzeug der Rache an den modernen Sterblichen ist. Die Schrift *Kategorien* wurde zu einem gründenden Ereignis, um tragisches Gericht über die paranoische Moderne zu fallen. Sie erfüllte im Modus der musischen *a/létheia* die archaische Bedeutung des Wortes κατηγορία. Unter dem Einfluss des subjektiven *furor logicus* wurde die Moderne kategorisch wahnsinnig. Da sie aber objektiv gesund ist, weiß sie nichts davon. Darin besteht ihre geschichtliche Tragikomödie. Die Hermeneutik sieht drei grundlegende Unklarheiten in der zitierten Auslegung der unteilbaren Substanz. Diese Unklarheiten werden eine Schlüsselrolle in den späteren Bestimmungen des Seienden und im Streit um die Universalien spielen. Das Statut der atomaren Substanz kann dreierlei sein:

1. Die atomare Substanz wird als erste Substanz begriffen (οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά καὶ πρώτως, *Cat*. 2a11). Die erste Substanz ist daher von der kategorialen Prädikation getrennt. Die Prädikation ist auf die universell aufgefasste zweite Substanz bezogen. So lautet Porphyrios‘ Deutung der Schrift *Kategorien* im Rahmen des klassischen Aristotelismus. Die hyparchische Imposition der Bedeutung geht von der realen ersten Substanz aus. Auf diese Art und Weise wird die eindeutige kategorische Prädikation *per prius* geschaffen. Die universelle Supposition in der Metaphysik ist nur im Verstand gegeben und kann erst dann *per prius* genommen werden, wenn die Imposition etabliert wurde. Fehlt diese Imposition, handelt es sich nicht um eine *univoce* geschaffene Prädikation, sondern um eine Homonymie auf der Ebene der Logik.
2. Die Substanz nimmt sich undifferenziert in beiden Bedeutungen der ersten und zweiten Substanz aus, worin die hyparchisch gegebene Imposition und die universell gegebene Supposition zusammenfließen. Sie machen die höchste generische Bedeutung aus (κυριώτατά καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, *Cat*. 2a11–12). Eine Schlüsselfunktion kommt dabei der äquivok aufgefassten Teilbarkeit der universellen Bedeutungen zu. Die Unteilbarkeit gehört sowohl der ersten Substanz und als auch dem Individuum kategorial an. Dann ist es möglich, die Verbindung Platons und Aristoteles‘ zu schaffen, um eine neue Einheit des Seienden eine neue Physik und Metaphysik zu entwerfen. Diese neue Einheit des Seienden transzendiert die Bedeutung in den *Kategorien*. Dies ist die Haltung der Neuplatoniker wie Simplikios. Sie bildeten eine Metaphysik als *scientia transcendens*, welche das Eine sucht, das hinter das Sein und die Essenz gestellt ist.
3. Das Primat der atomaren Substanz basiert rein formal im Modus der Semantik (σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, *Met*. 1017a23). Die univok gegebene Unteilbarkeit hebt die Spezifik der kategorialen Prädikation im Rahmen der metaphysischen Abstraktion auf und überführt sie in die logische Abstraktion. Dies ist Duns Scotus‘ Deutung und die moderne Version der Objektivität. Die Moderne sieht in den *Kategorien* lediglich eine logische Schrift, außerhalb der Metaphysik gestellt. Dann ist es nötig, eine neue Metaphysik auf den direkten Einblick in die minimale Seiendheit einer nicht weiter teilbaren Essenz nach Avicenna zu gründen. Dieses Individuum wird dann als aristotelische Substanz bestimmt und es wird als zweite Substanz in die Ordnung der Kategorien eingefügt. Auf diese Weise wird die transzendentale Metaphysik der Neuplatoniker in eine moderne, pseudo-aristotelische *metaphysica generalis* verwandelt. Duns Scotus und die modernen Objektivisten begreifen die *Kategorien* als eine logische Schrift außerhalb der modernen Metaphysik.

Die vorausgegangene Auslegung der *Isagoge* zeigte, dass die Entstehung dieser drei Varianten und folgende Antworten des Porphyrios. Boethius genau übertrug seine Definition des Individuums. Die Spezies wirkt als *totum* der Bedeutung und *individuum* macht einen Teil von ihr aus (*totum autem non alterius, sed aliis; In Porph. Isag*. 2.16). Im Gegensatz, das moderne Individuum wurde zu einer atomaren und autonomen Ganzheit der Bedeutung. Dadurch änderte sich die ursprüngliche Stellung des Individuums, welche bei Porphyrios und Boethius ausschließlich in einem partizipativen Modus an der Spezies (*non alterius*) stand. Die Moderne hob diese Partizipation auf und ersetzte sie durch eine kategorial aufgefasste Alterität, welche im Modus des mythopoetischen metaphysischen Dativs gegeben ist. Das Individuum ist zu einer Substanz geworden, die zuvor auf der Ebene der ersten und zweiten Substanz gegeben war, und hat damit eine gleichberechtigte Stellung mit anderen Universalen (*aliis*) erreicht. Ebenso wurde auch die Gattung zu einer neuen zweiten Substanz auf der hyparchischen Ebene der Spezies. Die archaische Hermeneutik folgt dem Weg der realen Sonne im Himmel und somit auch der realen Notwendigkeit des metaphysischen Dativs im Denken. Die vorliegende Deutung kann nicht den manischen Weg der Moderne gehen; daher müssen wir kritisch zwischen den Status der Substanz unterscheiden. Wir wollen nun die einzelnen Versionen des kategorialen Dilemmas hinsichtlich der atomaren Substanz im Rahmen der zukünftigen Projekte der Metaphysik deuten.

1. In der ersten, authentischen aristotelischen Version der Auslegung existiert die unteilbare Substanz unabhängig von unserer Prädikation und begründet kausal die universalen *praedicabilia*. Das universelle Konzept entsteht nach der Schrift *De anima* im Geiste auf Grundlage der sinnlichen Erfahrung. Die Sinne sind von der kausal und real existierenden Substanz affiziert. Die *praedicabilia* vom Typ *genus, species, individuum* bestimmen die suppositionelle Teilbarkeit und Unteilbarkeit der universellen Bedeutungen. Deren metaphysische Univozität ist abgeleitet von der Imposition der zweiten Substanz als erster Kategorie der Bedeutugen, welche *per prius* im Schema von zehn Kategorien gegeben sind. Im Gegensatz zu der Unteilbarkeit der universellen zweiten Substanz in der Tabelle der Kategorien ist die erste Substanz dadurch unteilbar, dass sie in der Realität existiert. Sie wirkt *per se* im Modus der aktuellen Einfachheit, welche außerhalb irgendeiner Universalität und Objektivität gegeben ist. Dies ist die Auffassung von Boethius, Abélard, Averroës und der Schule des ersten Averroismus. In dieser Auffassung gibt es keinen Streit über die Universalien, da sie nur im Denken gegeben sind.
2. In der neuplatonischen Version der Interpretation der atomaren Substanz gehört die Unteilbarkeit der Substanz zur formalen und metaphysischen Kohärenz. Diese ist letztlich henologisch mit der ultimativen universellen Einheit auf der Ebene des transzendental konstruierten Einen verbunden. So wird die Bedeutung der hyparchischen ersten Substanz innerhalb der univoken Prädikation auf die universelle und real existierende Gattung, Art und das Individuum übertragen. Die zweite Substanz wurde mit der ersten Substanz verschmolzen. Die Einteilung innerhalb des *Arbor Porphyriana* schafft das Konzept einer unteilbaren und verworrenen Substanz (*tertium ens*) als letztes Glied der Klassifikation von Gattungen und Arten (*individuum*). Eine Schlüsselrolle spielt die ewige Spezies, da sie die Kreuzung der universellen Prädikation in Richtung übergeordnete Gattung. Die Ganzheit kommt ebenfalls dem Individuum zu, welches der atomare und subordinierte Teil der Spezies ausmacht. Die Erhöhung der Gattung als zweiter Substanz auf das Niveau der ersten Substanz bedeutet eine Rückkehr zu Plotins Auffassung der höchsten Gattungen des Seins. Das Seiende wandelte sich in die universelle Gattung um. Die hyparchische Funktion der ersten Substanz wurde überflüssig. Die neuplatonische Spezies verband sich mit der ersten Substanz oder wirkt in der kategorialen Prädikation als gänzlich autonome Substanz, also außerhalb der hyparchischen Bindung an die erste Substanz. Somit entstand eine neue kategoriale Prädikation *per prius*. Die universelle Gattung, die Form oder die Essenz sind als subsistente Hypostasen gegeben. Damit bestimmen sie im Modus der gemischten Imposition und Supposition die untergeordneten atomaren Substanzen in der Form des *tertium ens*. Ein Beispiel dafür ist der Abstieg der hypostasierten Formen in die niederen Substanzen im Werk *Liber de causis*. Diese Auffassung wurde von Avicenna, den Porretanern, der Schule der lateinischen *Nominales* und vom zweiten Averroismus repräsentiert.
3. Die dritte Variante zeigt den Weg zum objektiven Seienden der dritten Art. Die lateinischen Deuter des Aristoteles standen nach Avicenna vor einem klaren Dilemma hinsichtlich der atomaren Substanz. Sie als reine Seiendheit gegeben (*ens inquantum ens*), außerhalb jeder Prädikation. Entweder erfassten sie im Einklang mit Aristoteles als unteilbare Substanz im Sinne des hyparchischen Primats des real existierenden, *per prius* gegebenen Einzeldings (τόδε τι). Oder sie importierten diese Unteilbarkeit in die kategoriale Aussage, welche an das ambivalente Statut des im Rahmen des hypostasierten Genus und der Spezies vorhergesagten Individuum angelehnt ist. Damit aber heben sie die absolute Bedeutung der ersten Substanz auf und determinieren das Sein als neuplatonische Gattung, was der Aristotelismus bestreitet. Eine Lösung fand sich, indem das Primat der atomaren Substanz als Universalie bewahrt wurde, siehe Punkt zwei. Das Individuum ist gegeben im Rahmen eines gänzlich getrennten Einblicks in die objektive Seiendheit, welche sowohl außerhalb der realen Seiendheit der ersten Substanz als auch außerhalb der kategorialen Bedeutung der zweiten Substanz gegeben ist. Aber dieses Individuum verband sich sophistisch mit der zweiten Substanz und wird in der Tabelle der Kategorien zusammen mit der realen ersten Substanz vorhergesagt. Die neue transzendentale Logik bezieht sich in erster Linie auf die erste und zweite Substanz im aristotelischen Sinne und hat der Prädikation das mythopoetische Konzept der objektiven Existenz hinzugefügt. Damit schufen die Modernisten ein neues objektiv existierendes Individuum im modernen Sinne des *tertium ens*. Die Schaffung eines „objektiv existierenden Individuums“ vereint zwei Arten der Prädikation des Seienden, was die Imposition betrifft. Die aristotelische Substanz (hyparchische Imposition) erhält die objektive und essentielle Existenz, um die Einheit des modernen Seienden zu vollenden (objektive Imposition). Durch die Bindung an die unteilbare, vom Individuum getrennte erste reale Substanz unterschied sich die Prädikation von der neuplatonischen *scientia transcendens*. Im Neuplatonismus ist das Individuum direkt von der ewigen Spezies determiniert, welche auf das Eine bezogen ist. Durch die kategoriale Bindung an das direkt betrachtete objektive Individuum als neue erste Substanz wandelte sich die neue *scientia transcendens* in eine objektive Metaphysik um. Duns Scotus schuf diese neue kategoriale Prädikation als Supposition im Modus *absolute*, welche das logisch definierte objektive Individuum betrifft. Durch die Transformation der neuplatonischen *scientia transcendens* schuf dieser Modernist eine objektive und durchaus moderne Version der *metaphysica transcendens*. Suárez schuf aus Scotus Version das erste postmoderne System der *metaphysica generalis*.

Der Streit um die aristotelische erste Substanz, welche von Plotin als Pseudosubstanz (ἐνθάδε οὐσία) bezeichnet wurde, nahm ab dem dritten Jahrhundert einen dramatischen Charakter an. Bereits bei Porphyrios ist es nicht klar, wie die Einheit der unteilbaren Bedeutung im Hinblick auf die real gegebene erste Substanz gegeben ist: logisch, metaphysisch oder nur semantisch? Diese Ambivalenz der atomaren Substanz wird später durch den Streit um die Universalien gezeigt. Nach der Transformation der Substanz in deren ambivalente Gestalt bezieht sich die Unteilbarkeit auf das Konzept des Einzeldings als etwas Bestimmbares (τοιόνδε). Diese Ambivalenz hinsichtlich der atomaren Substanz im Modus wurde treffend von der Übersetzung „*un certain tel*“ (Taormina 1999, 25) erfasst, womit die zitierte Kennerin des Neuplatonismus den Status der Substanz in Porphyrios‘ Kommentar zu den *Kategorien* kommentierte. Die Hermeneutik nimmt ihre treffende Übersetzung von Porphyrios‘ Ausspruch (ὅπερ οὐκέτι τόδε τι νοοῦμεν ἀλλὰ τοιόνδε, *Porph. in Cat.* 91.3–4) und bezieht diese Übersetzung auf die oben erwähnte dreifache Ambivalenz der unteilbaren Substanz. Am Ende, Porphyrios hob den in den *Kategorien* 2a14‒16gegebenen dualen Charakter der Prädikation *per prius* auf. Der erste Modernist fand in der Metaphysik eine Kompromisslösung, indem er ein ambivalentes Konzept der unteilbaren Substanz schuf. Die Anwesenheit des Seienden gewann einen neuen Charakter, indem die Schrift *Isagoge* und der Kommentar zu den *Kategorien* die Deutung in Richtung Neuplatonismus verschoben. Porphyrios führte außer der ersten und der zweiten Substanz den neuen Status des Seienden der dritten Art ein.

Das neue *tertium ens* entstand dadurch, dass die Schrift *Isagoge* das Individuum als neues Produkt der dialektischen Teilung der Universalien erschuf. Die ursprüngliche Bedeutung dieses *tertium ens* war hauptsächlich pädagogisch. Porphyrios wollte den Neuplatonikern aus Plotins Schule den Sinn der kategorialen Imposition und Supposition anhand der ihnen vertrauten Teilung der Gattungen und Arten gemäß dem Dialog *Sophistes* erklären. Die Ambivalenz zwischen der ersten und der zweiten Substanz entstand dadurch, dass bei Porphyrios eine neue Art der atomaren Substanz als Individuum entstand, welche in sich beide Typen der Unteilbarkeit unter einen Hut bringt, die reale und die universelle. Die neuplatonischen Nachfolger des Porphyrios änderten den Status der Substanz, indem sie die Imposition von der durch die Sinne erkannten realen ersten Substanz aufhoben. Die neue, suppositionell als irgendetwas Bestimmtes oder Bestimmbares (τοιόνδε, *hoc aliquid*) gegebene unteilbare Substanz ersetzte die ursprüngliche, in den *Kategorien* gegebene hyparchische Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Die Nachfolger des Porphyrios hoben sowohl den getrennten Status der ersten Substanz als auch deren primär determinierende Funktion für die Prädikation und für das wahrheitsgemäße wissenschaftliche Urteil auf. Die Verbindung beider Substanzen in eine neue Form der atomaren Substanz begründete eine neue Metaphysik außerhalb der realen, als „das hier“ (τόδε τι) gegebene Substanz. Die Ordnung des Seins und die Ordnung der Prädikation bilden seit dem 3. Jahrhundert eine äquivoke Einheit einer neuen, *per prius* gegebenen Quasi-Substanz. Dieses neue Subjekt determiniert die moderne Metaphysik. Die Substanz wurde zum ersten Mal zum Seienden der dritten Art, welche in sich die Ordnung des Seins des Seienden mit der eigenen ersten und zweiten Substanz verband. So etwas lehnte Aristoteles grundsätzlich ab. Im ontologischen Szenarium des späten Neuplatonismus galt nicht länger die aristotelische Logik des ausgeschlossenen Dritten, welche durch die existierende Sache und die universelle Signifikation determiniert wird. Die Substanz wurde unteilbar durch die Konjunktion des neuplatonischen Reiches der Formen und Aristoteles‘ *Physik*, welche die Welt der unteilbaren und immateriellen Substanzen beschreiben. Die Neuplatoniker wollten die Emanation der Seiendheit vom transzendentalen Einen retten, weil sie sonst keinen Frieden zwischen Platon und Aristoteles gestiftet hätten. Die hinter die Physik gestellte Metaphysik fand schließlich die zweifelhafte Einheit des Seienden im mythopoetischen Universum. Aristoteles suchte diese Einheit im realen Kosmos.

### 1.3.1 Hinterwelt der Objektivität

Die Hermeneutik fand in Porphyrios‘ Auslegung der *Kategorien* den ersten Fall der Verfinsterung der ersten Substanz, welcher in den nachfolgenden Jahrhunderten epochalen Charakter annimmt. Die Entstehung der Objektivität bezieht sich auf die ursprüngliche Donation des Seins (Ereignis). Nach dem Niedergang der Mysterien ab dem 4. Jahrhundert, wurde das objektive Simulakrum der Wissenschaft, der Substanz und des Intellekts in die moderne Metaphysik eingebaut. Die göttliche Rache für das Fehlen der kritischen Vernunft was ganz angemessen. Aischylos ließ im letzten Teil seiner Trilogie die Erinnyen vor das Gericht des weisen athenischen Volkes bringen und machte aus ihnen versöhnte Göttinnen (Εὐμενίδες). Leider weigerte sich die griechische Moderne, diese Versöhnung mit der Weisheit auf der politischen Agora zu vollziehen, unter anderem, weil die archaische Form der Demokratie verschwunden war. Die Auslegung folgt der ursprünglichen Bedeutung der griechischen *epoché*, welche vom astronomischen Ereignis der Sonnenfinsternis abgeleitet ist. Objektiv gesehen muss sich eine Sonnenfinsternis nicht real ereignen, weil es für moderne Wissenschaft nicht nötig ist. Der sonnenhafte Intellekt scheint immerfort und er ist evident und wahr. Die weiteren Etappen werden weiterhin die neue Form der Substanz der dritten Art auf Grundlage der realen Sonnenfinsternis analysieren, wie sie in der *Zweiten Analytik* gedeutet wird. Die Archäologie der Objektivität fand im dreifachen Szenarium von Porphyrios‘ atomaren Substanzen die auf das moderne Seiende gerichtete apriorische Vor-blickbahn. Dieses moderne Seiende erhielt zum ersten Mal den Charakter des *tertium ens*. Das Konzept der Substanz der dritten Art ist möglich, weil dank Porphyrios‘ Auslegung der *Kategorien* neue Auffassung der Wahrheit und Unwahrheit des Seienden entstand. Die neuplatonischen Schulen wurden vom Synkretismus hinfällig gewordener Philosophie und erlöschenden Mysterien der späten Antike beeinflusst. Sie suchten angestrengt nach einer Eselsbrücke, um von Platon zu Aristoteles übergehen zu können. Die Prädikation *ad unum*, die im Hinblick auf das Eine oder auf die aktuelle erste Substanz gegeben ist, schien die wichtigste Aufgabe der Modernisten zu lösen. Aristoteles lehnte die Welt der platonischen Ideen ab, weil die Univozität der kategorialen Prädikation jede äquivoke Signifikation bestreitete. Die nächste Generation nach Plotin musste den Status der kategorialen Prädikation dergestalt umgestallten, damit sie in Übereinstimmung mit dem Neuplatonismus stand. Die Suche nach der Einheit des Seienden richtet sich in der späten Antike nach der *Metaphysik* *Gamma*. Die Ausrichtung *pros hen* der ersten Wissenschaft geht auf die ursprüngliche Einheit (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*, Met.* 1003a33). Aus der Schrift *Kategorien* nahmen die Neuplatoniker die formalen Zeichen der kategorialen Prädikation, namentlich das Primat der *simpliciter* gegebenenunteilbaren Substanz. Die Neuplatoniker übertrugen die aristotelische universelle Einheit des Seienden, die ursprünglich auf die zweite Substanz bezogen gewesen war, auf das Szenarium der subsistenten höchsten Gattungen des Seins und auf die aus diesen Gattungen des Seins hervorgehenden hypostasierten Formen.

Plotin schloss jedwede direkte Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Hypostase aus, weil das Eine um die ursprüngliche Einheit käme. Die ursprüngliche Gestalt des Intellekts ist in der ersten Hypostase außerhalb der Form und außerhalb der Ideen (ἐκεῖνος ἄμορφος καὶ ἀνείδεος) gegeben; erst in der zweiten Emanation wird das Eine ideal kreativ (οὕτω γὰρ εἰδοποιεῖ, *Enn.* 6.7.17.41–42). Der durch die *Physik VIII* und die *Metaphysik* *Lambda* sowie durch die hyparchische Prädikation aus den *Kategorien* belehrte Porphyrios wusste sehr wohl, dass das Sein des Seienden in sich selbst eine grundlegende substanzielle Aktualität tragen musste. Sonst kommt es auf der Ebene des Einen zu keiner Bewegung und auch nicht zur Bildung des Seienden. Ebenso wenig entsteht kategoriale Prädikation. Das Sein von Platon gehört gemäß dem Dialog *Sophistes* und *Parmenides* zu den fünf größten Gattungen (*Soph*. 254a–259c; *Parm*. 143a). Daher ist eine reine Henologie des abgeteilten Einen nach Plotin‘scher Auffassung zweimal unmöglich. Der beste Deuter Plotins führte daher die Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielen direkt in die erste Sphäre ein, da es sonst zu keiner dialektischen Bewegung des Denkens und des Seins gekommen wäre. Porphyrios‘ und Jamblichos‘ Lösung der Aporie des Einen und des Vielen beruht in der dialektischen Unterscheidung zwischen dem abgetrennten Einen und dessen Sein. Das abgetrennte Eine muss das absolut seiende Eine sein, was die erste und die zweite Hypothese des Dialogs *Parmenides* postuliert. Die Neuplatoniker ließen jedoch in Übereinstimmung mit der *Metaphysik* *Lambda* im abgetrennten Einen die durch dessen Sein gegebene Grundaktivität. Das moderne Eine enthält demiurgische Ideen und soll doch absolut einfach sein.[[42]](#footnote-42) Das erste Prinzip wurde mit der Übergabe des Seins auch außerhalb seiner selbst manifestierbar, was Plotins gänzlich abgetrenntes Sein zuvor nicht gehabt hatte. Der zitierte Porphyrios’sche Kommentar zum Dialog *Parmenides* definiert daher innerhalb der Sphäre des Einen zwei Zustände des Seins. Das Sein des abgetrennten Einen (τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον, *Porph. in Parm.* 12.32) unterscheidet sich von der internen Idee des Seienden (καὶ ὥσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, ibid. 12.32–33). Das Eine existiert in sich selbst als die höchste Idee. Das neuplatonische Eine ist und ist nicht es selbst; es entspricht sich selbst aus der Sicht des Seins und entspricht sich gleichzeitig nicht aus der Sicht der zusätzlichen Idee.[[43]](#footnote-43) Das Eine enthält in sich eine schöpferische Idee und enthält sie nicht, weil sie keine unabhängige Existenz hat. Aufgrund dieser grundlegenden Ambivalenz des schizoiden Einen begründete Henologie von Porphyrios die ontische Bestimmtheit niederer Sphären. Die henologische Identität des Seins und des Einen ist primär und deswegen getrennt von anderen Sphären. Porphyrios betont in Übereinstimmung mit der ersten und der zweiten Hypothese des Dialogs *Parmenides* das abgetrennte Sein des Einen (ἐπέκεινα ἑνὸς, *Porph. in Parm.* 12.31). Das Sein ist die Urform des Einen innerhalb seiner selbst. Zugleich bildet es die archontische Fähigkeit des Einen, welche die Ganzheit des Seienden zu gründen imstande ist. Diese Verdoppelung des Seins wird von einem Fragment aus Porphyrios‘ erhaltener Deutung belegt (διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm.* 12.29–30). Die Ganzheit des Seienden, wie es im Modus des reinen Seins gegeben ist, existiert apriorisch innerhalb des eigenen Aktes des Seins (προϋπάρχει) und in diesem ursprünglichen Modus ist es identisch mit dem Einen. Die hyparchische Prädikation der *Kategorien* wurde dadurch zu einer „prohyparchischen“ Prädikation des Neuplatonismus. Porphyrios ging von Plotins Kritik der *Kategorien* aus. Für die Gleichheit zweier Dinge gilt, dass die Kategorie der Qualität im Hinblick auf deren Sein eine apriorisch gegebene Identität besitzt (τὸ γὰρ ταὐτὸν ἐν τῷ ποσῷ προϋπάρχει πρὸ τῆς σχέσεως, *Enn*. 6.1.6.20‒21). Die „prohyparchische“ Qualität als höchste Gattung erhielt eine hypostasierte Existenz (ἐν τῷ ποσῷ) außerhalb des realen Seienden. Die Identität ist zum idealen Seienden geworden (τὸ ταὐτὸν). Dessen Eigenschaften haben transzendentalen Charakter im Hinblick auf die untergeordneten Substanzen. Dieses Szenarium benutzte Porphyrios. Er führte das prohyparchische Sein als neue Qualität des Einen ein, welche das folgende hyparchische Sein, die Identität, die Einheit und die Verschiedenartigkeit als ursprüngliche, von der primordialen Einheit des Seins ausgehende Aktivität produziert. Das Verb „προϋπάρχει“ bezeichnet die ursprüngliche Existenz und Einheit des Einen. Es erinnert an die oben erwähnte hyparchische Funktion der ersten Substanz bei Aristoteles (*Cat*. 2a14–15) mit einem wichtigen Unterschied. Die proklitische Partikel (προ-), welche das Verb „ὑπάρχω“ einleitet, bezieht sich auf das neuplatonische Eine, und nicht auf die real existierende erste Substanz.

Der Hinweis auf die *Enneaden* zeigt, dass die Kategorie der Qualität im Hinblick auf das Eine über dem hyparchischen Sein der aristotelischen ersten Substanz steht. Die prohyparchisch gegebene Qualität der primordialen Einheit und des Seins begründet eine neue Prädikation *per prius*. Sie offenbart das Sein als Grundtätigkeit des Einen in Richtung der Vielfalt. Im neuen Szenarium der Emanation begründet das Sein des Einen die Ganzheit der aktuellen Seienden (τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm.* 12.31). Das verdoppelte Sein des auf diese Weise qualitätsreichen Einen bezieht sich auf die prohyparchische Einheit des Seienden. Diese verdoppelte Einheit ist noch vor der Emanation des Seins in die niederen Sphären gegeben. Das Wesen des Einen ist mit der prohyparchischen Kategorie der transzendentalen Qualität ausgestattet. Porphyrios verband mithilfe des verdoppelten Seins sowohl die Henologie Platons als auch den Begriff des unbeweglichen Bewegers in der *Metaphysik* *Lambda*, der als die erste Substanz und die erste Ursache vorgestellt wird. Das paradoxale Sein des schizoiden Einen hat ebenso wie bei Aristoteles die archontische Fähigkeit, die metaphysische Einheit des Seienden zu gründen, welche in sich die Ganzheit des Seienden einschließt. Das Seiende der dritten Art entstand in der ersten modernen Henologie. Es kam zur Spaltung des ersten Prinzips auf das platonische eminente Eine und auf sein aristotelisches Dasein. Die zitierte Passage des Kommentars (*Porph. in Parm.* 12.25–33) begründet die epochale Lichtung des objektiven Seienden der dritten Art. Seine erste Form wird in der neu aufgefassten Ontotheologie des Einen bestimmt. Dank der Verdoppelung des ersten Prinzips in das Eine und dessen Sein entstand direkt in henologischen Sphäre des Einen der erste Bereich des Seienden der dritten Art. Dieser Doppelgänger des Einen von Plotin erhielt die prohyparchische Prädikation nach den *Kategorien* im Modus *per prius*. Das hypostasierte Akzidens der Qualität wird sogar als zweite metaphysische Substanz im *impositio*-Modus gegeben. Dank Plotin und Porphyrios erhielt das Seiende der dritten Art das erste ontotheologische Habitat, da es direkt in der primordialen Sphäre des Seins des Einen angesiedelt ist. Die neue transzendentale Prädikation beruht auf dem hypostasierten Akzidens der Qualität, der im Modus *prohypárchei* vor dem generisch gestalteten Dasein der zweiten Substanz „eksistiert“ (*exsistit*). Diese Verdoppelung wiederholt die Moderne bis Leibniz, indem sie die Ideen und deren mathematischen Derivate in den göttlichen Intellekt stellt, wo die primordiale und archetypische Sphäre der Objektivität entsteht (*la région des vérités éternelles*; OBJ III, Kap. 5.2.3). Auf dem Niveau des neoplatonischen Einen gilt Aristoteles‘ Gesetz über das ausgeschlossene Dritte nicht. Im Einen gibt es keine hyparchische Bestimmung bezüglich der zweiten aristotelischen Substanz. Der metaphysische Dativ der Neuplatoniker wirkt im voll abgetrennten Modus (*absolute*), was ganz paradox ist. Es gibt keine reale Donation des Seienden, weil das neuplatonische Eine nur im Geiste der modernen Illuminaten existiert. Das Eine ist das Viele zugleich, weil dessen Sein in der prohyparchischen Einheit der platonischen Identität enthalten wird. Diese Einheit ist grundverschieden von der durch den *actus essendi* der realen Substanz gegebenen aristotelischen Identität. Aus Plotins mystischem Sehen machte der Systematiker Porphyrios ein System des metaphysischen Wissens, das in den *Enneaden* dargeboten wird. Die Musen haben es nicht gern, wenn aus der göttlichen Gabe eine metaphysische *téchne* der Neuplatoniker entstand. Daher schickten sie chaotische Furien, um die modernen Denker zu bestrafen. Infolgedessen dominiert die tragische Hybris die Moderne und ist das Hauptmerkmal der modernen und postmodernen Intellektuellen.

Die schizoide Definition des mythopoetisch definierten Einen als *tertium ens* benötigt ein ebenso schizoides Subjekt, das so etwas erkennen könnte. Was nicht und nie existieren kann, das muss man wenigstens konsequent und logisch denken. Die durch die göttliche Realität der Mysterien gegebene Notwendigkeit kann eine solche Travestie nicht leiten, daher macht die vom neuplatonischen Subjekt produzierte deduktive Logik das Geschäft. Der ebenso verdoppelte Intellekt des neuplatonischen Illuminaten schuf die neue kategoriale Prädikation. Porphyrios‘ Modell der selbstreflexiven Verdoppelung des Intellekts auf dem prohyparchischen Niveau des Einen entstammt den *Enneaden*, welche die Leistung des verdoppelten Sehens (συνορώμενον, *Enn*. 5.5.7.5) analysieren. Die fünfte *Enneade* zeigt die zweifache Struktur eines jeden Aktes des Betrachtens (διττὸν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ βλέπειν, *Enn*. 5.5.7.1). Der Intellekt nimmt das Wesen der Sache wahr und daneben nimmt er auch sich selbst als einen anderen wahr (ἕτερον ὂν τοῦ εἴδους, *Enn*. 5.5.7.4). Diese *Enneade* kannte die Falsafa durch deren Paraphrase im Werk *Theologia Aristotelis*, woraus sie wohl von Ibn Adi für die Konstruktion der trinitarischen Version der göttlichen Subjektivität (Kap. 2.2) verwendet wurde. Dadurch ist der Einblick in die primordiale Sphäre des Einen komplett, da sie im kombinierten Modus der kategorialen und transzendentalen Prädikation abgeleitet ist. Die Moderne entstand dadurch, dass das Denken und das Sein der dritten Art im Modus der neuen Mythopoetik einander zu entsprechen begannen. Porphyrios begründete die neue Prädikation *per prius* vom neuplatonischen Einen und keineswegs von der aristotelischen ersten Substanz aus. Das ideale, unbeschränkte und prohyparchische Sein des Einen in seiner transzendenten Qualität geht in das beschränkte hyparchische Sein des niederen Seienden über. Das Eine besitzt sich selbst im Akt des primären Seins, Sehens und Denkens. Der Abstieg auf das Niveau der kosmischen Substanzen begründet die hyparchische Prädikation, die im Rahmen von Aristoteles‘ Kategorienlehre gegeben ist. Das neuplatonische Eine enthält in sich alle ontologischen Möglichkeiten des Seienden im Modus *per prius*, und dies dank des Akts der primären Exemplarität, Einfachheit und Aktualität. Dessen Wesen ist in der Ordnung des prototypischen Besitzens des Seins gegeben, welches von der aristotelischen Kategorie der Qualität und des Habitus beschrieben wird. Das habituelle Sein des Einen und die Qualität von dessen Einheit behalt die ursprüngliche Einfachheit auf dem Niveau des Einem bevor der ersten Emanation. Das bereits differenzierte Andere im Einem ist in der Ordnung der Proto-Emanation entstanden, wann es zur ersten Differenzierung kommt. Diese Proto-Emanation auf der Ebene des Einem wurde dadurch zur Sphäre der Objektivität. Beide zitierten kategorialen Bestimmungen haben eine grundsätzliche Bedeutung für die Schaffung der Objektivität bei dem neuplatonischen Simplikios von Kilikien aus. Das verdoppelte Sein des Einen gewährleistet dann die prohyparchische Wirkung in Richtung der hyparchischen Substanz. Porphyrios‘ uneingeschränkter *actus essendi* des Einen, der von der *Metaphysik* *Lambda* beeinflusst ist, bestimmt das eingeschränkte Sein der ersten Substanz. Die Emanationen überführen die Qualitäten und den Habitus des Einen in die reale Vielfältigkeit, wo bereits Aristoteles‘ Metaphysik und Logik gelten. Porphyrios‘ Kommentar zum Dialog *Parmenides* begründete das grundlegende Szenarium der Deduktion der Universalien von der ursprünglichen Einheit des Seienden aus. Dieses Szenarium wird in der Scholastik vom Terminus *resolutio* (OBJ II, Kap. 2.3.2) repräsentiert. Der Terminus „verdoppeltes Sein“ und das an ihn gebundene Szenario der Deduktion exportierte das generisch bezeichnete Sein aus der Sphäre des Einen in die niederen Sphären mithilfe der kategorialen Prädikation. Der Neuplatonismus verwandelte die platonische Dialektik Plotins in die kategoriale Prädikation des bizarren Aristotelismus. Das verdoppelte Sein repräsentiert in Porphyrios‘ Deutung den Erstbeginn der westlichen Objektivität aus fünf Gründen.

1. Das ursprüngliche Sein des Einen ist voll aktuell und es ist eine reine Aktivität (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, *Porph. in Parm.* 12.26). Diese primordiale Aktivität des mythopoetischen Einen begründete das demiurgische Subjekt des Westens. Es betrachtet sich selbst und auch die Welt als Zusammenfassung von Energien und Formen, welche zur Manipulation bestimmt sind.
2. Dieses prohyparchische Sein des Einen ist durch seine Einfachheit und Uneingeschränktheit vom limitierten Sein des Seienden getrennt. Die erste Begrenzung beginnt gleich auf dem Niveau des Einen in der ideal gegründeten Sphäre des Seins (ἰδέα τοῦ ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.33). Durch dieses Sein manifestiert sich das Eine für die Welt. Dieses ideale und abgetrennte des Seins des Einen ermöglichte in der Falsafa und im Christentum die Entstehung der Ontotheologie und der entsprechenden Philosophie, welche den objektiven Gott der *Modernorum* hervorbrachten. Das göttliche *tertium ens* versicherte die Geltung der Objektivität bis zu seinem Tod. Die Legitimation der Objektivität geht einerseits *ad intra* in Richtung zur göttlichen Subjektivität; andererseits ist sie *ad extra* in Richtung Schöpfung gegeben. Das komplette Szenario der objektiven Kosmogonie wurde von Henry von Gent und Duns Scotus hervorgebracht.
3. Die Idee des Seins entsteht aus der ersten objektiven Definition des henologischen Seins des Einem innerhalb der prohyparchischen Idealität (ἑνὸς τοῦ εἶναι ὄντος, *Porph. in Parm*. 12.32). Das Eine schafft die anderen Seienden durch seine exemplarische Idealität und durch das höchste Maß des Seins. Der Akt des hyparchischen Seins anderer Existenzen wird aus dem Primat des henologischen Seins des so bestimmten Einen abgeleitet und durch Emanation herausgestellt. Die Möglichkeit der Prädikation *ad unum* ergibt sich aus der Hypostasierung der Akzidenzien der Qualität und des Habitus. Sie kommen in exemplarischer Form im archetypischen Einen vor. Diese Angemessenheit des Einen und des Vielen ist grundlegend für die weitere Entwicklung der Objektivität. Die *per prius* bestimmte akzidentelle Beziehung begründet die ontotheologische Konstruktion der modernen Metaphysik. Die objektive Prädikation jenseits der zweiten Substanz wird im Modus der falschen Eindeutigkeit durchgeführt. Der klassische Aristotelismus des Mittelalters lehnte grundsätzlich diese Argumentation ab.
4. Das moderne Eine oder der moderne Gott wohnen prohyparchisch im zweifachen Sein. Dieses Simulakrum verteilt das hyparchische Sein durch eine Reihe der Emanationen nach unten. Auf diese Weise kann die Prädikation hierarchisch in der kosmischen Ordnung von oben nach unten fortschreiten (*per prius*) und auch umgekehrt diese Hierarchie rekapitulieren (*per posterius*).
5. Die Verwandlung des neuplatonischen Schemas der Dialektik und der Emanation des Einen ins Modell der kategorialen Prädikation des Seienden inspirierte Porphyrios‘ Nachfolger. Die ursprüngliche Teilung im Rahmen von Aristoteles‘ *Kategorien* bezog sich auf die erste Substanz, welche dank der eigenen Aktualität die nur im Intellekt gegebenen universellen Bestimmungen determinierte. Diese Bestimmung wurde nun hinfällig. Die Moderne fand die ursprüngliche Einheit des Seienden, welche hinter der kategorialen Prädikation gegeben ist. Die Metaphysik wurde zur ersten und wichtigsten Wissenschaft (*scientia transcendens*). Sie gewährleistete den mystischen Übergang in die Parallelwelt des modernen Geistes, die so genannte „Diakosmos“.

Proklos (†485) veränderte Aristoteles‘ Perspektive der kategorialen Prädikation gemäß Porphyrios‘ Anleitung. Dessen Kommentar zum Dialog *Parmenides* kennen wir nur teilweise, weil er mit der Deutung *Parm*. 142a endet. Aber die erhaltene Argumentation belegt, dass er Porphyrios‘ Kommentar zu *Parmenides* kannte, von dem wir nur Fragmente besitzen. Das Ausmaß der real gegebenen Einzeldinge entstammt bereits lediglich der übergeordneten universellen Form. Den Sinn des Seienden wird von Proklos im absteigenden Modus kodifiziert, welche der lateinische Westen durch das von ihm inspirierte Werk *Liber de causis* übernahm. Die Bestimmung des Seins geht von der bestimmenden Idee zu deren universeller Definition und schließlich zur Essenz des Einzeldings. Proklos‘ Argumentation generaliziert das prohyparchische Szenarium des Porphyrios. Die neue Einteilung des Seins beruht auf einer umgekehrten Perspektive, welche die aristotelische Supposition von der ersten realen Substanz auf dem Kopf stellt. Proklos prädiziert universelle Bedeutungen im Modus der hyparchischen Imposition. Die höhere Sphäre stellt die erste reale Substanz und sie bestimmt durch Imposition die niedrigere Sphäre als zweite Substanz.

„In den Beweisen und Definitionen muss das Einzelne dem Allgemeinen und dessen Ausmaß untergeben sein. Die allgemeine Bestimmung, die im Einzelding enthalten ist, unterscheidet sich vom gänzlichen Dasein des Einzeldings. (…) Das bestimmende Logos-Prinzip des Menschen in uns umfasst jedes menschliche Dasein als Ganzes, weil das Einzelding im Modus der Einzigartigkeit alle Potenzen enthält, welche in den menschlichen Individuen enthalten sind.“ [[44]](#footnote-44)

Das im Modus *per prius* auf die Allgemeinheiten bezogene Definition umfasst in sich nicht die singuläre Substanz in deren hylemorphischer Ganzheit (κοινῶν ὁρισμοὶ οὐ περιλαμβάνουσιν ὅλα τὰ καθέκαστα, *Procl. in Parm*. 981.8‒9). Die oben erwähnte Analyse von Aristoteles‘ *Kategorien* behauptet dasselbe, aber vonseiten der ersten Substanz, welche dank ihrer einzigartigen Aktualität nicht in die kategoriale Prädikation einbezogen werden kann (Kap. 1.2). Nun gilt derselbe Satz, aber in der umgekehrten Perspektive. Die universelle Form hat alle Vollkommenheit und Fülle nach der Definition; deswegen steht sie außerhalb des singulären Seienden, welches von der ursprünglichen autonomen und universellen Form nur einen Teil seiner Möglichkeiten realisiert (ἀνθρώπου λόγος ὅλον ἕκαστον περιέχει τὸ καθέκαστον, *Procl. in Parm*. 981.12‒13). Die Teilnahme der realen ersten Substanz an den Universalien ist beschränkt durch die Veränderlichkeit der Materie. Die umgekehrte Perspektive veränderte die menschliche Person als erste aristotelische Substanz in das moderne Individuum. Dieses nihilistische *individuum* wird als objektives *factum* durch die Aufteilung der Universalien innerhalb des *Arbor Porphyriana* geschaffen. Wieder ist der Einfluss des prohyparchischen Szenariums des eminenten generischen Seiendheit aus dem verdoppelten Einen zu sehen. Die hylemorphische Substanz ist veränderlich und unvollkommen; daher kann ihr Sein keine allgemeine Definition und keine kategoriale Determination des Seins begründen. Proklos‘ Definition des Sokrates als *tertium ens* ist ganz typisch für neue Weltanschauung. Die universale Definition der Sokratität nun determiniert die erste Substanz, welche in den *Kategorien* hyparchisch und für sich selbst gegeben ist. Die neue „erste Substanz“ ist im Modus *absolute* gegeben, da sie auf eine ganz neue, von der aristotelischen kategorialen Prädikation abgetrennte Weise entstand. Sokrates‘ individuelle Existenz kann nach Proklos nicht dessen allgemeines Ausmaß begründen (ibid., 981.9‒11). Das höhere Sein der Universalie bestimmt das Sein des Individuums (*imprimunt formas secundas*), was das Werk *Liber de causis* ausführt.[[45]](#footnote-45) Dieses Werk übermittelte der Scholastik grundlegende Elemente der Proklos’schen Deduktion der Formen vom Einen. Die höhere Form ist komplett, dauerhaft und subsistent. Die niedere Form, inklusive der real gegebenen ersten Substanz, macht nur einen Teil davon, sie ist vergänglich und kontingent. Die Falsafa, die jüdische philosophische Mystik und die westliche Moderne wurden durch Proklos‘ axiomatischen Stil der Deduktion *modo geometrico* inspiriert. Darin determiniert die übergeordnete universelle Form in der Ordnung der Kausalität die realen hylemorphischen Substanzen. Die dauerhafte Essenz begründet durch ihren Übergriff in die niedere Realität das kontingente Vorkommen der hylemorphischen ersten Substanz. Dieses Argument übernimmt die beginnende Moderne bei Rufus von Cornwall im Begriff „*exsistere*“ (OBJ II, Kap. 3.3.2). Die Essenz ist eine dauerhafte subsistente Form; daher bestimmt sie die Existenz der kontingenten Sache. Das singuläre reale Seiende wurde dadurch objektiv, dass seine „eksistente“ Realität von der Beziehung zum übergeordneten Sein der abgetrennten Form abhängig ist. Es geht dabei um eine grundsätzliche Änderung der Vor-blickbahn, von wo aus das Seiende seinen Sinn erhält. Das Sein und das Denken begannen einander auf eine neue Art und Weise zu entsprechen, da sich die fundamentale Frage änderte, „wie“ (siehe das hermeneutische *Wie*) sich das Seiende dem erkennenden Intellekt zeigt.

Die Nachfolger des Porphyrios entdeckten eine mythopoetische Donation des Seins anstelle des grundlegenden metaphysischen Ereignisses, welches auf hyparchische Art und Weise das Sein des Seienden bestimmt (Kap. 1.2). Unter der akademischen Führung der Furien verabsolutierten die Neuplatoniker den oben gedeuteten *dativus metaphysicus* von Porphyrios. In der *Isagoge* läuft die Bestimmung des Individuums von der universellen Signifikation der Spezies ausschließlich im Modus der Partizipation an der spezifischen Bedeutung (Kap. 1.3). Die Illuminaten überführten die Vorgehensweise der *Isagoge* aus dem Primat des realen Daseins der ersten Substanz in die dialektische Teilung der nur im Denken gegebenen Universalien. Die Donation des abstrahierten logischen Seins geht bei Proklos von der Spezies zum Individuum. Der ursprüngliche metaphysische Dativ ist an Aristoteles‘ *quidditas* gebunden (τό τί ἦν εἶναι, Kap. 1.1). Der vergangenheitliche Modus des hyparchisch gegebenen Seins in der ersten hylemorphischen Substanz verschwand völlig. Nun gelangte der metaphysische Dativ in die Sphäre des Einen, welche „prohyparchisch“ außerhalb des Denkens der Illuminaten gegeben ist, nach dem obengenannten Modus von Porphyrios. Das schizoide Eine begründet mythopoetisch durch eine Serie von Emanationen die hyparchisch gegebene Realität des Kosmos. Die Neuplatoniker und ihre modernen Nachfolger suchen in der Prädikation unter dem Einfluss der Furien den mystischen Gral des vergangenen und prä-existenten Einen und nicht die irdische Realität der ersten Substanz. Dieses objektiv begründete Suchen nach dem nicht existierenden mythopoetischen Gral bezahlen wir heute aus unseren Steuergeldern. So was stellt in der Tat musische Gerechtigkeit dar, welche der göttlichen Kräfte der Wahrheit und Irreführung würdig ist. Die übergeordnete allgemeine Form bestimmt das Sein der Sache, indem sie der realen ersten Substanz eine metaphysische Definition verleiht. Das Seiende stellt das nicht weiter teilbares „das hier“ in der letzten universellen Bestimmung des Seins (ἄτομος, *individuum*) dar. Siehe die vorhergehende Definition dieses Individuums in der Form von „etwas Bestimmtem“ (τοιόνδε), welche in Porphyrios‘ Kommentar zu den *Kategorien* (Kap. 1.3) gegeben ist. Die Imposition der kategorialen Bedeutung der zweiten Substanz war bei Aristoteles von der Belichtung von vorne, von der real existierenden Sache aus bestimmt. Die neuplatonische Deutung der Substanz beleuchtete den Sinn des Seienden von hinten, von der unteilbaren und autonom existierenden Universalie aus. Der erleuchtete Philosoph bewegt sich in der Sphäre des Denkens des Einen. Daher beschäftigt er sich lieber mit den höheren Aufgaben des Denkens als mit dem Nachdenken über die Einheit der hylemorphischen Substanzen, wie es die beschränkten Aristoteliker tun. Alle Nachfolger des Porphyrios hatten dessen Eingangsbemerkung in der *Isagoge* vor Augen, die besagt, dass dieses Buch nicht über die Subsistenz der Gattungen und der Spezies handeln wird, weil diese Dinge sehr tief und daher für Anfänger ungeeignet sind (*Isag*. 1.10–14). Die nächste Generation der Neuplatoniker begriffen daher die *Isagoge* als Analyse der Prädikation der Bedeutungen, welche lediglich auf die sinnliche Wahrnehmung der Seienden bezogen sind. Die Dinge haben in der Realität aufgehört, nur für sich selbst zu existieren. Im Umfeld der neuplatonischen Illuminaten erhielten sie einen relativen Charakter, der auf das universell aufgefasst Sein als die höchste Gattung bezogen ist. Die hyparchisch begründete Prädikation der kategorialen Bedeutung wandelte sich in eine „prohyparchische“ Mythopoetik. Die in den *Kategorien* dargestellte hyparchische Donation wurde in eine prohyparchische Donation nach der *Enneaden* umgewandelt. Hinter der von Aristoteles kodifizierten kategorialen Prädikation beginnt die neuplatonische Deutung der im Rahmen von Plotins Gattungen des Seins traktierten Substanz (περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος, *Enn*. VI.1–3). Die erleuchteten Denker der Antike suchten daher nach einer vollen, höheren oder tieferen Auslegung der Substanz im auf das Eine bezogenen „prohyparchischen“ Szenarium. Das aus der Sicht der verborgenen Geheimnisse der Philosophie und der Mysterien der ganzen Welt betrachtete Seiende offenbart sich im Rahmen einer neuen Unverborgenheit des Seins, welche von der Philosophie der spätantiken Illuminaten erforscht wird. In diesem von den Göttinnen der Rache organisierten mythopoetischen Umfeld entsteht die erste Auffassung der westlichen Objektivität. Die im Umfeld des mysterienhaften Synkretismus der Spätantike gegebene metaphysische Hybris der neuplatonischen Illuminaten begann die erste tragische Form der metaphysischen Paranoia zu produzieren. Sie schafft kategorial gegebenen ursprünglichen Irrtum (*peccatum originale*), welche spezifische Form des metaphysischen Wahnsinns (μανία) produziert. Eine manische Generation der modernen Metaphysiker übertragt diese Irre auf die nächste Generation (ἄτη, Kap. 1.1). Nach der Vertreibung aus dem aristotelischen Paradies des kritischen Denkens begann die tragische Historie der Moderne. Die Nachfolger des Porphyrios produzieren eine erste Serie von Seienden der dritten Art, die im System der ontotheologischen Struktur der Metaphysik gegeben sind.

Jamblichos von Chalkis (ca. †330) war Porphyrios‘ Schüler und auch dessen entschiedener Kritiker. Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, den Neuplatonismus von Porphyrios zu übernehmen und ihn grundlegend zu verändern und neue Weltanschauung zu stiften. Jamblichos‘ Werk steht am Beginn der Ontotheologie, welche das System des Seienden der dritten Art begründete. Dieses Seiende wird von den Nachfolgern Dexippos und Simplikios konzeptuell kodifiziert. Ein großer Teil dieser Ontotheologie wird von Avicenna übernommen, welcher ein direkter Begründer der westlichen Objektivität ist. Die oben zitierte Exegese Jamblichos enthält Schlüsselelemente der neu gegründeten Ontotheologie (Taormina 1999, 15–56). Die Autorin fasst Jamblichos‘ Ontotheologie im Terminus „*méta‑ontologie*“*‑* zusammen und legt deren Plan vor. Die Hermeneutik der Objektivität schätzt besonders die Grundfrage nach der Möglichkeit der Ontotheologie.[[46]](#footnote-46) Sie begründet eine neue Gestalt des Diakosmos, der im Dialog *Timaios* beschrieben ist. Die Trennung des unaussprechlichen göttlichen Einen (θεός εἵς) von der ontologischen Sphäre des Einen–Seins (τὸ ἕν ὄν) schafft die Möglichkeit der Emanationen. Diese Verdoppelung begründet eine Möglichkeit der Pluralität ebenso wie bei Porphyrios, aber dieses Mal auf gnostischer Grundlage. Jamblichos iniziierte die Entstehung des demiurgischen Kosmos (διάκοσμος) als eines mystischen Zwischengliedes, welches zwischen der Monade und der Welt der niederen geschaffenen Formen und der kosmischen Seelen vermittelt. Platons philosophisches Märchen für moderne Pädagogen veränderte sich in die erste Version der modernen Metaphysik. Die Deutung des Diakosmos ist für die höchste Schicht der philosophischen Illuminaten bestimmt, welche des Einblicks ins göttliche Denken fähig sind. Jamblichos versteht die Arbeit von Platons Demiurgen als theurgische Schöpfung der Gottheiten der ersten Triade, welche an der Arbeit des göttlichen Intellekts partizipieren. Die triadische Struktur des ersten, zweiten und dritten Intellekts ist hierarchisch nach unten hin differenziert.[[47]](#footnote-47) Die Prädikation des Seins wird im Hinblick auf das ontotheologisch begründete Seiende sowohl horizontal auf dem Niveau der spezifisch identischen Seienden als auch vertikal entlang der ganzen Linie der Emanationen geführt (κατά τε πλάτος καὶ βάθος; Taormina 1999, 43). Diese trinitarische Struktur der demiurgischen Zwischenwelt begründet die erste bekannte Form der objektiven Ontotheologie. Wir finden sie in der neuen aristotelischen Gestalt bei dem Bagdader Philosophen Ibn Adi (Kap. 2.2). Die ursprüngliche Einheit aller Bedeutungen und der ganzen Teilung des sekundären Seins gewährleistet das platonische Prinzip „Beschränkt–Unbeschränkt“ (πέρας καὶ ἄπειρον; ibid., p. 46). Das Paar gewährleistet die Emanation des Identischen und des Verschiedenartigen aus dem ersten Sphere des Intellekts. Daher existiert dieser zweifacher Prinzip als Vermittler zwischen dem absolut abgeteilten Einen (τὸ ἁπλῶς ἕν) und dem Einen–Sein (τὸ ἕν ὄν). Das Prinzip der Begrenzung und der Teilung ist in dieser ersten Emanation auf die mathematische Beschreibung der Welt bezogen. Jamblichos versteht in Übereinstimmung mit Plotin den ontotheologischen Bau der Metaphysik nach der analogischen Prädikation (ibid., 49–50). Durch die Verbindung zwischen der Ontotheologie, der Mathematik und der schöpferischen Arbeit des Demiurgen erhielt die Analogie einen neuen Charakter, der auf die Einheit des neoplatonischen Seins bezogen ist. Das niedere Seiende bewahrt sich auf einem beschränkten Niveau die Ähnlichkeit mit dem höheren Seienden, indem es einen von dessen henologischen und mystischen Bestimmungen trägt. Dies gilt besonders für den Bereich des Diakosmos, welcher die höhere mit der niederen Welt der Formen verbindet. Porphyrios‘ verdoppeltes Sein des Einen erhielt durch die Einführung von Jamblichos‘ Zwischenwelt einen ontotheologischen Charakter. Seine spätere Version, die von Avicenna geschaffen wurde, begründete die Objektivität in der lateinischen Scholastik.

Diese kosmologische Zwischenstufe wird von Simplicius und seinen Anhängern als neue Form des *tertium ens* kodifiziert. Der von den Nachfolgern des Jamblichus geschaffene Diakosmos integriert auch die physikalische Definition des Kosmos aus Aristoteles’ *Physik* in das neuplatonische System. Der physische Körper wurde zu einer neuen Spezies auf der Ebene der hyparchischen ersten Substanz. Damit wurde die neuplatonische Ontotheologie mit den aristotelischen kosmologischen Schriften *Physik* und *De caelo* zusammengeführt. Im durch demiurgische Tätigkeit des Intellekts bestimmten Diakosmos veränderte sich die aristotelische Physik des Körpers in eine objektive Metaphysik der Hypostasen. Im Dialog *Timaios* gibt es die pädagogische Erzählung von der dritten Welt, die zwischen materiellen Körpern und immaterieller kosmischer Intelligenz besteht. Diese Welt wurde in das erste Modell der Objektivität umgewandelt. Die physikalischen Bedeutungen der Körper, wie Extension, Zeit und Bewegung sind im Diakosmos von der Bewegung und den Änderungen der hyparchischen ersten physikalischen Substanz getrennt. Die formelle Eigenschaft der Substanz als des Trägers verschiedenartiger Bestimmungen (ὑποκείμενον*, subiectum*), welche in aristotelischen Physik und Kosmologie gegeben ist, wurde zur universellen Eigenschaft, welche die unteilbare Substanz als Spezies bestimmt. Die ursprüngliche Gestalt dieses Seienden der dritten Art existiert im Jamblichos‘ idealen Diakosmos. Die Ähnlichkeit der demiurgischen und mathematisch bestimmten Ganzheit des Seienden mit dem abgetrennten Einen läuft im Rahmen der Theurgie; daher ist eine analogische Prädikation des Seienden in der neuen Metaphysik möglich. Jamblichos verband die erste und die zweite Substanz zu einem mythopoetischen Ganzen. Die Bedeutung dieses *tertium ens* deckt sich mit dem universellen Umfang der analogischen Ähnlichkeit des Seins des Seienden und des Seins des Einen. Auf diese Art und Weise ist der ontotheologische Bau der modernen Metaphysik entstanden. Durch die Einführung der Analogie in das System der Kategorien erschien die erste Version des scholastischen Terminus „*analogia entis*“*.* Die Prädikation innerhalb der Analogie ist auch im aristotelischen Rahmen gemeint, nicht nur in der Analogie von Plotins höheren und niederen Gattungen des Seins. Aber die aristotelische Auffassung der Analogie gilt lediglich den weniger erleuchteten Seelen. Sie sind nicht imstande, die mystische Einheit der Welt im direkten Blick zu erkennen. Aristoteles‘ *Nikomachische Ethik* betrachtet die Analogie als zufällig gegebene Übereinstimmung im Rahmen der Homonymie (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις... κατ' ἀναλογίαν, E.N. 1096b27–28). Die Übereinstimmung existiert zwar im Hinblick auf die Substanz („gesunder Mensch“); aber die Bestimmung der Ähnlichkeit entsteht nur im Denken des Betrachtenden („gesunde Nahrung“). Die Prädikation *per prius* lässt sich in diese homonymische Analogie einführen; aber diese Einheit wird lediglich im Denken des Erkennenden auf dem Niveau der Potenzialität gebildet. Sie ist nicht durch aktuelle Wirkung der Substanzen in der Realität gegeben. Dadurch unterscheidet sich die Plurivozität der Analogie von der univoken Prädikation in der kategorialen Aussage. Der gnostische Jamblichos weiß, dass alles mit dem prohyparchisch gegebenen Sein des Einen irgendwie zusammenhängt. Daher hob er die aristotelische Beschränkung der Analogie auf und deutete die kategoriale Prädikation gemäß der mythopoetischen Tradition des Neuplatonismus. Im Diakosmos von Jamblichos ist die Dyade gleichzeitig die Monade, die Ruhe ist die Bewegung und das Identische ist das Andere. Diese Ebene des Sinns des Seins beinhaltet in sich die wesentlichen Bestimmungen der bislang nicht entfalteten Ganzheit des Seienden, aber anders als beim oben zitierten Porphyrios’ Kommentar zum Dialog *Parmenides*. Der göttliche Mann (ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος), wie er von Simplikios genannt wird, stellt sich souverän an den Anfang der Schöpfung, wo die Dinge sind und gleichzeitig nicht sind. Diese göttliche Position schafft die grundlegende Vor-blickbahn, um die Welt der objektiven *coincidentia oppositorum* zu sehen. Diese ontologische Perspektive des Verstehens wird von allen weiteren Iluminaten der westlichen Objektivität wiederholt. Daher wollen wir die ursprüngliche mytologische Stelle der westlichen Wissenschaft (*ortus scientiarum*) im vollen Umfang zitieren.

„Damascius bestätigt die Tatsache, dass der große Jamblichos ‚alle Gegensätze in einer Form des intellektuellen Einblicks zusammenbringt‘ (πᾶσαν ἀντίθεσιν εἰς μίαν συνάγει νόησιν). Er geht nämlich davon aus, dass die Ausdrücke ‚in sich selbst‘ und ‚im Anderen‘ den Zusammenschluss beider Gegensätze bedeuten und daher keine zwei unterschiedlichen Dinge ausdrücken, sondern nur eine Sache.“ [[48]](#footnote-48)

Dieses Modell der Illumination wird in der persisch-arabischen Philosophie sowie im christlichen Augustinianismus und Neuplatonismus eine entscheidende Rolle spielen. Was der aristotelische Porphyrios auf Grundlage der Hypothesen des Dialogs *Parmenides* als deduktiven Schluss postuliert, das dient dem gnostischen Jamblichos als direkter intuitiver Einblick in die im Dialog *Timaios* offenbarten ursprünglichen Geheimnisse des Kosmos. Im Unterschied zum Tyrer Philosophen ist Jamblichos ein göttlicher Mann, da er den nicht existierenden Diakosmos im direkten Einblick sieht und dessen „Eksistenz“ nicht erst mühselig mit dem System der Deduktion der Hypothesen gemäß dem Dialog *Parmenides* vom Einen ableiten muss. Den gleichen synoptischen Einblick aus der mythopoetischen Position des göttlichen Auges lenkt Jamblichos‘ Deutung von Aristoteles‘ *Kategorien*. Simplikios verbindet im weiter zitierten Kommentar der *Kategorien* ausdrücklich die Entdeckung der zehn Kategorien mit den Pythagoras und mit Jamblichos (*Simpl*. *in Cat*. 116.25–26). Jamblichos definierte angeblich die Substanz auf Grundlage der von Pythagoras entdeckten Fähigkeit des Substrates, gegenteilige Bestimmungen (schwarz–weiß) zu akzeptieren, und erweiterte diese Fähigkeit analogisch auf die Definition der Substanz als solcher. Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* belegt auch, dass Jamblichos‘ verlorener Kommentar zu den *Kategorien* mit Kenntnis des heute verlorenen Porphyrios’ Kommentars der *Kategorien* an Gedalius erstellt wurde. Möglicherweise beinhaltet dieser verlorene Kommentar des Porphyrios die erste grundsätzliche Änderung in der Auffassung der *Kategorien* in Richtung Neuplatonismus. Seine Nachfolger deuteten wohl die neuplatonischen Tendenzen von dieser Lehre. Sie errichteten eine neue Version des Neuplatonismus, worin das erste objektive Sehen der Welt entstand. Die Auffassung des Individuums als unteilbarer Substanz wurde zum wichtigsten Terminus. Die hermeneutische Auslegung der veränderten Perspektive der Belichtung des Sinns des Seienden zeigte einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem aristotelischen Porphyrios zur Zeit seines Aufenthaltes in Sizilien und seinen neuplatonischen Nachfolgern, namentlich Simplikios. Jamblichos‘ Einblick in die Ganzheit des Seienden wird nach Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* aus der Position des Gottesauges geführt, also aus der Perspektive der reinen Betrachtung des Intellekts (τὴν νοερὰν θεωρίαν, *Simpl. in Cat*. 2.13). Die neue Prädikation definierte den Sinn des Seienden ontotheologisch und pseudomystisch, was der Belichtung des Sinns des Seienden von hinten, d. h. vom demiurgischen Kosmos aus, entspricht. Die hypostasierten Formen und Emanationen bilden einen niederen Diakosmos, welcher das objektive Simulakrum für die Entstehung der realen hylemorphischen Welt darstellt. Die Substanz erhielt einen neuen Charakter im Modus der analogischen Ähnlichkeit des Vielen und des Einen. Der ursprüngliche hyparchische Sinn der hylemorphischen Substanz verschwand. Die Prädikation *per prius* geht von der allgemeinen hypostatischen Form aus und nicht vom materiellen Einzelding.

Der von Porphyrios und Jamblichos in die Wege geleitete Wandel innerhalb der Metaphysik wird von Dexippos in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in der Auslegung der *Kategorien* kodifiziert (*Dexip.* *in Cat.* 40.14–18). Die Substanz erhält zweierlei hyparchischen Status, der entweder im Reich der intelligiblen oder der materiellen Formen gegeben ist (διττῆς οὐσίας ὑπαρχούσης, ibid. 40.14). Die Verdoppelung der ersten Substanz knüpft an Porphyrios‘ oben gedeutete Auslegung des verdoppelten Seins des Einen an. Dexippos‘ Deutung der *Kategorien* begreift die Substanz in zwei Modi: einerseits als Aristoteles‘ erste Substanz und andererseits als Universalium (τί γὰρ κοινὸν ἐν ἀμφοτέροις τούτοις ἐν τῷ εἶναι ὑπάρχει, ibid. 40.15–16). Der ursprünglich nur für die erste Substanz gegebene Akt der realen Existenz wird zu einem Privileg des subsistenten Seins als solches, da es die Universalien in sich enthällt. Diese neue hyparchische Substanz der dritten Art steht außerhalb der aristotelischen Bestimmung des Körpers (οὔτε σῶμά ἐστιν οὔτ' ἀσώματον); daher ist sie in der Ordnung *per prius* im Hinblick auf die Vielheit der realen Substanzen gegeben (πρότερον ἄλλο τούτων, ibid. 40.17–18). Dadurch entstand im Neuplatonismus eine neue Form der prohyparchischen Prädikation *pros hen*, welche in sich die hyparchische Prädikation der *Kategorien* integriert. Dexippos verband die hyparchische und die prohyparchische Prädikation auch auf dem Niveau der realen Substanz miteinander, was Porphyrios mit Sicherheit abgelehnt hätte. Die hyparchische Stellung der ersten Substanz wandelte sich in die neuplatonische Bestimmung der transzendentalen Einheit, die durch die höchsten Gattungen prädiziert wird. Das mythopoetische Eine, welches die Grundlage des neuen Systems der Metaphysik bildet, ersetzte die erste Substanz dank des gnostischen und philosophischen Einblicks der universell und analogisch begriffenen Einheit. Die aus der *Metaphysik* *Lambda* (1069a34; 1071b4) bekannte intelligible kosmische Substanz ist im späten Neuplatonismus an das Sein des Einen durch das Konzept der numerischen Einheit des Seienden gebunden. Dank der im Modus der mathematischen Theurgie eingeführten Analogie ist die Bedeutung der ersten und zweiten Substanz zu einem metaphysischen Ganzen verbunden. Die numerisch oder analogisch begründete Einheit wurde von Aristoteles grundsätzlich für die metaphysische Einheit abgelehnt. Die Analogie bedeutet die Einheit des Seienden lediglich im Modus der Homonymie. Aristoteles‘ *Metaphysik* begreift die numerische Erfassung der realen Substanz als schwachen Sinn der Einheit, weil damit nicht das reale Wesen der Substanz zum Ausdruck kommt (οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται, *Met*. 1044a1–2). Die mathematisch gegebene analogische Einheit kann die metaphysische Einheit des Seienden nicht ersetzen. Solche Einheit wird durch die Imposition der Bedeutung aufgrund der realen Substanzen gegeben. Die Prädikation *per prius*, die bei Aristoteles im Hinblick auf die erste Substanz gegeben ist, ist im Neuplatonismus ergänzt von Emanationsszenarium der hierarchisch gestalteten Hypostasen und Formen. Dexippos‘ Form der Analogie zeigt, dass man zwischen die erste und die zweite Substanz allmählich ein neues als Substanz der dritten Art gegebenes ontologisches Hybrid einschiebt.[[49]](#footnote-49) Dexippos integrierte die kategoriale Prädikation durch die Analogie in Plotins System der Emanationen. Die katabasische und anabasische Beziehung zum Einen veränderte die hyparchische Prädikation in eine prohyparchische. Die Tabelle der Kategorien erhielt das Statut der zehn höchsten, auf die Ganzheit des Seienden bezogenen Gattungen (δέκα γὰρ ὄντων τῶν ὅλων γενῶν, *Dexip. in Cat.* 42.20). Dexippos transformierte die aristotelischen Kategorien in eine Form der analogischen Prädikation, welche auf der Ähnlichkeit zwischen der niederen sinnlichen und der höheren intelligiblen Substanz gegründet ist. Die letzte Kategorie ist das Eine in seinem Akt des generisch-aktuellen Seins, welches dank der Universalität nach unten prädiziert werden kann. Diese Integration der kategorialen Prädikation in das System der neuplatonischen Emanationen im Modus *ad unum* wird eine Schlüsselrolle in den späteren Phasen der Objektivität spielen.

### 1.3.2 Kosmologische Substanz der dritten Art

Die Gigantomachie um die Substanz in der späten Antike zeigte, dass die Nachfolger des Porphyrios die erste Substanz in eine besondere Spezies verändert hatten, Diese Universalie erhielt den Charakter des Seienden der dritten Art. Die einführende Auslegung der *Kategorien* hat gezeigt, dass die Spezies für Aristoteles keinen hyparchischen Status hatte. Dieses Universalie lag der realen ersten Substanz am nächsten (*Cat*. 2b7–8). Porphyrios begriff auch die zweite Substanz und die Spezies nur in der Ordnung der Sprache. Das bedeutet, dass sekundäre Substanzen den menschlichen Intellekt und Körper als Substrat benötigen, um in der Welt präsent zu sein. Diese atomaren Substanzen haben universellen Charakter im Unterschied zum realen Vorkommen der unteilbaren ersten Substanz. Eine neue Metaphysik entstand in Jamblichos‘ Diakosmos mittels analogischer Vereinigung der neuplatonischen Seienden und der hypostasierten Eigenschaften. Die Neuplatoniker ignorierten bewusst die Grundthese des Aristoteles, dass die Einheit der ersten Wissenschaft nur aufgrund der ersten realen Substanzen gesucht werden sollte. Die neue Richtung des Neuplatonismus zeigte, dass die wahre Einheit des Seins außerhalb der in der Realität existierenden ersten Substanz gefunden werden kann. Der Geist der *illuminati* wird mystisch auf das Eine oder auf Gott ausgerichtet. Er bedarf zu seinem mystischen Drang nicht mehr der Realität der ersten physikalischen Substanz. Der Neuplatonismus hob die ursprüngliche hyparchische Ausrichtung der kategorialen Prädikation auf. Grund für diesen Wandel war unter anderem der philosophisch-religiöse Synkretismus der Spätantike, welche alle Strömungen des Denkens, der Mysterien und der Religionen zu einer mystischen Einheit verknüpfte. Für die Entstehung der Objektivität ist es ein großer Schaden, dass wir den Inhalt von Porphyrios‘ verlorener Schrift über die Einheit der Absicht Platons und Aristoteles‘ nicht kennen.[[50]](#footnote-50) Die Einheit beider größen Denker griff Alfarabi in der Falsafa neu auf und konstituierte somit die erste Lichtung der westlichen Objektivität. Die Prädikation der neuen Form der atomaren Substanz änderte grundsätzlich die Tabelle der zehn Kategorien, was Dexippos‘ um das Jahr 350 verfasster Kommentar zu den *Kategorien* belegte. Nach Dexippos fuhr Simplikios in der Debatte um die unteilbare Substanz fort. Dessen Kommentar zu den *Kategorien*, der um das Jahr 532 entstand, erhält eine Schlüsselbedeutung in der letzten Phase der Objektivität. William Moerbeke übersetzt ihn um das Jahr 1266 ins Lateinische und die nachfolgende Generation der *Modernorum* beginnt ihn um das Jahr 1280 für die Konstruktion der objektiven Metaphysik zu verwenden.

Simplikios fasst alle drei Grundpositionen der Kommentatoren von Aristoteles‘ Schlüsselschrift zusammen und vollzieht eine grundsätzliche Interpretationswahl, welche die Entwicklung des nächsten Jahrtausends prägt.[[51]](#footnote-51) Der erste Strom der Deuter behauptet, dass die *Kategorien* sich auf reales Seiende beziehen. Die zweite Gruppe bezieht die *Kategorien* nur auf die nominale Bedeutung, welche nur homonymisch, also auf dem Niveau des Wortes gegeben ist. Die dritte Gruppe versteht sie auf dem Niveau des universellen Konzeptes, der ganz besondere hypostasierte Eigenschaften bekommt. Diese letzte Position vertrat nach Simplikios‘ Kommentar besonders Alexander Aphrodisias, welcher die Kategorien als besondere Begriffe definiert. Sie bedeuten zehn Gattungen des Seins mithilfe der entsprechenden universellen Konzepte. Simplikios definierte neue Substanz der dritten Art als unteilbare Spezies nach dem kosmologischen Plan von Aristoteles‘ *Physik* und *Metaphysik*. Die neue Definition der ersten Substanz vollzog im Rahmen der Spezies eine Translation der aristotelischen Substanz zum Neuplatonismus und begründete somit die objektive Auffassung der Wissenschaft. Simplikios prädizierte die Spezies im Rahmen der *per prius* gegebenen kategorialen Prädikation, in welcher die Bedeutung der ersten und der zweiten Substanz miteinander vermischte. Porphyrios‘ ambivalente unteilbare Substanz (ἄτομος οὐσία) erhielt einen neuen Status auf dem Niveau der Spezies durch die Argumentation des *modus tollens* (Kap. 1.3). Kehren wir nun zur ursprünglichen Definition des Primats der ersten Substanz in der Schrift *Kategorien* zurück. Diese Definition hat das Primat der Einfachheit und prägt die kategoriale Prädikation (*Cat*. 2a11–12). Die Belichtung des Sinns des Seienden geht von vorne von der Kausalität der realen ersten Substanz aus. Die Richtung der im Modus *per prius* gegebenen Prädikation ist durch die Imposition im Hinblick auf die primäre Einfachheit der aktuellen Sache gegeben. Sie wird in der Ordnung der universellen Prädikation von der zweiten Substanz repräsentiert. Der neue Plan der Metaphysik sucht hingegen den Sinn des Seienden durch die Belichtung von hinten, d. h. von den aktuellen autonomen Formen. Das Konzept der ersten Substanz stellt bei Simplikios die neuplatonische Aufhebung des ambivalenten Statuts der Kategorien dar, welcher sich in Porphyrios‘ Konzept der atomaren Substanz verbirgt. Simplikios begreift die Tabelle der zehn Kategorien als gattungsmäßige Bestimmungen des Seienden im neuplatonischen Szenarium, der nach Porphyrios‘ zweiter Alternative in der Deutung der *Kategorien* (Kap. 1.3) gegeben ist. Die neu bearbeitete Form von Aristoteles‘ *Physik* beinhaltet die Unteilbarkeit der ersten Substanz in der kategorialen Aussage. Neuplatonisches System der hypostasierten Begriffe hob er die hyparchische Bedeutung der ersten Substanz auf. Aus der ersten Substanz wurde eine besondere Art des unteilbaren Einzeldings (*individuum*) gemacht, das im Hinblick auf Art und Gattung im Modus *per prius* bestimmt ist. Die Möglichkeiten der Deutung im Hinblick auf die unteilbare Substanz wurden dadurch um eine oben genannte dritte Alternative erweitert. Auf diese Weise wurde die objektive Bestimmung des Seienden in der Scholastik begründet. Das neue Seiende der dritten Art entstand durch einen Mix aus der ersten und zweiten Substanz und wird darüber hinaus im Rahmen der Tabelle der aristotelischen Kategorien prädiziert.

Simplikios‘ Aufhebung der bei Alexander und Porphyrios gegebenen klassischen Lehre der Kategorien sticht durch ihre logische Einfachheit hervor. Die kosmischen Körper haben den Charakter ewiger und unteilbarer Körper, die durch das Sein des kosmischen Intellekts als reine immaterielle und abgeteilte Formen gegeben sind. Die kosmischen Spezies sind von der sinnlichen Wahrnehmung getrennt. Daher begründen sie eine neue Art der kausal-materiell und spezifisch-formal gegebenen Einzigartigkeit. Diese ersten Substanzen können nicht aufgehoben werden, weil sie ewig sind wie die Sonne, der Mond und der Kosmos. Die kosmische Intelligenz und die Formen bilden sowohl die erste Substanz als auch die in einem Exemplar gegebenen ewigen und immateriellen Spezies. Porphyrios‘ Auslegung des *modus tollens*, welcher die Prädikation *per prius* begründet, gilt daher nicht für die immateriellen kosmischen Substanzen (Kap. 1.3). Simplikios’ Kritik an Porphyrios erkennt lediglich den affirmativen *modus ponens* an, welcher das Sein der ewigen kosmischen Spezies–Substanz auf eine ganz dogmatische Weise begründet. Die Affirmation bestätigt die Unteilbarkeit der kosmischen und rein intellektuellen Substanzen, welche universelle Formen sind und denen man gleichzeitig eine physikalische Realität der ersten Substanzen zurechnen kann. Die reale Gegebenheit der kosmischen „Substanzen–Spezies“ deckt sich mit ihrer immateriellen und rein formalen Bestimmung. Durch diese mythopoetische Vermischung der Existenz, Essenz und der kategorialen Prädikation entstand die erste Lichtung der westlichen Objektivität. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Konjunktion zwischen ontologischer und kategorialer Prädikation im Hinblick auf die getrennten kosmischen Substanzen auf irgendeine Weise bereits bei Porphyrios existiert hatte. Dessen Kommentar zum Dialog *Timaios* kennen wir nur bruchstückhaft; aber wir finden darin die erwähnte Aufteilung in zweierlei Typ der Existenz, wie sie im Hinblick auf die übergeordnete Welt der Ideen prädiziert wird. Proklos‘ Kommentar zum *Timaios* zitiert aus Porphyrios‘ Kommentar, dass die Ganzheit der *phýsis* bei Porphyrios im Rahmen der demiurgischen Prädikation *per prius* und *per posterius* existiert. Die Ganzheit der *phýsis* ist dadurch *per prius* gegeben, dass sie durch den vermittelnden Charakter der platonischen Formen die Ganzheit des kosmischen Lebens produziert (ἡ τοῦ παντὸς φύσις ἡ ζῳοποιοῦσα τὸ πᾶν; *Procl*. *in Tim*. 257.8–9). Proklos belegt, dass die *phýsis* bei Porphyrios sowohl durch Teilbarkeit der Körper im Reiche der Genesis (ὡς μὲν μεριστὴ περὶ τοῖς σώμασι γενητή ἐστιν) als auch durch die Unteilbarkeit der nicht körperlichen Entitäten im Reiche des ewigen Dauerns bestimmt ist (ὡς δὲ παντελῶς ἀσώματος ἀγένητος, *Procl*. *in Tim*. 257.9–11). Porphyrios‘ zweifacher Status bezieht sich auf die aktuellen Substanzen und deren Status wird durch die Mediation der prohyparchischen Formen definiert (ἀσώματος, ἀγένητος). Simplicius betrachtete diese Einteilung und Prädikation als Schlüsselelement seines Systems. Er schuf eine neue Analogie zu Plotins *modus ponens*, der diesmal der physikalisch gegebenen universellen Spezies gegeben ist und keineswegs der autonomen Gattung wie in den *Enneaden* (Kap. 1.3). Das abstrakte Individuum, das als spezifischer Körper in Form der immateriellen kosmischen Intelligenz gegeben ist, verfinsterte die reale hylemorphische erste Substanz. Die Illuminaten nahmen nach Simplikios nicht länger die Welt mit den Sinnen wahr, weil man sie direkt durch ihren erleuchteten Intellekt betrachtete. Die Einführung der hypostasierten Spezies anstelle der platonischen höchsten Gattung gründete einen neuen Typ der kategorialen Prädikation. Die Synthese zwischen der ersten und der zweiten Substanz schuf die primäre Stellung der Spezies–Substanz, die im Rahmen einer formal-ontologischen Unteilbarkeit gegeben ist. Die neue „erste Substanz“ wird als hypostatische Spezies bezeichnet und sie wird *per prius* prädiziert. Die Unteilbarkeit bezieht sich auf die primären kosmischen Spezies, welche das ontologische Primat über die hyparchischen ersten Substanzen von Aristoteles halten (καὶ οὕτως κυριώτερόν ἐστι τῶν ἀτόμων κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, *Simpl.* *in Cat*. 85.12–13). Die Stelle beinhaltet zwei wichtige Momente, die auf die Ganzheit der unteilbaren Substanzen (τῶν ἀτόμων) bezogen sind. In der Prädikation spielt die neu geschaffene Spezies–Substanz die Rolle des ersten und unteilbaren Seienden, welches kategorial *per prius* alle übrigen und untergeordneten ersten Substanzen (κυριώτερόν ἐστι) determiniert. Deren metaphysisches Primat ist durch die Unteilbarkeit der spirituellen und intellektuellen Substanzen gegeben, weil sie die astralen Sphären des Kosmos bewohnen. Die Definition deren Natur (κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον) erinnert daran, dass die neue Prädikation sich auch im Rahmen von Aristoteles‘ *Physik* vollzieht, welche die Bewegung der hylemorphischen Körper und der kosmischen Substanzen beschreibt. Die neue atomische und „physikalische“ Substanz wird in der Prädikation *per prius* von der universell gegebenen Spezies übernommen. Diese Spezies „eksistiert“ objektiv wie die ewige und immaterielle kosmische „Intelligenz–Form–Substanz“. Die neu aufgefasste Universalität der „Substanz“ von Simplikios transzendierte die Definition der Substanz von Alexander und Porphyrios. Sie verkündeten das aristotelische Primat der ersten Substanz, ob nun als materielle Sache oder als abgeteilte intelligente kosmische Form. Beide Formen der ersten Substanz existieren *per se*, aktuell und *simpliciter*; daher sind sie von der kategorialen Prädikation getrennt. Simplikios‘ Hybrid „Spezies–Substanz“ nahm den Platz der ersten Substanz ein, welche Aristoteles gänzlich abgetrennt von den semantischen Bedeutungen begriff. In der neuen kategorialen Prädikation spielt die Spezies die Rolle der hyparchischen ersten Substanz, welche von den ewigen kosmischen Formen und der Intelligenz repräsentiert wird. Durch analogischen Gebrauch der Unteilbarkeit für die erste und auch für die zweite Substanz erhöhte der Neuplatonismus die zweite Substanz auf das Niveau der ersten Substanz, deren abgeteilten Status er hingegen aufhob. Simplikios harmonisiert beide abgeteilten Ordnungen der Realität zu einer neuen Einheit. Dadurch änderte sich gänzlich das Statut der hyparchischen unteilbaren ersten Substanz, welches von der Schrift *Kategorien* definiert wird. Die absolute Stellung der ersten Substanz verschwand, weil sie gleichzeitig zu einem unteilbaren und ewigen Individuum geworden war. Dieses Individuum war nach Porphyrios‘ Satz in der *Isagoge* mit der Spezies im holistischen Modus verbunden (*totum autem non alterius*, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου; Kap. 1.3). Da die Spezies der dritten Art auch eine Universalie ist, erhielt sie notwendigerweise eine kategoriale Bestimmung nach der suppositionellen Prädikation, die von der höheren Universalität der Gattung (*Cat*. 2a15‒16) determiniert wird. Die Bindung zwischen der Spezies und dem letzten unteilbaren Teil der Bedeutung (*individuum*) bekam ein neues hyparchisches Statut. Das Individuum bildet die ganz moderne kategoriale Prädikation, die eine „atomare Substanz“ der mythologischen Natur betrifft. Die frühere Form der hyparchischen Prädikation bestimmte die zweite Substanz lediglich im Modus der durch die erste Substanz gegebenen Imposition (*Cat*. 2a14‒15). Das neue atomare Seiende der dritten Art entstand auf Grundlage einer neuen Kategorisierung, welche durch Porphyrios‘ Teilung der Gattungen in eine zweite und eine letzte unteilbare Einheit der Bedeutung gegeben ist. Porphyrios‘ unteilbare Substanz (ἄτομος οὐσία) erhielt bei Simplikios einen neuen Status durch die Teilung der Universalien im Rahmen der Gattung und der Art bis hin zum nicht weiter teilbaren Individuum. Diese Wandlung der Substanz, welche mit der Belichtung des Sinns des Seienden von hinten verbunden ist, bildet den grundlegenden Schritt auf dem Weg zur modernen Objektivität. Die erste Substanz verwandelte sich ins hyparchische Individuum, da die kosmischen Formen und Intelligenzen Substanzen sind und die in der *Physik* beschriebenen Eigenschaften aufweisen. Dieser „Individuum–Substanz–Körper“ schloss sich mit der als kosmische „Spezies*–*Form“ gegebenen universellen zweiten Substanz zusammen. Durch diese vielfache Mischung der verschiedenartigen Prädikation und des hyparchischen Daseins der ersten Substanz entstand der erste pseudophysikalische Körper der dritten Art. Durch die Verbindung der ersten und der zweiten Substanz in eine ewige immaterielle Spezies vom Typ Sonne, Mond oder ganzer Kosmos entsteht der erste Archetyp des künftigen objektiven Seienden.

Simplikios vollendete die neuplatonische Verfinsterung der ersten Substanz, welche Porphyrios‘ Deutung der *Kategorien* eröffnete. Nach der *Physik* des Aristoteles ist die Unteilbarkeit und Einfachheit der ersten Substanz in der realen Welt der physischen Körper gegeben, und die Unteilbarkeit und Einfachheit der prädizierten zweiten Substanz leitet sich von der realen ersten Substanz ab. In der mystischen Physik der Neuplatoniker wurde die „erste Substanz“ mithilfe von Jamblichos‘ Analogie mit dem demiurgischen Diakosmos des Dialogs *Timaios* verbunden. Im späten Neuplatonismus entstand eine neue Art des *tertium ens*, welches an Aristoteles‘ Schrift *Physik* anknüpft. Ein wichtiger Teil von Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* besagt, dass die Universalität der unteilbaren kosmischen Körper in weitere Einzeldinge durch Übertragung der ursprünglich gegebenen universellen Bedeutung prädiziert wird (μεταδίδωσι καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἑαυτό, *Simpl.* *in Cat*. 85.11–12).

Das Verb μεταδίδω bezeichnet die klare Absage an die aristotelische Kategorienlehre. Simplicius positionierte die aristotelischen Kategorien als die höchsten platonischen Gattungen des Seins. Die *translatio* *studiorum* in der Frage der kategorialen Prädikation bestätigt eine grundsätzliche Wende der Kategorienlehre und der ganzen Metaphysik. Die ursprüngliche Prädikation ist auf die Einheit der realen ersten Substanzen bezogen. Sie existieren hylemorphisch und werden zuerst durch die Sinne wahrgenommen. Die neuplatonische Bestimmung ist auf das Sein des Seienden als der univok aufgefassten höchsten Gattung bezogen. Die neue Art der Prädikation *per prius*, die von den universellen Arten der Substanz ausgeht, gibt es vor, eine wahre Version der aristotelischen Metaphysik zu sein. Die neue Prädikation *per prius* ist deswegen möglich, weil die zweite Substanz nach Simplikios auch aktuell als höchste kosmische Substanz gegeben ist (τὴν κυριωτάτην οὐσίαν ἔχον, *Simpl. in Cat*. 85.11). Der Neuplatonismus sieht die Determination *per prius* im Hinblick auf die Substanz, welche in der Ordnung autonomer platonischer Formen gegeben ist. Diese Formen existieren aber nach Aristoteles nur im Denken.

Die neue universelle und zugleich aktuelle „Spezies–Substanz“ veränderte grundlegend die Tafel der Kategorien. Das Problem war nicht im aktuellen Sein der immateriellen kosmischen Formen und Intelligenzen; sie waren auch für Aristoteles erste Substanzen. Die Veränderung bestand darin, dass die Prädikation dieser kosmischen Formen in der Sprache auf die gleiche Ebene wie deren aktuelle und immaterielle Existenz in der Realität gelangte. Auf der kosmischen Ebene ist der metaphysische Dativ weggefallen. Er bestimmt die Reihenfolge der hyparchischen Prädikation im Verhältnis zur *quidditas*, die durch kategoriale Imposition die metaphysische Bedeutung erzeugt. Die Einfachheit des Seins der kosmischen Intelligenzen und Formen stimmt auf dem höchsten Niveau mit dem eigentlichen Denken überein, was die totale Hybrisder neuplatonischen Illuminaten darstellt. Sie hoben ihr eigenes Subjekt des mythopoetisches Wissens auf der Ebene der göttlichen Kosmologie und machten es zu einem ewigen a quasi-göttlichen Substrat. Auf diese Weise entstand die erste tranzendentale Form der Beziehung „Subjekt–Objekt, welche das fatale Schicksal der westlichen Ontotheologie bestimmt. Daher ist die Bedeutung des generisch aufgefassten Seienden auf der Ebene der höchsten Gattungen gegenseitig konvertibel und nicht auf weitere kategoriale Bestimmungen zerlegbar. Die Spezies–Substanz steht auf dem Gipfel einer neuen kategorialen Prädikation. Die spezifische Identität und Bedeutung erhielten eine kategoriale Stellung im Modus *per prius*, welche auf das metaphysische Primat der Gattungen und der Spezies bezogen ist (κατὰ τὰ αὐτὰ προηγουμένως, *Simpl.* *in Cat*. 73.25). In dieser These liegt die Quelle der scholastischen *resolutio*, welche wir bei Philipp dem Kanzler und in dessen Lehre von den Transzendentalien (OBJ II, Kap. 2.3.2) finden. Die zweite Substanz beinhaltet die erste Substanz im Modus der mythopoetischen kosmischen Körper-Spezies. Dieses Seiende der dritten Art wurde zu einem metaphysischen Hegemonen, welcher die Einheit der kategorialen Prädikation begründete. Durch die Vermischung der Spezies und der ersten Substanz entstand eine neue Prädikation *per prius* und *per posterius* (τὸ πρότερον ἔστιν καὶ τὸ ὕστερον; ibid., 73.20). Simplikios verknüpfte die neuplatonische Prädikation mit dem neuen Sehen des Seienden, welches durch Porphyrios‘ Kommentar zum Dialog *Parmenides* durch das verdoppelte Sein des Einen (Kap. 1.3.1) präsentiert wurde. Die mythopoetische Sprache der Illuminaten gelangte auf das göttliche Niveau mit den kosmischen Formen. Diese „fröhliche Wissenschaft“ der göttlichen Akademiker wurde zur neuen Weltanschauung. Das gelehrte Wort der Illuminaten wurde zum kosmischen Körper und sie wohnten fortan unter uns, in ihrem objektiven Ruhm. Dieses völlig paranoide metaphorische Verständnis begann die Metaphysik in der ersten modernen göttlichen Komödie zu bestimmen. Die neue Form der Tragikomödie, die unter der Führung der rachsüchtigen Erinyen entstanden ist, setzt sich in der nihilistischen Phase der Metaphysik bis heute fort. Im neuen kategorial prädizierten Diakosmos fließen Realität und Denken, erste und zweite Substanz, Univozität und Äquivozität fest zusammen. Die Einheit wird analogisch gebaut, im Hinblick auf die epochal neue Art des *tertium ens*, welches die metaphorische Prädikation *per prius* erzeugt. Die kosmische Ordnung wird von hinten, also rundherum gesehen. Die ewigen Spezies gewährleisten die Einzigartigkeit und Aktualität der realen hylemorphischen Substanzen. Die neuplatonische Spezies erhielten die hyparchische Rolle der ersten Substanz inne. Gestellt in der neuen Wissenschaft, sie ermöglichen eine univoke kategoriale Prädikation über den objektiven Diakosmos. Die Übertragung der Prädikation von den ersten Substanzen bis zu den neu aufgefassten kosmischen Spezies im sophistischen Modus des Aristoteles hob Plotins höchsten Gattungen des Seienden und Platons Ideen auf. Es enstand eine neue Form von „Ge-Stell“, wenn das generische und hypostatische Seiendheit mytologisch in die reale Welt zugeschickt wurde. Die generische Objektivität wurde indem „zugestellt“ der realen Sache als ihre zweite Natur, also als „Spezies–Substanz“. Der Garant dieser ganz spezifischen Donation des mytologischen Seins ist das ganz paranoische moderne Subjekt. Das zitierte Verb *metadídō* zeigt auf die neue, bereits komplett metaphorisch und mythopoetisch gegebene *translatio entis* der Moderne. Die ursprüngliche Quelle der Translation sind die ewigen und unveränderlichen kosmischen Spezies, die durch immaterielle „Eksistenz“ von der hylemorphischen ersten Substanz getrennt sind. Die Übertragung der Bedeutung von der zweiten Substanz auf die Ersten und deren Umwandlung auf das Seiende der dritten Art im Rahmen der Spezies begründet das Abenteuer der westlichen Objektivität im Modus der epochalen Irre. Der Denker aus Kilikien, welcher den göttlichen Mann Jamblichos bewunderte, geht in dessen Spuren und schafft eine neue Kosmologie sowie einen neuen metaphysischen Entwurf des Seienden. Jamblichos‘ mystischer Einblick in das Eine wird von Simplikios zur kategorialen Prädikation in Richtung zum Einen ergänzt. Es wird abermals von Gandavus und Scotus in der Schule der modernen, vom augustinianischen Avicennismus inspirierten Illuminaten vollzogen. Die Modernisten sind unbefriedigte Aufklärer und unersättliche Mystiker *sui generis*.

Simplikios‘ Hybrid von „Substanz–Körper–Spezies“verdrängte Platons Idee aus der neuen Form der Metaphysik und begründete eine neue auf die Ganzheit des Seienden gerichtete Vor-blickbahn. Die neue Prädikation verändert das Schema des Erkennens und vollzieht die epochale *translatio studiorum*. Simplikios‘ Auffassung des Intellekts übernimmt die Auffassung des Intellekts aus dem Kommentar zu *De anima* von Alexander Aphrodisias. Der Sinn des Seienden geht vom aktiven und getrennten Intellekt aus, an dem die Seele partizipiert. Simplikios schafft die Belichtung des Seienden von hinten, also von den subsistenten und ewigen Formen. Dies ist ein typisches neuplatonisches und gnostisches Szenarium des Erkennens. Die Seele fällt in die materielle Welt und deren hylisches Erkennen bemüht sich um die Erreichung wenigstens einer partiellen Einheit mit dem abgetrennten Einen. Der von der höheren Welt des Diakosmos erleuchtete Intellekt projektiert intelligible Inhalte in Richtung zu den materiellen Dingen. Die Erkenntnis der ersten Substanz wurde in Wirklichkeit lediglich zu einer Projektion und zu einer sekundären Eigenschaft der ursprünglichen Verbindung des Intellekts mit der Welt der abgeteilten kosmischen Formen und Intelligenzen. Das System der neuplatonischen Belichtung des Seienden von hinten zeigt, dass das Denken und der erkannte Gegenstand direkt miteinander verbunden sind. Somit ist klar, dass dieses Modell des Erkennens, das durch die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten gegeben ist, keine Mediation benötigt, weder eine sinnliche noch eine intellektuelle. Aphrodisias‘ und damit auch Simplikios‘ Auffassung des hypostasierten und abgeteilten *intellectus agens*, welcher von außen auf unser Erkennen wirkt, wird teilweise von Alfarabi und komplett von Averroës im Großem Kommentar zu *De anima* (CMDA) abgelehnt. Das erleuchtete Denken des Illuminaten partizipiert unmittelbar an der abgeteilten subsistenten Form dank des mystischen Einblicks in die Spezies–Substanz. Die Erkennungsintention folgt der mythopoetischen Erleuchtung des Denkens von den höheren Formen des Intellekts an, welche als voll subsistenten Entitäten existieren. Das nachfolgende Zitat zeigt das erste objektive Sehen der Welt im Modus der modernen existenziellen Entfremdung. Die traurige Seele des elegischen und unbefriedigten Aufklärers betrachtet die univoke und objektiv homogene Ganzheit der Seienden aus der Perspektive der nicht existenten kosmischen intelligiblen Formen–Spezies. Somit entsteht eine neue Form des akademischen Mythos über die tragische Odyssee des modernen Geistes, welche von Bonaventura und Hegel wiederholt wird. Es ist kein Wunder, dass diese höchste Verbindung des Körpers mit dem Geist vom gespaltenen Denken der *Modernorum* niemals verwirklicht werden kann.

„Sobald die Seele von dort [d. h. von intelligibler Welt] fortgegangen ist, entfernen sich somit auch die allgemeinen Bedeutungen in der Seele (τοὺς ἐν αὐτῇ λόγους) vom deren ursprünglichen Sein (τῶν ὄντων χωρίσασα). Die Seele hat sie in Imagines anstatt in die ursprünglichen Prototypen verwandelt (εἰκόνας αὐτοὺς ἀντὶ τῶν πρωτοτύπων), und damit den Abstand des Intellekts von den realen Dingen eingeführt (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Dies gilt umso mehr, als sich die Seele immer mehr von der ursprünglichen Ähnlichkeit mit dem Intellekt entfernt (τῆς πρὸς τὸν νοῦν ὁμοιότητος ἀπέστη). Schließlich ist die Seele froh, dass sie wenigstens gedankliche Inhalte vorlegen kann (προβάλλεσθαι τὰ νοήματα), welche auf die normalen Dinge abzielen (τοῖς πράγμασιν).“[[52]](#footnote-52)

Das Zitat zeigt die apriorische, auf den Sinn des Seins gerichtete Blickbahn („Bezugssinn“), welche von den autonomen intellektuellen Formen ausgeht. Die Seele existiert primär im Modus der Entfremdung im Hinblick auf die materielle Welt (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Diese „Diastase“ zwischen Denken und Realität definiert die Epoche des zeitgenössischen Anthropozäns. Die Noemata werden nicht durch aktuelle Dinge in der Realität determiniert, sondern sie werden vom Intellekt zu den Dingen geworfen (τοῖς πράγμασιν προβάλλεσθαι τὰ νοήματα). Das Verb *proballō* zeigt neue Vor-blickbahn des Verstehens, welches den metaphysichen Sinn jedes modernen Seienden aufnimmt. Die Noemata bilden die ursprüngliche Quelle des intellektuellen Erkennens, welche erst im zweiten Schritt zu den realen Dingen geht. Simplikios‘ metaphysischer Dativ (τοῖς πράγμασιν) bestätigt, dass das Schema des Erkennens von der Realität der ersten Substanzen zur Realität der direkt den Intellekt erleuchtenden Essenzen gedreht ist. Die Gabe des Sinns des Seienden geht vom Subjekt zu der Sache. Das beutet die neue Stellung des modernen Subjekts, welches sich die Welt angeeignet (Ge-Stell, Kap. 1.2). Das moderne Subjekt als ursprüngliche Quelle der intellektuellen Erkenntnis produziert primär die Noemata, die erst im zweiten Schritt zu den realen Dingen führen. Die hyparchische Bindung ist außerhalb der real gegebenen ersten Substanz gegeben. Die noetische Welt existiert unabhängig von der hylischen Welt, da sie immateriell und ewig ist. Der metaphysische Dativ, der auf das Seiende der dritten Art bezogen ist, zeigt eine neue Weise, wie das objektive Erkennen die Welt bestimmt. Das Zitat zeigt die Trennung von der aristotelischen Auffassung der kategorialen Prädikation, welche durch sinnliches Erkennen der ersten Substanz determiniert wird. Die Seele der Illuminaten erkennt die Noemata im direkten Einblick und in deren intelligiblem Licht erkennt sie die reale Welt der materiell und sinnlich geprägten Dinge. Der Einblick der Illuminaten sieht die realen hylemorphischen Substanzen im Modus der fundamentalen Entfremdung. Sie macht den grundlegenden mythopoetischen Charakter der Moderne aus. Dieser Weltschmerz bezeichnet die spezifische Form des akademischen Wahnsinns der Moderne. Karl Marx hat diese Art der Entfremdung sehr weise als Grundlage des postmodernen Kapitalismus definiert. Die Belichtung der realen ersten Substanz startet bei dem prohyparchisch existierenden Diakosmos. Auf diese Art und Weise wird die mythopoetische Unverborgenheit (*alétheia*) der Substanz im Modus der objektiven *veritas* begründet. Dieser Einblick der neuplatonischen Illuminaten manifestiert epochal neu die Ganzheit des Seins des Seienden aus der Position des objektiv gegebenen Diakosmos oder sogar direkt vom prohyparchischen Sein des Einen aus. Die neue Form der von Simplikios entdeckten objektiven Gegebenheit des Seienden wird von den modernen Kategorien als *dativus obiectivus* (OBJ III, Kap. 4) gezeigt. Die grundlegende Kausalität der modernen Erkenntnis ist der neuplatonischen Spezies entnommen und nicht dem tatsächlich in der Realität existierenden Ding. Die von der Ungunst des platonischen Schicksals auf den der intellektuellen Odyssee hinausgetriebene Seele trifft auf die falsche und vergängliche Welt der realen ersten Substanzen nur deshalb, um wieder in den ursprünglichen Diakosmos zurückkehren zu können. Der moderne Illuminat erlebt gegenüber der Realität eine grundsätzliche Entfremdung in Gestalt der neuplatonischen Diastase, welche durch den Abstand des Intellekts von den realen Dingen gegeben ist (διέστησεν τὴν νόησιν ἀπὸ τῶν πραγμάτων). Diese mythopoetische Entfremdung des Geistes von der wahren, mit der akademischen Odyssee der Objektivität verbundenen Heimat wird dann von der scholastischen Moderne wiederholt und danach von der kartesianischen, Hegel’schen sowie ein *Great Reset* der nihilistischen Konzerne. Der Verlauf der ersten modernen Deduktion des *ex nihilo* gegebenen Erkennens vom nicht existenten Diakosmos zeigt den Ursprung von Hegels Entfremdung und auch die ursprüngliche Lichtung der medialen Manipulationen und der Matrixwelt von heute. Erst nach der Überwindung dieser Entfremdung erlangt der erleuchtete Intellekt die höhere Wahrheit durch die Betrachtung der Welt der reinen Formen. Simplikios‘ *translatio studiorum* vertauschte die in der Physik und in der Metaphysik Erforschung der ersten Substanz gegen Jamblichos‘ theurgischen Einblick in die Geheimnisse der kosmischen Intelligenzen und deren anschließende Prädikation in den objektiven Diakosmos. Die universellen Noemata werden zu den realen Dingen „pro-ballistisch“ geworfen, und nicht von den realen Dingen abstrahiert. Die durch die Partizipation des Intellekts an der Welt der subsistenten Formen und durch die Intelligenz gegebenen Noemata belichten im Modus *per posterius* auch die realen Dinge und geben ihnen eine neue Seiendheit. Aristoteles‘ Szenarium des Erkennens und der Wahrheit wird dabei völlig auf den Kopf gestellt. Daher betrachten die Neuplatoniker Aristoteles als Imitator und Klassifikator der göttlichen Männer, wie z. B. Pythagoras einer war. Die erste Form des *dativus obiectivus* zeigt, dass die probalische Prädikation des Simplikios den Dingen einen weiteren Grund zu deren spezifischen „Eksistenz“ verleiht. Das kontinente Seiende hat sich in eine objektive Sache verwandelt. Die Primären noematischen Inhalte (προβάλλεσθαι τὰ νοήματα) werden „probalistisch“ zu den realen Sachen in der Welt (τοῖς πράγμασιν) geschickt. Sie geben den realen Dingen somit einen ausreichenden Eksistenzgrund aus der Sicht des objektiven Diakosmos. Die Sinnstiftung der Welt beginnt auf der Ebene des modernen Subjekts. Die „probalistische“ Tätigkeit des Illuminaten schuf unter der Führung der Furien eine neue Form des metaphysischen Dativs nach der Irre von Heidegger. Die hylemorphische Sache existiert für sich selbst und der Illuminat fügte ihrer Existenz eine weitere mythopoetische *ratio* hinzu. Er schafft im Modus der Analogie eine geheime Zusammengehörigkeit des materiellen Seienden zur höheren Welt der Formen–Spezies. Simplikios‘ mythopoetische *ratio sufficiens* wird für die realen ersten Substanzen abermals vom neuzeitlichen Leibniz im Prinzip des zureichenden Grundes postuliert (OBJ II, Kap. 3.5). Simplikios‘ Auslegung der Schrift *Kategorien* bereiteten der westlichen Scholastik eine neue Lichtung, auf welcher sich die Belichtung des Sinns des Seienden verändert. Das Erkennen wird nicht von der Realität der ersten Substanzen begründet, sondern von der Leistung der Seele, welche den objektiven Diakosmos betrachtet. Der akademische Mythos der Intellekt-Sonne jenseits der realen Dinge begründet die erste *epoché* der ersten Substanz im westlichen Denken. Die Aktualität des kosmischen *intellectus agens* ermöglicht eine „probalistiche“ Tätigkeit des Illuminaten in der alltäglichen Welt, worin der Modernist im Modus der intellektuellen Entfremdung existiert. Im zweiten Schritt macht sich der Neuplatoniker auf den Weg in die Welt der sinnlichen ersten Substanzen. Simplikios‘ noematischer Einblick in das Seiende wird vom ersten Modernisten Rufus von Cornwall in Gestalt des Terminus *scibile* übernommen (OBJ II, Kap. 3.3.2) und nach ihm von Husserl. Diese beiden Illuminaten des lateinischen Westens behaupten, dass sie im Erkennen zu den sogenannten „Sachen selbst*“* gehen. Beide erwähnten Modernisten behaupten nach dem Muster Simplikios‘, dass jene ursprüngliche „Sache“ der Philosophie im Akt der Wesensschau gegeben ist, welche der Intellekt in sich selbst und aus sich selbst trägt. Die Hermeneutik zeigte an der Auslegung der spätantiken *translatio studiorum* von Porphyrios bis Simplikios, dass die Moderne und die Postmoderne mit dem Terminus „Sache“ in Wirklichkeit Simplikios‘ unteilbare, als Seiendes der dritten Art dargebotene Substanz meinen (*individuum*). Über die neue Substanz der dritten Art lässt sich bereits im Modus *absolute* prädizieren, d. h. abgeteilt von der ehemaligen hylemorphischen ersten Substanz. Die Moderne verlor das wichtigeste Element in der ursprünglichen Bedeutung der Schrift *Kategorien*, welche das Denken und die Realität verbindet.

Eine Schlüsselrolle spielt bei der Schaffung der Objektivität die Kategorie der Beziehung, die bereits bei Porphyrios‘ Deutung des Dialogs *Parmenides* (Kap. 1.3.1) erwähnt ist. Dieses Akzidens begann als selbstständige Hypostase–Substanz zu amtieren. Aristoteles‘ ursprüngliche Bedeutung verband die Kategorie der Beziehung (*relatio*) mit dem Zustand der realen Substanzen. Simplikios führt mit dem Hinweis auf die Pseudo-Archytas eine kategoriale Bedeutung des „*esse ad*“ im Modus *simpliciter* (πρός τι τὸ ἁπλῶς).[[53]](#footnote-53) Simplikios nahm die pythagoreische musische Form der arithmetischen Beziehung als Grundlage der objektiven Signifikation (περὶ ἀριθμὸν ἢ κατὰ ἀριθμόν τι σημαίνει, *Simpl. in Cat*. 61.9). Aristoteles‘ akzidentelle Kategorie der Beziehung verwandelte sich in die Substanz der dritten Art. Ihre Bedeutung ist von der arithmetischen Zahl abgeleitet, welche die kategoriale Signifikation nach dem Neuplatonismus im Modus *per prius* begründet. Die ursprünglich nur durch die Beziehung zur realen Substanz gegebene Eigenschaft verwandelte sich in selbstständige Hypostase im Modus *simpliciter*. Die Kategorie der Beziehung stellt mit Hinweis auf die Pythagoreer eine mathematische Definition dar. Dank der mathematischen Analogie entstand eine neue hypostasierte Beziehung zwischen der Substanz und den Akzidenten (τῷ δὲ πρός τι τὸ ἁπλῶς πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι, ibid. 61.10). Durch die Verwendung der mathematischen Analogie trennte sich der übergeordnete Bezug als solcher (ἁπλῶς) von der aristotelischen Beziehung „Substanz–Akzidens“ im Modus πρός τι („Mensch“ in der Beziehung „klein“, „groß“, „Herr“, „Sklave“). Eine weitere Änderung der Prädikation und der ganzen Tabelle der zehn Kategorien für die Entwicklung der Objektivität wird von der wichtigen Passage in Simplikios‘ Kommentar dokumentiert, wo sich die kategoriale Bestimmung des Habitus genannten Akzidenten befindet(*Simpl.* *in Cat*. 164.13‒21). Die ursprüngliche aristotelische Bestimmung dieser Kategorie (τὸ ἔχειν) ist aus zwei Stellen in den *Kategorien* (*Cat*. 2a3*;* 11b13) und in der *Metaphysik* (*Met*. 1022b4‒6)abgeleitet. Die Schrift *Kategorien* beinhaltet eine Schlüsselpassage (11b13), wo sechs Prinzipien aufgelistet sind. Sie bestimmen die akzidentelle Prädikation im Hinblick auf die zweite Substanz (*actio*, *passio*, *ubi*, *quando*, *situs*, *habitus*). Diese Prinzipien kannte die Scholastik seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts durch das Werk *De sex rerum principiis* als Schlüsselprädikamenten. Der Habitus gehört zu den akzidentellen Bestimmungen der Substanz, welche eine spezifische Tätigkeit oder Fähigkeit der autonomen Bewegung als des beobachteten und prädizierten Zustandes der zweiten Substanz generiert. Die ursprüngliche Bedeutung des akzidentellen Habitus in der *Metaphysik* ist bezogen auf die von der Substanz angehaftete Tätigkeit, welche zu ihr wie das Akzidens gehört, da sie von ihr ausgeht (bekleidet, bewaffnet, angezogen sein). Der Besitz der Tätigkeit oder des Zustands, welcher *hexis* genannt wird, wurde als *habitus* ins Lateinische übersetzt. Aristoteles behauptet, dass die erste Substanz („Mensch“) aktuell gegebene Zustände hat („angezogen sein“), welche von der zweiten Substanz zu deren akzidentellen Bedeutungen prädiziert werden können. Simplikios änderte die aristotelische Beziehung zur Realität in eine neuplatonische Beziehung zwischen dem reinen, intelligiblen Begriff des „Besitzens“ und dessen universellem Gegenstand. Dies entspricht Simplikios‘ oben erwähnte noematische Exegese der Schrift *Kategorien*. Simplikios‘ Kommentar zur Definition des Habitus in den *Kategorien* und der *Metaphysik* nimmt zunächst diesen Akzidens aus dessen Bestimmung im Hinblick auf die zweite Substanz heraus und bezieht sie lediglich auf hypostatisch aufgefasstes „Habitus in Bezug auf sich selbst“ (ἡ ἕξις πρὸς τὸ ἑκτὸν, *Simpl.* *in Cat*. 164.15). Die Hypostasierung des Habitus vollzog sich durch die bereits erwähnte Kategorie der Beziehung (πρός τι), welche zur neuen Substanz wurde. Der Habitus als Akzidens veränderte sich in eine neuplatonisch aufgefasste „Habitus–Essenz“ (τὸ ἑκτὸν) und dann wird die kategorial auf dem Niveau von Aristoteles‘ zweiter Substanz prädiziert (πρὸς τὸ ἑκτὸν καὶ ἐχόμενον λέγεται ἡ ἕξις, ibid. 163.31). Eine Schlüsselrolle spielt bei der Konstituierung des Habitus als neuer Substanz der dritten Art bereits das oben erwähnte hypostasierte Akzidens der Beziehung, welcher die Hypostasierung eines jeden beliebigen anderen Akzidens ermöglicht. Dadurch entstand eine neue Identität der *héxis*, welche vom ursprünglichen Sein der ersten Substanz abgetrennt ist (οὐ γὰρ ἔχεται ἡ ἕξις; ibid. 164.20). Für die weitere Entwicklung der Objektivität wird besonders die Eingrenzung des Habitus im Hinblick auf die Tätigkeit des Subjekts eine entscheidende Rolle spielen. Diese Tätigkeit wird in der *Metaphysik* *Lambda* angeführt.[[54]](#footnote-54) Der Habitus der Tätigkeit definiert sich als Mittelposition zwischen dem aktiven und passiven Geschehen (τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ, *Met*. 1022b6). Die Substanz besitzt diese Fähigkeit im Hinblick auf die aktiv oder passiv ausgeführten Tätigkeiten. Die erste Substanz, welche in der zweiten Substanz prädiziert wird, kann etwas passiv haben, aber auch etwas aktiv ausführen. Der Neuplatonismus nahm die habituelle Bestimmung der Substanz und hypostasierte diese Eigenschaft einfach als Neutrum (τὸ ποίησις). Ein weiteres Schlüsselelement ist in der Bestimmung des Habitus als des aktuell gegebenen Besitzens gegeben, welches im Modus des Akzidens die Bedeutung der gegebenen Tätigkeit hält (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, *Met*. 1022b4‒5). Durch die Verbindung der Hypostase (τὸ ποίησις) und der Aktualität (ἐνέργειά τις) ist eine Umwandlung des Habitus in eine neue physikalische Substanz der dritten Art gegeben. Die neue Bestimmung des Habitus wird nicht primär durch die erste Substanz determiniert, welche durch die Sinne wahrgenommen wird und im Hinblick auf die zweite Substanz prädiziert wird, sondern durch den intellektuellen Einblick in die Hypostase–Spezies, welche mit der eigenen Aktualität ausgestattet ist. Die Bestimmung des Habitus verschob sich von der Aktualität der ersten Substanz (ἐνέργειά τις) auf die Mittelposition zwischen dem aktiven Subjekt des Besitzens und dem passiv besessenen Gegenstand (ἕξις ὡς μεταξὺ τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ibid. 164.19‒20). Aus dem Habitus wurde eine neue Spezies, welche als Hypostase wirkt und in der Tabelle der Kategorien die zweite Substanz ersetzte. Der Habitus wurde zur neuen hypostasierten zweiten Substanz und war nicht länger das ursprüngliche aristotelische Akzidens. Die Schrift *Kategorien* bestimmte die ganze Kategorientabelle durch das Primat der zweiten Substanz als der höchsten univok prädizierten Bedeutung, welche im Hinblick auf die Realität der ersten Substanzen gegeben ist. Der Habitus stellt gemäß Simplikios‘ Kommentar die hypostasierte Bedeutung dar, worin das Besitzen durch die Belichtung des Habitus von der Welt der reinen Formen aus bestimmt wird. Die Bedeutung des Habitus im kategorialen Modus *per prius* bestimmt nicht mehr die hyparchische Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Die neuplatonische Definition des Habitus fand im Intellekt einen grundlegenden und dauerhaften Maßstab, der an die unbeschränkte Kontingenz der äußerlichen Dinge angelegt wird.

Der Illuminat Simplikios kann das „Orakel“ des pythischen Aristoteles endlich „richtig“ deuten. Dieser hätte nicht gewusst, was er in Wirklichkeit behauptete, wenn er die Akzidenzien prädizierte. Der akademische Wahnsinn ist nicht gleich zu sehen, da er unter dem Einfluss der listigen Furien als gnostisches *furor interpretandi* gegeben ist. Simplikios‘ Kategorie der *héxis* trennt den hypostasierten Bezug als Substantivum (τὸ ἑκτὸν) vom unendlichen Regress des auf die empirische gegebene und erkannte Sache bezogenen Bestimmens (ἵνα μὴ ᾖ ἐπ' ἄπειρον; ibid., 164.21). Aus dem Habitus als aristotelischem Akzidens wurde eine neue zweite Substanz, welche ein formales Ausmaß erhielt und in Jamblichos‘ Dialektik eingefügt ist. Die intellektuelle Definition der Sachen selbst (ἐστὶν ὡρισμένα τὰ ἐφετά; ibid., 164.9) unterscheidet sich vom aristotelischen Habitus der sinnlichen Substanz, welche im uneingeschränkten Modus durch Schuld ihrer Veränderlichkeit und Unbeständigkeit gegeben ist. Der Unterschied zwischen dem uneingeschränkten Vorkommen in der Realität und der eingeschränkten, formal gegebenen Definition begründet die kategoriale Mittelposition des im Denken gegebenen Habitus (ἕξις καὶ ἡ διάθεσις ὡς τῆς ψυχῆς λέγηται; ibid., 164.16). Die eidetische Dimension bestimmt nun durch ihre übergeordnete theurgische Form jedes physische Kontinuum, das als Materie, Körper, Bewegung, Zeit usw. gegeben ist. Anstelle des Verhältnisses von erster und zweiter Substanz ist ein neues Verhältnis von „*definiens–definitum*“ getreten. Der bestimmende Einblick geht von der bestimmenden und klar eingegrenzten Form in Richtung zum uneingeschränkten Kontinuum der objektiven Materie, wie sie ursprünglich in Platons uneingeschränkter Dyade gegeben ist. Die kategoriale Bestimmung, die durch die Wesensschau (Husserl) der hypostatischen Form gegeben ist, bestimmt nun die unbestimmte Sinneserkenntnis. Die neue Teilung der Kategorien wird von Jamblichos‘ Prinzip „Eingeschränkt – Uneingeschränkt“ bestimmt und nicht von Aristoteles‘ Prädikation. Der Wandel in der Auffassung der Kategorien zeigt, dass eine neue Prädikation des Seienden im Modus der objektiven Spekulation entstand. Der bestimmende noematische Einblick im Modus *per prius* determiniert die unbestimmte Materie, welche eine bestimmbare Potenz hat, mithilfe der intelligiblen Formen gestaltet zu werden. Die Prädikation wird nicht mehr von der aktuell bestimmten ersten Substanz in der Realität gerichtet, sondern von der hypostasierten Form–Spezies. Der Habitus hat im Neuplatonismus und in der späteren Scholastik eine privilegierte Position, da er die Tabelle der Kategorien in zwei Teile teilt. Die zweite Substanz als erste Kategorie ist nun ohne Unterschied an die erste Substanz angebunden und darüber hinaus mit den Hypostasen von Qualität und Quantität ausgestattet, welche auf dem Niveau der ersten Substanz sind. Der Habitus beginnt in den weiteren Bestimmungen der Objektivität eine bedeutende Rolle zu spielen. Er unterscheidet sich sowohl von den primären Bestimmungen der Substanz der dritten Art, die im Modus *per prius* gegeben sind, als auch von den sekundären Postprädikamenten, die im Modus *per posterius* gegeben sind. Das zweite Band untersucht die neue Bestimmung des Habitus, weil Simplikios‘ und Avicennas hypostasierte Auffassung die Grundlage des Habitus in der lateinischen Scholastik bildet (OBJ II, Kap. 2.4.1). Der Habitus steht in einer untergeordneten Position zum ersten Trio der *praedicabilia* (Substanz, Qualität, Quantität). Sie schaffen neuen Modus der atomaren Substanz, indem sie die formalen Bestimmungen und die Attribute der ersten und zweiten Substanz vermischen. Die Tabelle der Kategorien veränderte den Sinn von „1 + 9“ zum neuen System „3 + 1 (Habitus) + 6“. Der Habitus unterscheidet dieses formale Trio von den restlichen Bestimmungen. Die spätere Scholastik, welche von Simplikios‘ Kommentar inspiriert worden war, benannte die zweite Serie der Akzidenzien mit dem Terminus *postpraedicamenta* (OBJ III, Kap. 5.3.1). Die Mittelposition des Habitus im neuen System der Prädikation zeigt, dass der Habitus die Bedeutung der zweiten Substanz übernahm, da seine hypostasierte Gestalt im Modus *per prius* gegenüber den verbliebenen akzidentellen Bestimmungen steht. Die ersten drei kategorialen Bestimmungen wurden zu einer universalen Bestimmung des Seienden und erhielten in der Postmoderne den Charakter von sogenannten „primären Qualitäten“, die als Substanzen der dritten Art hypostasiert sind (J. Locke). Das erste Trio der kategorialen Bestimmungen, die nun auf die neuplatonischen atomaren Substanzen bezogen sind, begannen sich später gemäß Porphyrios‘ Modell der ambivalenten Prädikation, wie sie in der *Isagoge* gegeben ist, frei mit der Bedeutung der Spezieszu vertauschen.

Schauen wir uns noch ein weiteres Beispiel der Transformation der Kategorien an, das für die künftige Entwicklung der Objektivität wichtig ist. Die einführende Passage der *Kategorien* begreift die Weiße des Menschen und des Pferdes lediglich als nominellen Unterschied zwischen Worten (παρώνυμα δὲ λέγεται, *Cat*. 1a12). Wegen der verschiedenartigen Substanz gibt es keine gemeinsame Prädikation. Neuplatoniker deuteten diese Paronymie als kategoriale Predikation. Die Weiße wird hypostasiert und ist als Universalie unmittelbar am Wesen beider Substanzen beteiligt. Lediglich die Homonymie auf dem Niveau der Ähnlichkeit des Wortes wurde zur ontologischen Kategorie erhöht, welche auf das Niveau der kategorialen Bestimmungen der Substanz gestellt wurde.[[55]](#footnote-55) Die Hypostasierung der Qualität als Substanz ermöglichte die Erwähnung der dritten Gattung (τρίτον δὲ γένος, *Cat*. 9a28) direkt in den *Kategorien*. Diese Erwähnung ist bezogen auf die Analyse des Akzidens vom Typ „Weiße“, welche verschiedenartige Veränderungen am substanziellen Substrat durchmachte. Der neuplatonische Kommentar des Ammonius von Sakka (†242) hob zum ersten Mal Aristoteles‘ hyparchische Bindung der kategorialen Bestimmungen an die erste Substanz auf. Ammonius deutete die Qualität als kategoriale Pseudo-Substanz und gab ihr ein selbstständiges Statut. Die Qualität erhält nicht das Sein aufgrund der realen Sache (ταῦτα οὐ μόνον περὶ τὸ σῶμα θεωρεῖται), sondern als hypostasiertes Seiendes in der Seele (ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν ψυχήν, *Amonii in Cat*. 86.11‒12). Ammonius achtete nicht auf die Warnung in den *Kategorien*, dass die prädizierten Qualitäten nichts mit dem aktuellen Sein der ersten Substanz gemeinsam haben (*Cat*. 9b2‒3). Dieser Neuplatoniker prädiziert die Qualitäten im Modus des Seienden der dritten Art nach Plotins Prädikation der hypostasierten Gattungen.[[56]](#footnote-56) Philoponos‘ Kommentar zu den *Kategorien* übernimmt die Deutung von Ammonius. Philoponos begreift den „weißen Körper“ im Hinblick auf die Wahrnehmung der Weiße als Substanz der dritten Art, welche die unteilbare Substanz des „Körpers“ und die ebenso unteilbare Substanz der Weiße miteinander kombiniert (λευκὴ σὰρξ ἀπὸ πάθους τὴν λευκότητα ἔχει, *Philoponi in Cat*. 149.19). Die Weiße tritt bereits gegenüber dem Körper als neue Pseudosubstanz auf (συμβέβηκε γὰρ τὸ λευκὸν αὐτῇ, ibid. 149.20). Die Hypostasierung der Qualitäten als der Seienden der dritten Art ist auf der neuplatonischen Interpretation der Prädikation der Akzidente im Modus *per se* begründet, welche wörtlich aus den *Kategorien* genommen sind (λέγεται κατ' αὐτάς, *Cat*. 9a33).[[57]](#footnote-57) Die ältesten Übersetzungen ins Syro-Arameische interpretieren bereits diese Stelle im neuplatonischen Sinne κατ' ἑαὐτάς(King 2010, 227). Der als Hypostase im Modus *per* se gegebene Status der Weiße zeigt die Linie einer weiteren Interpretation in der Falsafa. Diese Interpretation ist gegeben durch die Hypostasierung der Akzidenzien als neuer Substanzen der dritten Art. Eine ausführlichere Analyse würde die Anknüpfung dieser hypostasierten Form an die Deutung der *Kategorien* in der Schrift *Categoriae decem* zeigen, welche im achten Jahrhundert entstand. Von dort über nimmt die Schule der Porretaner diese Auffassung (OBJ II, Kap. 1.4). Durch die Hypostasierung der Akzidente entstand die moderne Weltanschauung, worin die Akzidenzien als neues Seiendes der dritten Art existieren. Das manische Sehen der Welt der theurgischen Illuminaten wurde dank der neu gedeuteten Bedeutung des Aristoteles zur kategorialen Wahrheit. Dieser pythische Deuter des göttlichen Pythagoras wusste in Wirklichkeit nicht, was er sagte, als er die Akzidenzien in Richtung zur Substanz prädizierte. Aber sein Fehler lässt sich durch die richtige Auslegung korrigieren, welche durch den theurgischen Einblick in die gnostischen Geheimnisse des Kosmos angeleitet wird. Die Neuplatoniker wandelten nach dem Niedergang von Delphi im Jahre 381 die akademischen Institutionen in einen neuen Typ des objektiv gegebenen Orakels um. Die ultimativen Garanten für die indizierte Wahrheit heutiger Orakel sind die großen Konzerne. Sie kontrollieren die in ihrem Besitz befindlichen wissenschaftlichen Editionen genauso effektiv, so wie die tyrannische Stadt Athen die Heiligtümer in Delphi und Eleusis kontrollierte.

Die Überführung der neuplatonischen Akzidenzien als Hypostasen in die Aristoteles’sche *Physik* setzte die Entwicklung der neuen Formen des *tertium ens* ein. Auf diese Art und Weise wurde die kategoriale Prädikation der ersten und der zweiten Substanz verbunden (Dexippos, Simplikios, Philoponos). Das neu konstituierte *tertium ens* existiert in der Form der Pseudosubstanz und der hypostasierten Akzidenzien vom Typ „*qualitas*“ in seinem eigenen Diakosmos. Er wurde durch theurgische Aktivität kosmischer Formen geschaffen. In ihm existiert keine hylemorphische Substanz mit ihrer begrenzten Ausdehnung; aber bereits hier wirkt die demiurgische Fähigkeit des neuplatonischen Intellekts, welcher die ewigen kosmischen Substanzen–Spezies (Mond, Sonne, Erde, Kosmos) erschafft. Die Unteilbarkeit der Substanz erhielt eine neue Bedeutung, da sie die hyparchische Stellung eines jeden Allgemeindings gesichert. Wir haben Beispiel der Weiße im System von Ammonius gezeigt. Der Sinn der Seienden ist belichtet von hinten, also vom Diakosmos der autonomen intelligiblen Formen. Das erste und grundlegende prohyparchische Sein geht vom Einen als dem ersten Prinzip aus. Die Henologie ersetzte die erste Substanz im Modus der neuen hyparchischen Prädikation. Der neue Sinn der numerischen Einheit begreift die hyparchische Stellung der Essenz oder der subsistenten Universalien; sie sind an das Einen gebunden. Das alles veränderte den Sinn der kategorialen Prädikation. Der Wandel in der kategorialen Prädikation wurde dadurch erleichtert, dass Porphyrios eine besondere Art der Bestimmung der Substanz einführte, ohne welche die Substanzen nicht existieren können (*Porph*. *in Cat*. 95.19–20). Dadurch gelangten einige Qualitäten der Substanz (später in der kartesianischen Postmoderne „primäre Qualitäten“ genannt) auf das Niveau der kategorialen Bestimmung *per prius*, welche zuvor lediglich für die zweite Substanz als höchste Kategorie Gültigkeit besaß. Die primären Qualitäten waren nicht länger ein reines Akzidens der Substanz, wie Aristoteles dies postulierte, und begannen in der Bestimmung des Seienden eine neue Rolle zu spielen. Porphyrios‘ Nachfolger gingen weiter auf dem Weg der Substanzialisierung der Akzidenzien vor und allmählich weiteten sie diese formal-kategorialen Bestimmungen auf den physikalischen Körper aus. Die habituelle Bestimmung als Pseudo-Substanz wird in dieser Verschiebung dank der Aktivität des Subjektes eine wichtige Rolle spielen. Diese unbestimmte Aktivität befindet sich in Aristoteles‘ Definition des Habitus (ἐνέργειά τις, *Met*. 1022b4). Das unbestimmte Pronomen, das an die Tätigkeit der ersten Substanz gebunden ist, wird von der Moderne in eine objektiv bestimmte Substanz verändert. Diese Energie wird in der hypostasieren Reflexion als intellektuelle Substanz behalten, welche Descartes die *res cogitans* nennt*.* Der Intellekt oder der Wille besitzt sich selbst durch einen hypostasierten Habitus, um ein reflektiertes Wissen über sich selbst als moderne Substanz zu etablieren, siehe kartesianisches *cogito*. Bonaventura überführt zuerst den hypostasierten Habitus (*habitus innatus*) in das demiurgische Subjekt, das mit einer primären Schöpferregel und sekundärer schöpferischer Praxis beschenkt wird (OBJ III, Kap. 4.1.2). Der substanziell aufgefasste Habitus erhält schließlich zusammen mit der Kategorie der Beziehung (*relatio*)im Denken Peter Olivis und Henry Gents das volle kategoriale Statut und ersetzt das aristotelische Primat der ersten Substanz (*esse ad*; OBJ III, Kap. 5.1.2). Die Postmoderne tauscht die kategoriale Bestimmung des Habitus gegen den transcendentalen und hypostatischen Status aus. Die ursprüngliche Belichtung des Sinns des Seienden ist bei Aristoteles von vorne gegeben, also von der aktuellen ersten Substanz aus, welche die Sinne durch sinnliche Phantasmen aktiviert. Der universelle Begriff der aktuellen ersten Substanz entsteht erst mithilfe der Abstraktion von der individuellen sinnlichen Spezies (*species sensibilis*). Diese Belichtung des Sinns des Seienden wird es in Aristoteles‘ *De anima* (Kap. 1.3) und in der Eingangspassage im Werk postuliert. Wir werden später die lateinische version *De Interpretatione* von Boethius (OBJ II, Kap. 1.1) kommentieren. Simplikios veränderte die Definition des Habitus und der Struktur der zehn Kategorien, was eine grundsätzliche Veränderung in der Natur der Substanz verursachte. Die Belichtung des Seienden von hinten hob die hyparchische Funktion der ersten Substanz auf. Doch, ohne hyparchische Funktion ist die aristotelische kategoriale Prädikation undenkbar. Die reale erste Substanz hatte nicht länger eine determinierende Rolle inne. Ihre Existenz bestätigt nur zusätzlich, sinnlich und zufällig den höheren Typ des notwendigen und ewigen Erkennens, welcher in der Welt der autonomen Formen gegeben ist. Die Metaphysik hat die Vor-Blickbahn, um den Sinn des Seins durch die Belichtung von vorne freizulegen, definitiv verlassen. Die Belichtung von hinten wird direkt in die kategoriale Prädikation eingeführt, in welcher die hyparchische Funktion gegen eine prohyparchische ausgetauscht wurde. Der Intellekt schafft eine parallele Realität in sich selbst, da er die gleichen Fähigkeiten wie der göttliche Demiurg im Dialog *Timaios* besitzt. Die von Simplikios definierte Seele schafft aktiv eine Nachahmung des ursprünglichen intelligiblen Reiches. Wegen der Schuld des Falls in die sinnliche Materie kann die Seele nicht länger in der Welt der ursprünglichen prototypischen Gestalten des Seins bleiben (τοῦτο εἰκόνας αὐτοὺς ἀντὶ τῶν πρωτοτύπων ποιήσασα; *Simpl*. *in Cat*. 12.23). Die objektive Form dieser Prototypen des Einen finden wir bei Bonaventura in Form göttlicher, seit dem Neuplatoniker Augustin tradierter „Exemplare“. Die Seele erkennt deren weltliche Nachahmung in den objektiv gegebenen *rationes seminales* (OBJ III, Kap. 4.1.1). Das Erkennen der realen Dinge geht durch die platonischen, in hypostasierte Spezies umwandelten Ideen. Solche Kategorienlehre war für Aristoteles unannehmbar. Das intellektuelle Erkennen wird primär im passiven Modus im Hinblick auf die aktuelle erste Substanz, welche zuerst durch die Sinne erkannt wird. Sie bewahren die Nachwirkungen der in der Welt wirkenden Kausalität. Wenn das Sein zu einer universellen Gattung würde, dann die kategoriale Prädikation vernichtet wurde (Kap. 1.3). Alexander Aphrodisias und nach ihm Porphyrios waren sich noch der grundsätzlichen Differenz zwischen der ersten und der zweiten Substanz bewusst und sie ließen die neuplatonische Analogie als Grundlage der Metaphysik nicht zu. Die gesuchte Einheit des Seins *pros hen*, welcher die Metaphysik folgte, kann gemäß diesen Kennern Aristoteles‘ nicht auf der Homonymie beruhen. Die Metaphysik ist nicht die Logik. Daher trennte die aristotelische Schule der Kommentatoren im Rahmen zwei grundsätzlich unterschiedliche Statuten der Prädikation *per prius*. Das metaphysische Primat der singulär und *simpliciter* gegebenen ersten realen Substanz (Modus *ipse*) wurde von der kategorialen Bedeutung der universell und *simpliciter* gegebenen zweiten Substanz (Modus *idem*) getrennt. Ab dem 6. Jahrhundert wurde diese Unterscheidung definitiv hinfällig und die Realität der ersten Substanz bestimmte nicht länger das Denken des Seienden im hyparchischen Modus gemäß der Schrift *Kategorien.* Die neue Stellung des Intellekts, der mit der klassischen Lehre über die Kategorien verbunden war, ermöglichte es den Nachfolgern Dexippos und Simplikios, den Status der ersten und der zweiten Substanz miteinander zu verbinden. Diese Mischung konnte natürlich keine Bedeutung im Modus *univoce* haben. Sie schafft nur eine analogische Ähnlichkeit, weil die Einheit durch die mentale Gleichartigkeit des *tertium ens* geschaffen wurde. Damit erfanden die Modernisten eine neue kategoriale, im Modus *per prius* gegebene Prädikation. Dieser grundlegende Widerspruch zwischen der aristotelischen und neuplatonischen Deutung der *Kategorien* wird in den nachfolgenden Runden der westlichen Gigantomachie um die Substanz nach und nach von allen Etappen der Objektivität thematisiert werden.

Simplikios zeigte den grundsätzlichen Unterschied zwischen zwei Auffassungen der Substanz, welche zwei verschiedenartige Modi des Erkennens implizieren. Auf der ersten Ebene befinden sich aristotelische kategoriale Bedeutungen der zusammengesetzten Substanzen (λόγοι, ἔννοια). Diese sind verschieden vom höheren intellektuellen Erkennen (νοήσεις) der immateriellen und abgeteilten Formen des Seins. Die Bedeutung auf dem Niveau des Wortes bestimmt bei Simplikios die hinterste Grenze der aktuellen sinnlichen Seele und gleichzeitig die unterste Grenze der abgetrennten Formen (ἔστιν ἡ φωνὴ πέρας τῆς ψυχικῆς ἐνεργείας, *Simpl. in Cat.* 13.4–5). Diese Grenze muss überschritten werden und die Seele richtet ihr Erkennen auf die höheren Ursachen des Seins (ἐπιστρέφειν εἰς τὰς ἀρχάς, *Simpl. in Cat.* 13.5–6). Simplikios kannte im Kommentar zu den *Kategorien* die aristotelische Deutung, welche die eminente Position der ersten Substanz charakterisiert. Er gehörte aber zur Gruppe der Ausleger, welche auf das Primat der prohyparchischen Bestimmung des Seienden orientiert waren; daher änderte er grundsätzlich die Bedeutung der Kategorien. Die Universalität bestimmte im ursprünglichen Rahmen der zehn Kategorien die materielle und sinnlich erkannte erste Substanz. So eine Prädikation ist für Simplikios nur homonymisch, da die Einheit der Prädikate ist lediglich nominal gegeben.[[58]](#footnote-58) Die wirkliche Einheit des Seienden tritt erst gemäß Plotins Gattungen auf dem Niveau der univoken Prädikation ein. Diese wurde von Simplikios als die richtige und wahre „aristotelische“ kategoriale Prädikation bezeichnet. Diese Messallianz zwischen der ersten und der zweiten Substanz wurde von Aristoteles ausgeschlossen mit Hinweis auf den potenziellen Charakter der Signifikation, welcher nur im Hinblick auf die aktuelle erste Substanz gegeben ist. Die Signifikation wird durch den akzidentellen und rezeptiven Charakter des menschlichen Erkennens determiniert. Dieser Charakter ist auf die aktuelle Realität der ersten Substanz durch das universelle Erkennen in der intellektuellen Seele und durch die Sprache bezogen (*De Int.* 16a3–8). Simplikios gab diesen Sinn der univoken Prädikation auf. Doch, er wurde in beiden erhaltenen Kommentaren von Porphyrios zu den *Kategorien* verteidigt. In der neuplatonischen Schule wird das Erkennen nicht mehr kausal durch die reale erste Substanz determiniert. Der spätere Streit um die Universalien stellt einen stummen Zeugen dieser Seinsvergessenheit innerhalb der neuplatonischen Metaphysik dar. Die „Substanzen–Spezies“ von Simplikios sind zu den Universalien geworden. Der Streit um die Universalien verdrängte die fundamentale Weise, wie die Donation des metaphysischen Seins durch die erste Substanz verläuft. Die geschichtlich gegebene Kehre der Metaphysik betrifft die Art und Weise der Donation von der ersten Substanz zum *tertium ens* als neue Form des *dativus metaphysicus*. Durch die Parallelität im Denken Jamblichos‘ und Simplikios‘ hinsichtlich der Substanz der dritten Art entsteht in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts ein neues Konzept des Seienden. Die neue Vision sammelt zweifache Prädikation *per prius* zusammen, welche eine zweifache Auffassung der Einheit des Seienden *ad unum* enthält. Die erste Prädikation ist substanziell-kategorial (Aristoteles) und die zweite Prädikation ist generisch-transzendental (Platon, Plotin). Die gesamte Entwicklung wird von Porphyrios und seinem ambivalenten Konzept der unteilbaren Substanz angefangen, die in der *Isagoge* analysiert wird (Kap. 1.3). Dieses Konzept erhält in der nächsten Generation der Neuplatoniker den ambivalenten Charakter. Die Substanz ist an die Welt der dauerhaft existierenden immateriellen kosmischen Formen gebunden. Für die mystisch denkenden Illuminaten dies bedeutet eine höhere Bestimmung der Metaphysik auf dem Niveau der Prädikation der Substanzen als Spezies. Die unteilbare Substanz existiert indes gleichzeitig als materieller Körper auf der sinnlich gegebenen Ebene des Erkennens, was eine „niedere“ aristotelische Bestimmung der Metaphysik auf dem Niveau der ersten realen Substanz bezeichnet. Die Verachtung der Realität und des Aristoteles geht in der Schule der akademischen Illuminaten Hand in Hand, was die weitere Entwicklung der modernen Metaphysik im lateinischen Westen zeigt. Die hyparchische Funktion ging von der ersten und schließlich auch von der zweiten Substanz auf die universelle Bestimmung des Seienden im Rahmen der Spezies und des *individuum* über. Diese neuen Hypostasen werden in der Schule der antiken *Modernorum* als reale erste Substanz prädiziert. Die Bewegung der Differenz von der Gattung zur Art begründet unteilbare Bedeutung der atomaren Substanz als des universellen Individuums (ἄτομος οὐσία, *individuum*). Diese analogisch gegebene Konjunktion der ersten und der zweiten Substanz ist bei Aristoteles ausgeschlossen. Liberas Einführung in die kritische Ausgabe der *Isagoge* erinnert daran, dass der Neuplatoniker Jan Scotus Eurigena (†877) es war, der diese zweite Variante der Substanz als über das Sein gestellte Supergattung in die ontotheologische Einheit hineinzog. Dieser irische Mönch stellte die erste Substanz (*essentia*) auf die Spitze der Pyramide des Seienden als höchste Gattung, durch dessen allmähliche Teilung man bis auf das Niveau der letzten, nicht weiter teilbaren Essenz (*atomos*) hinuntersteigen kann.[[59]](#footnote-59) Dank der veränderten Tabelle der Kategorien entstand ein neuer *logos* des Seienden, welcher eine neue Art der Unteilbarkeit henologisch in Richtung nach unten (*per prius*) und auch nach oben (*per posterius*) prädiziert. Die ursprüngliche minimale Bedeutung des Individuums in der aristotelischen Auslegung der *Isagoge* wird komplett in der neuplatonischen Version verdrängt und vergessen. Die Erinnyen vollendete die erste Etappe der metaphysischen Rache auf eine ganz poetische und mystische Weise. Das Individuum, welches ursprünglich keine eigene universelle Bedeutung und nur ein minimales Sein im Denken besaß, blies sich nun zu kosmischen Dimensionen auf und wurde zum Prinzip der neuen Metaphysik und zur wichtigsten ersten Substanz. Das Ereignis des Wandels des Sehens zum Erkennen ließ im Rahmen der neuplatonischen Illumination eine neue Form der Metaphysik entstehen. Im Denken der modernen Illuminaten, die Perspektive der auf die Ganzheit des Seienden gerichtete Vor-blickbahn drehte sich von der realen Substanz zu deren Simulakrum. Dieses Ereignis der *translatio studiorum* begründete eine neue Form der fundamentalen Deutung des Seienden.

Der Wandel im Sehen des Seienden verändert notwendigerweise auch die aristotelische Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung des Intellekts und der realen Sache. Die aristotelische Auffassung der Wahrheit wird von der Wissenschaft über die Identität des potenziellen Konzepts (Universalität des *idem*) damit gegründet, was aktuell in der Realität existiert (Einzigartigkeit des *ipse*). Die wahrheitsgemäße Übereinstimmung im Modell der aristotelischen Wissenschaft kann nicht nur darin bestehen, was im Denken irgendwelche allgemeine Bedeutung existiert. Die wissenschaftliche Aussage wird primär durch die Existenz des Seienden determiniert, das kausal auf unsere Sinne einwirkt. Die Kausalität der sinnlich erkannten ersten Substanz gewährleistet die Univozität und die Wahrhaftigkeit des Erkennens. Weiterhin gilt, dass die in der Realität gegebene erste Substanz nicht in die Ordnung der kategorialen Prädikation integriert werden kann, da sie in der ursprünglichen atomaren Ipseität in sich selbst existiert. Die erste Substanz ist von sich selbst aus einer signifizierenden Beziehung fähig, welche erst im erkennenden und allgemein prädizierenden Denken entsteht. Erst das Wort signifiziert im Hinblick auf die existierende Sache, und das auf unterschiedliche Art und Weise (τὸ καθ' αὑτὸ πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι, *Met*. 1022a25). Das Konzept sagt dann sekundär, d. h. in der Ordnung der univoken kategorialen Signifikation unverhüllt über das wahre Sein oder Nichtsein aus (τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, *Met.* 1011b27). Die Übereinstimmung schafft hingegen in der Auffassung des Neuplatonismus eine spekulative Übereinstimmung des Verstandes mit sich selbst. Die formale, im Diakosmos existierende Universalie spiegelt (*speculum*) sich im Konzept, das im Denken des Illuminaten entsteht. Die spekulative Übereinstimmung zweier Allgemeindinge im Spiegel des Subjekts steht außerhalb der Kausalität und außerhalb der hyparchischen Stellung der im Rahmen der kategorialen Prädikation gegebenen ersten Substanz. Die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung des erleuchteten Intellekts mit der objektiven Realität stellt aus der Sicht des Aristotelismus eine reine Paranoia des Verstandes dar. Das Erkennen wäre nicht von der kausal wirkenden Realität determiniert. Durch die Verschiebung der Wahrheit von der Übereinstimmung des Intellekts und der realen Sache in Richtung zur formalen Identität der hypostasierten Noemata und Spezies kam es zu einem grundsätzlichen Zerwürfnis zwischen dem Verstand und der sinnlich wahrgenommenen Realität. Simplikios schloss die Schaffung einer neuen Substanz in der Spätantike ab, indem er den kategorialen Sinn des Seienden von hinten, von der Welt der reinen intelligiblen und aktuellen Formen aus belichtete. Die frühere aristotelische Wahrheit als Übereinstimmung des Verstandes und der hyparchischen ersten Substanz wird zu einer teilweisen Unwahrheit, weil sie nicht den neuplatonischen Verlauf des Erkennens aufzeigt. Das noematische und eidetische Erkennen des paranoischen Illuminaten geht nur deshalb zu den realen und kontingenten Dingen, um seine zuvor gegebene ideale Richtigkeit zu überprüfen. Die Wahrheit ist nach dem oben angeführten Ausspruch von Simplikios „probalistisch“ gegeben, weil der Illuminat aktiv mythopoetische Noemata in Richtung der realen Dinge wirft. Das ursprüngliche Objekt des Erkennens besteht im universellen Noema, keineswegs in der realen ersten Substanz. Simplikios‘ Auslegung der *Kategorien* bestätigte, dass eidetische Anschauung des Intellekts ganz evidenten Charakter besitzt, im Unterschied zu den unsicheren Tatsachen in der Realität. Die transzendente, hinter den Kategorien gegebene Bestimmung der Wahrheit kann der aristotelischen Auffassung der Wahrheit als der Übereinstimmung des Intellekts und der ersten Substanz nicht entsprechen. Die zweite, durch die *impositio*-Prädikation in Richtung erste Substanz gegebene Kategorie bildete die letzte Ebene der univoken Bedeutung, hinter welcher lediglich die analogische oder äquivoke Bedeutung entsteht. Die kritische aristotelische Wissenschaft kann nicht auf Platons philosophischem Märchen stehen, das für die Wächter der idealen *polis* bestimmt war. Das Dialog *Timaios*, welcher durch die Darbietung der trügerischen Musen interpretiert wurde, wurde zu einem grundlegenden kosmogonischen Mythos für die Gemeinde der Akademiker. Seit der Spätantike, sie haben sich selbst als Wächter des idealen *res publica* der objektiv blinden Wissenschaftler etabliert. Simplikios schuf den aktiven schöpferischen Intellekt (*intellectus agens*) und er reproduziert und somit auch repräsentiert das prototypische Sein des Einen. Auf diese Weise wurde eine neue Form der Wahrhaftigkeit etabliert, welche der Neuplatoniker Anselm von Canterbury in den Begriff der *rectitudo* weitergibt (OBJ II, Kap. 1.2). Die durch den höheren Sinn der *Isagoge* erleuchteten Illuminaten sehen eine neue Hinterwelt des Geistes. Dieses Reich wurde jenseits der durch die kategoriale Prädikation der realen ersten Substanz gegebenen Einheit gestellt. Die Wende in der Metaphysik ermöglichte ein besseres Verständnis der Pionierrolle von Jamblichos, welcher diese Entwicklung startete. Dieser göttliche von den akademisch ausgebildeten Furien geführte Denker synthetisierte die aristotelische erste und zweite Substanz dank der mystischen Auslegung des Dialogs *Timaios*, womit er eine neue Parallelwelt des Geistes schuf. Die anschließenden Auslegungen begründeten eine neue Gigantomachie um die Substanz. Weitere Generationen stimmten seinen Diakosmos in sophistische Weise mit der aristotelischen Metaphysik überein. Die Schlüsselentwicklung der Objektivität tritt zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert ein. Jamblichos und Simplikios wurden zu den Begründern einer neuen Epoche der Metaphysik. Das reale Seiende desertiert von der ersten Substanz in die neue Art der Spezies–Substanz. Die in den *Kategorien* gegebene Prädikation *per prius* hat sich komplett verändert. Die hyparchische Prädikation wurde durch die prohyparchische Einheit der transzendentalen Eigenschaften ersetzt. Der Wandel wird belegt durch den ambivalenten Status der unteilbaren Substanz und durch neuplatonische analogische Prädikation in Richtung zum Einen und vom Einen. Neuplatoniker vollziehen bewusst eine Verdrängung des aktuellen Seienden aus der Metaphysik, indem sie Porphyrios‘ Auslegung der *Kategorien* ablehnen. Die antiken akademischen Illuminaten wie Jamblichos und Simplikios begreifen die aristotelische *Kategorien*-Auslegung und *Isagoge* als Lehre für philosophische Anfänger, zu welcher die Gebildeten nicht mehr zurückkehren müssen. Aristoteles ist des tatsächlichen Denkens des göttlichen Mannes wie Jamblichos nicht würdig. Dieser nimmt als Grundlage einer neuen Metaphysik Porphyrios‘ späte Auslegungen der platonischen Dialoge, z. B. des Dialogs *Parmenides*. Die Illuminaten lassen sich von Porphyrios‘ verdoppeltem Sein des Einen inspirieren, das in ihm selbst und dann im Hinblick auf die vom ihm gegründete niedere, durch die ideale Emanation entstandene Welt gegeben ist. Dieser Blick des Einen in sich und aus sich heraus in die Welt wird dann später im nächsten Jahrtausend von der ganzen Moderne wiederholt und danach von der ganzen Postmoderne von Descartes bis zu Husserl. Auf Grundlage des prohyparchischen Sehens des Seienden stellt die Moderne zwei Projekten der Metaphysik. Die Ganzheit des Seienden wird prototypisch in der höheren Welt des Geistes objektiv gesehen. Oder sie wird in der niederen empirischen Welt der Sinne aristotelisch ausgesagt. Seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts erweiterte sich der Bereich des verdoppelten Seins (διττὸν τὸ εἶναι) grundsätzlich von der ursprünglichen Henologie des Porphyrios’ auf den gesamten Bereich der demiurgischen Metaphysik. Die Prädikation ging von der Henologie auf den Diakosmos der bereits kategorial prädizierten kosmischen Intelligenzen und Formen über. Im neu konstituierten Sinn des Seienden entstand durch die prohyparchische Prädikation das erste objektive System der mystischen oder metaphysischen Ontotheologie. Die neue atomare Substanz manifestiert sich in Form der intellektuellen Vision der modernen Gnostiker. Es entsteht ein neuer Synkretismus des göttlichen Pythagoras, Platons und deren fleißigen, wenn auch etwas beschränkten Exegeten namens Aristoteles. Seine kategoriale Prädikation reduziert sich auf die materielle und sinnlich wahrgenommene erste Substanz. Aber der Mangel an aristotelischem Denken kann ganz schnell in Ordnung gebracht werden, da Aristoteles nicht tief genug in die Geheimnisse des göttlichen Pythagoras hineinblickte. In der Umgebung des gnostischen, mit göttlichem Denken begabten Subjekts ist es nicht nötig, die Imposition des Sinnes von der hyparchischen ersten Substanz zu thematisieren. Diese intellektuelle Verachtung des Aristotelismus finden wir in neuer Gestalt bei den scholastischen Illuminaten an der Universität zu Oxford irgend im Jahre 1235, wenn die ersten lateinischen Modernisten die akademischen Graden erreichten (OBJ II, Kap. 3.4.2). Der philosophische Geist der ersten modernen Gnostiker wird weder Zeit noch Kraft für die Erforschung der materiellen ersten Substanz verschwenden.

### 1.3.3 Gründung der objektiven Physik

Mitte des 6. Jahrhunderts setzt ein neues Ereignis der Verfinsterung der ersten hyparchischen Substanz ein (Seinsvergessenheit). Dieses Ereignis ist gegeben durch die bewusste Umarbeitung der aristotelischen Metaphysik. Quelle des Vergessens ist nicht mehr das Schicksal des metaphysisch bestimmten Seienden durch Platons Höhlengleichnis (Seinsverlassenheit). Ihr Akteur ist der moderne Illuminat vom Typ des göttlichen Jamblichos, welcher ein neues Subjekt schuf. Es ist mit einem theurgischen Willen zum Erkennen und zur Macht begabt. Dieser Habitus des energischen modernen Subjektes (ἐνέργειά τις) bestimmt objektiv das epochale Schicksal des westlichen Denkens im Modus des metaphysischen Irrtums. Dessen neue Protagonisten werden im lateinischen Westen Avicenna in der Falsafa, Rufus von Cornwall und Bonaventura. Die neue Substanz begreift sich im Rahmen der mystischen Theurgie des modernen Subjektes, welche das Sein des Seienden in eine objektive demiurgische Form umwandelt (Ge-Stell). Es ist nicht verwunderlich, dass erste Vereinigung des Platonismus und der aristotelischen Schulen im 2.–3. Jahrhundert vor Christ ein Konzept des freien Willens erschuf (*liberum arbitrium*). Die Synkretisten der Spätantike fügten in einem späteren Szenarium der Verbindung zwischen Platon und Aristoteles die Definition des Handelns und der absichtlichen Wahl in der *Nikomachischen* *Ethik* zusammen und verknüpften sie mit der stoischen, an das moralische Handeln angebundenen Verantwortlichkeit (Bobzien 1998). Dieses aristotelische und stoische Subjekt ist in der Zeit der Tyrannei mit einer neuen Art von rein persönlicher und innerer Freiheit ausgestattet. Philosophisch und politisch recht problematischer Begriff des „freien Willens“ (H. Arendt) entsteht in dem Moment, wenn ein neues *individuum* auftauchte und die klassische griechische Demokratie ging in die Lethe. Die christliche Moderne hat diese Synthese des freien Willens in der Theologie von Anselm, Bonaventura und Olivi erneut. Die Demiurgie, Theurgie, die Gnosis und die Mystik stehen bei der Geburt der Objektivität Pate, weil sie das erste System der Ontotheologie etablierten, welches außerhalb der realen ersten Substanz gegeben ist. Die Geschichte der westlichen Objektivität außerhalb der ersten Substanz und somit außerhalb des Prinzips der Realität zeigt, dass der Preis für die Schaffung der Einheit zwischen Platon und Aristoteles nicht gerade klein sein wird.

Die Substanz der dritten Art erhielt eine neue Ordnung des Seins im Rahmen des Diakosmos, indem Jamblichos den Schöpfungsakt nach dem Dialog *Timaios* in eine mystische Henologie überführte. Die neue Einheit des Seienden wird durch die mathematisch begründete Schöpfung des Diakosmos bestimmt, welcher die Welt der kosmischen und materiellen Formen im Modus der universalen Analogie miteinander verbindet. Die Exegese von *Timaios* war einer der Gründe, weswegen Porphyrios und Jamblichos Plotins Lehre der absoluten Separation des Einen verwarfen. Mit einer neuen Exegese des *Timaios* antworten Plotins Nachfolger unter anderem auch auf die Frage nach der Einheit der Welt, welche nach dem zuvor gegebenen idealen neuplatonischen Paradigma geschaffen wurde. Die Welt wurde als lebendes Wesen und in einem Exemplar durch die Arbeit des Demiurgen geschaffen, welcher in der niederen Welt ein Spiegelbild der autonomen Welt der ewigen Formen und Ideen realisiert (ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται, *Tim*. 31a3–4). Die Determinierung des Seienden nach dem philosophischen Märchen Platons begründet die ontotheologische Konstruktion der Metaphysik, welche eine Bedingung *sine qua non* für die Einführung des Seienden der dritten Art ist. Die Neuplatoniker mussten eine komplette wissenschaftliche Beschreibung des Diakosmos des ersten akademischen Demiurgen namens Timaios schaffen. Diese lobenswerte Tätigkeit machen sie bis heute. Die Mythopoetik in neuer Kleidung war nur um den Preis möglich, dass der platonische *Timaios* in sich die grundlegenden Konzepte aus Aristoteles‘ Schrift *Physik* integrierte. Aristoteles bindet die akzidentelle Bewegung und die Wandlungen lediglich an die erste Substanz, welche als realer hylemorphischer Körper gegeben ist (ἀεὶ τὸ μεταβάλλον ἢ κατ' οὐσίαν, *Phys*. 200b33–34). Die erste Substanz existiert aktuell, *simpliciter* und *per se*. Zu diesem individuellen, außerhalb unserer selbst existierenden Körper müssen die erkannten Eigenschaften kategorisch prädiziert werden. Die Neuplatoniker sahen, dass die neu gegründete Spezies–Substanz im Widerspruch nicht nur zu Aristoteles‘ Lehre über die Kategorien, sondern vor allem gegen die Lehre der *Physik* stoßt. Die letzten Neuplatoniker der Antike mussten Körper, Raum und Zeit der dritten Art dergestalt entwerfen, dass sie im neu gegebenen Diakosmos auch die grundlegenden physikalischen Anforderungen hinsichtlich des objektiven Körpers und dessen Eigenschaften erfüllten. Der schlimmste Feind der ersten modernen Akademiker war die von Aristoteles beschriebene physikalische Realität. Die Zeit ist gebunden an die kinetische oder metabolische Bewegung der Körper, welche sinnlich erkannt wird. Die Zeit ist nur in der Seele gegeben (δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, *Phys*. 219a27–28), da die Bestimmung der Veränderung und der Zeit nur eine potenzielle und akzidentelle, durch die Prädikation auf die reale Existenz des Körpers bezogene Gegebenheit des Denkens darstellt. Erst die Etablierung der abgetrennten Momente der Bewegung des Körpers als „früher“ und „danach“ (*Phys*. 219a33‒34) begründet das Konzept der Zeit (τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, *Phys*. 219b1). Simplikios hob im oben angeführten Denkmodell nach Porphyrios den *modus tollens* für die quantitative Bestimmung des realen Körpers (Kap. 1.3.2) auf. Er ließ die physikalische Bestimmung des Körpers selbstständig außerhalb der realen Sache existieren. Dies war deswegen möglich, weil die akzidentellen Kategorien als Beziehung und Habitus zu den selbstständigen Hypostasen wurden. Die kosmischen Spezies existieren ewig; daher müssen auf der Ebene der Kosmologie ebenfalls universelle und formale Bestimmungen des neuplatonischen Körpers gegeben sein.

Der Körper wird außerhalb der ersten Substanz in zwei Schritten definiert. Dank der formalen Bestimmung von Jamblichos‘ Paar „Beschränkt–Unbeschränkt“ wurde eine subsistente Form der physikalischen Bestimmung des Körpers (Zeit, Extension, Materie) geschaffen, welche ein ideales und ein rein formal gegebenes Ausmaß erhielt. Diese Bestimmungen der dritten Art verband Simplikios dann in seinem Kommentar zur *Physik* mit der Definition der uneingeschränkten primären Materie (τὸ σῶμα ἂν εἴη ἡ πρώτη ὕλη, *Simpl. in Phys*. 227.30). Die neue Auslegung der Materie der dritten Art schuf ein nicht existentes Substrat für die abstrakten, von der ersten Substanz abgerissenen Bestimmungen. Die Materie und der Körper der dritten Art tragen die hypostasierten akzidentellen Bestimmungen und schaffen dadurch ein komplettes physikalisches Seiendes der dritten Art. Zu einer Inspiration für diesen Typ des Bestimmens wurde der Dialog *Timaios*, worin der erste Akt des Schaffens auf dem Niveau der reinen Formen abläuft. Simplikios appliziert das Szenarium „Beschränkt–Unbeschränkt“ von Jamblichos an formale Auslegung der *Physik*. Die ursprüngliche Formlosigkeit und Unbestimmtheit der primären Materie als des Trägers abstrakter Bestimmungen waren im Dialog *Timaios* durch die Begriffe *hypodoché*, *tithéne* und *chóra* gegeben. Die paradigmatischen Ideen der Mathematik und der Geometrie wirken auf diese Rezipienten durch das dreifache Genus(χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, *Tim*. 50c7). Die erste Gattung ist durch reale physische Substanzen gegeben, die der Veränderung unterliegen. Die zweite Gattung besteht aus ewigen hypostatischen Formen, die im demiurgischen Intellekt gegeben sind. Die dritte Gattung stellt die paradigmatische Welt der mathematischen und geometrischen Formen dar. Diese objektiv gegebenen Substanzen werden durch den kosmischen Intellekt ins Leben gerufen. Er prägt die Aktualität der im kosmischen Intellekt gegebenen Formen in hypostasierten Empfängern wie der Hypodoche ein. Der Dialog *Timaios* stellt die grundlegende Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit der objektiven Materie und des objektiven Körpers durch die zitierte Fusion der zweiten Gattung (aristotelische Abstraktion) und dritten Gattung (neuplatonische Hypostase) dar. Dieses neue Substrat der dritten Art, das auf der Ebene des uneingeschränkten und formlosen Bestimmens gegeben ist, ermöglicht eine demiurgische Nachahmung der ursprünglichen Formen im objektiven Diakosmos. Der ideale Prozess des Entstehens (τὸ μὲν γιγνόμενον) ist durch die Aktualität der Formen bestimmt. Dank dem Eindrücken dieser Formen in die Uneingeschränktheit der primären Materie kommt es zur Determinierung für begrenzte niedere Formen im Diakosmos (τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, *Tim*. 50d1). Eine weitere Inspiration für die objektive Physik war Jamblichos‘ Doktrin über die Struktur des Diakosmos, worin die platonische bestimmende Form (πέρας) das Kontinuum des unbestimmten Rezipienten (ἄπειρον) eingrenzt. Aristoteles‘ hypothetische erste Materie, welche als absolut reine Potenz bestand, erhielt durch die Mischung der zweiten und der dritten Gattung im Dialog *Timaios* eine substanzielle Bestimmung. Die erste Materie wurde zu einem neuen Seienden der dritten Art. Die Neuplatoniker prädizierten die physikalischen Eigenschaften nicht nur im Hinblick auf die reale hylemorphische Substanz, sondern auch und vor allem im Hinblick auf den Körper und die Materie der dritten Art. Simplikios‘ Kommentar zur *Physik* veränderte die Auffassung der Materie von einer realen Bestimmung in eine objektive, was die scholastische Moderne zu Oxford durch den universellen Hylemorphismus wiederholt (OBJ II, Kap. 3.2). Auf dem Niveau des idealen Diakosmos entsteht eine neue Beziehung „spezifisch Bestimmend“ versus „spezifisch Bestimmtes“. Die objektive Welt wird mithilfe der objektiven Formen der dritten Art gebildet, die durch demiurgische Aktivität des kosmischen Intellekts gegeben sind. Das bestimmende und evident geformte *definiens* (eidetische Form) determiniert das bestimmte und amorphische *definitum* (potenzielles Substrat). Der neue, durch Konjunktion der zweiten und der dritten Art gegebene Körper existiert entweder im Diakosmos (Jamblichos) oder besitzt den Status kosmischer Substanzen–Spezies (Simplikios). Zeit, Raum und Materie schaffen die erste Form des objektiv gegebenen Seienden. Auf diese Art und Weise läuft der Entstehungsprozess im Diakosmos ab. Die passiven, ewigen und uneingeschränkten Rezipienten, die im Rahmen des Dialogs *Timaios* gegeben sind, stellen für die Neuplatoniker das Seiende der dritten Art dar. Die neue Mythopoetik nahm das Seiende der dritten Art als Grundlage, welche der Demiurg nach zuvor gegebenen Ideen formen kann. Diese Ideen schaffen den Körper der dritten Art durch Formation des unbegrenzten Substrats. Platon und nach ihm die Neuplatoniker benötigten irgendein ursprüngliches Substrat, welches primäre kosmologische, rein noetisch gegebene Veränderungen tragen kann. Sonst wäre kein modernes *Big Bang* möglich. Erst dann kann man den Prozess des aktiven Bestimmens des demiurgischen Diakosmos begründen. Von den höheren aktuellen Formen geht die Determinierung zum passiven Stoff des dritten Arts, um die Emanation der höheren intellektuellen Formen in die niederen hylischen Sphären zu schaffen. Das Siegel benötigt Wachs, um einen Abdruck der Originalform zu machen. Auch im neuplatonischen Diakosmos muss irgendeine universelle Substanz der dritten Art existieren, damit der Prozess der ante-physikalischen Veränderungen eingeleitet werden kann. Die Neuplatoniker begriffen, dass das Substrat der physikalischen Veränderungen unabhängig von den ewigen Formen existieren muss. Sie verfügen über keine physikalische Bewegung, sondern nur reine Intellekte sind. Das Subjekt der ante-physikalischen Veränderungen im Diakosmos muss daher einen anderen Charakter besitzen als die unbeweglichen kosmischen intelligiblen Formen. Die ersten Emanationen des Einen sind nicht Körper, sondern sie werden ein Körper im Prozess der pseudophysikalischen, im Dialog *Timaios* mythisch beschriebenen Objektivierung. Zeit und Raum, die an den neuen Körper der dritten Art gebunden sind, erhalten einen ideal-formalen Charakter, welcher mit der geänderten Stellung der ersten Substanz bei Jamblichos und Simplikios korrespondiert. Der Dialog *Timaios* inspirierte die Entstehung des neuplatonischen Diakosmos durch die mathematische Teilung und Bildung, welche auf dem Begriff der von den realen Körpern abgeteilten Umfänglichkeit gegründet ist (κατὰ μῆκος σχίσας, *Tim*. 36b7). Diese schizoide Auffassung von Körper, Raum und Zeit stellt einen grundsätzlichen Beitrag der göttlichen Furien in die neu geschaffene diakosmische Sphäre dar, die eine Reihe der Seienden der dritten Art hervorbringt. Nach der Einführung der quasi-physikalischen Eigenschaften des Körpers, welche von der aktuellen ersten Substanz im Modus *absolute* abgeteilt sind, begann eine Ära der modernen objektiven Physik.

Wir wollen kurz die Entstehung der grundlegenden objektiven Kategorien durchgehen, welche den neuen Status des Körpers der dritten Art bestimmen. Die oben zitierte Studie betont die Veränderung im zeitlichen Schema Jamblichos‘, welche Simplikios in seinem Kommentar zu den *Kategorien* belegt (Taormina 1999, 60). Neuplatoniker schufen eine objektive Zeit der dritten Art. Diese Zeit ist als reine kosmologische Bewegung des Diakosmos gegeben, wenn bislang keine sinnlich veranlagte Seele existiert, sondern nur die Bewegung der reinen Formen und Intellekte. Die Definition der Zeit in der *Physik* erhielt eine ideale Hypostase im Jamblichos’ gnostischen Diakosmos, welchen Simplikios kategorisierte. Die Zeit wird im Hinblick auf die erkannte Bewegung des Körpers aufgehoben und erhielt einen neuen Charakter im Rahmen der von Jamblichos vorgeschlagenen Ontotheologie. Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* bestätigt, dass die kosmogonische Zeit an die Bewegung der angeblich vom Pythagoreer Archytas beschriebene Monade gebunden ist (*Simpl. in Cat*. 351.13). Die kosmologische, über die Veränderungen am Körper der dritten Art handelnde Zeit ist bei Jamblichos auf die Bewegung der eidetischen Substanz bezogen und bildet deren primäre formale Bestimmung (ἀρχοειδὴς ἔσται ὁ χρόνος, *Simpl. in Cat*. 350.22). In einer mythopoetischen Zeit angesiedelt, befassen sich die Illuminaten mit dem mythopoetischen Wandel, der als Abstieg der demiurgischen Formen in die erste mythopoetische Materie gegeben ist. Auf diese Weise wurde das erste Paralleluniversum der paranoischen Moderne geboren. Jamblichos‘ Diakosmos erhielt durch fleißigen Simplikios eine pseudophysikalische Zeit. Sie beschreibt eine mythopoetische Veränderung als Absteigen der demiurgischen Formen in die Materie. Die Emanation der Formen im Diakosmos begründet die archontisch-eidetische Zeit von Jamblichos. Deren formal-ideales „vorher“ und „nachher“ ist nicht an die kinetische oder metabolische Bewegung der Körper gebunden. Die eidetische und archontische Form der Zeit ist nicht in der erkennenden menschlichen Seele gegeben, welche den physikalischen Körper erkennt. Im ursprünglichen Diakosmos existiert weder ein hylemorphischer Körper noch eine sinnlich erkennende Seele. Die primäre Protozeit der ursprünglichen Monade ist in den Sphären der immateriellen ewigen Substanzen gegeben und existiert vor der Entstehung der physikalischen Zeit der Substanz (τὸν προϊόντα ἀπὸ τῆς ψυχικῆς κινήσεως ὡς μονάδος; ibid., 351.14). Die Definition der Zeit erhielt eine objektive Bestimmung, die an die ewige Substanzen–Spezies gebunden wird. Die Zeit ist nicht länger eine Eigenschaft des erkennenden Subjektes. Sie wurde zu einer inneren und integralen Bestimmung der hypostasierten Form und ist nicht von außen bestimmt (μέτρον αὐτῆς ποιεῖται τῆς κινήσεως αὐτοφυὲς καὶ οὐκ ἔξωθεν; ibid., 351.3). Dadurch wurde die Zeit zu einer neuen objektiven Hypostase, welche heute notwendig für den Aufbau der postmodernen Kosmologie ist. Die in der aristotelischen *Physik* definierte Zeit gehört nach Simplikios in die Sphäre der niederen Fähigkeiten des Erkennens, welche sinnlich und nur im Hinblick auf die materiellen Substanzen gegeben sind. Die Auffassung der Zeit, deren Ursache die menschliche Seele ist, entstand angeblich dank Aristoteles‘ Fähigkeit, die geheimnisvolle Lehre der alten Pythagoreer zu interpretieren (ibid., 351.8–9). Die Zeit erhält in der gnostischen Philosophie der Neuplatoniker den gleichen ambivalenten Charakter wie die neu erfundene Substanz–Spezies. Neben den bereits beschriebenen substanziellen Bestimmungen entstand ein weiteres Seiendes der dritten Art, welches für den Aufbau der objektiven Wissenschaft unentbehrlich ist. Der Körper und die Zeit der dritten Art führen eine Protoexistenz im ursprünglichen Diakosmos und bestimmen anschließend die niederen Formen durch die Emanation in die physikalische Welt. Zu diesem Schritt benötigen die Neuplatoniker ein entsprechendes Konzept der Extension und der Materie als weiteren kategorialen Bestimmungen des Körpers. Simplikios begründet neben der objektiven Umfänglichkeit auch das Konzept der Materie der dritten Art, welches im lateinischen Avicennismus und in der modernen Objektivität eine große Zukunft haben wird. Das Konzept der Materie passte sich dem neu entstandenen Seienden der dritten Art an. Gemäß Aristoteles‘ *Physik* ist die Materie vorläufig eine unbestimmte Potenz der Umfänglichkeit (ἡ ὕλη καὶ τὸ ἀόριστον, *Phys*. 209b9), welche gegeben ist im Hinblick auf die bestimmende Form (ὑπὸ τοῦ εἴδους καὶ ὡρισμένον, *Phys*. 209b8). Wenn wir uns alle quantitativen Bestimmungen des Körpers wegdenken, muss wenigstens ein theoretisch postuliertes Grundsubstrat dieser Bestimmungen zurückbleiben. Aristoteles nach, die primäre Materie existiert in ihrem allgemein bestimmten Wesen lediglich als rein potenzielles Konzept im Denken, wo sie aus der Sicht der logischen Notwendigkeit postuliert wird (τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν, *Met*. 1029a18–19). Die so definierte primäre Materie von Aristoteles gibt es nicht in der Realität. Sie hat keine Möglichkeit, sich zu verwirklichen, da sie ein rein theoretisches Konzept ist. Alles, was existiert, muss irgendwie aktuell sein, was schon immer die geformte Materie ist. Die aktuelle hylemorphische Zusammensetzung des Körpers nimmt Raum ein, wie eine materiell gegebene Extension der aktualisierten Umfänglichkeit (ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, *Phys*. 209b6–7). Aristoteles sieht einen grundsätzlichen Unterschied zwischen den beiden Faktoren, welche der Neuplatonismus völlig durcheinanderbrachte. Die definierende Form gibt Räumlichkeit und Größe (μέγεθος, *magnitudo*) des Körpers, indem sie den Stoff als Potenz aktualisiert. Dank der Aktualisierung dieser Potenz entsteht ein räumlicher Körper als Materialisierung und Aktualisierung der quantitativ gegebenen Extension (διάστημα, *extensio*). Der formale Begriff der Extension ist für Aristoteles nicht wichtig, da nur die umfängliche erste Substanz dank des geformten Stoffs eine Extension besitzt. Deren reales und hylemorphisches Sein hat verschiedenartige, in der *Physik* erforschte akzidentelle Bestimmungen auf, zu denen auch die messbare Quantität gehört. Für aristotelische Physik sind die außerhalb des physischen Körpers gestellten quantitativen Bestimmungen ein völliger Unsinn. Eine Extension im Sinne der Substanz kann nicht außerhalb des hylemorphischen Einzeldings existieren, weil in der Realität kein allgemeiner abstrakter Körper existiert (σῶμα γὰρ κοινὸν οὐδέν, *De gen. et corr*. 320b23). Jede universelle Bestimmung des Körpers existiert lediglich in der Seele als potenzielles Konzept des Erkennens; daher kann das Konzept die physikalische Bestimmung der ersten Substanz nicht ersetzen. Die Physik ist insofern wahrheitsgemäß, als sie die Eigenschaften der Körper als aktueller erster – materieller wie immaterieller – Substanzen adäquat erkennt. Die Aussagen über die Umfänglichkeit als Essenz, Hypostase usw. fallen lediglich in die potenziellen, im Denken gegebenen Bestimmungen des Seienden. Die Physik als Wissen um die beweglichen Substanzen und deren Wandlungen muss seine Grundlage in der realen Welt der ersten Substanzen vor Augen haben. Die Umfänglichkeit als universelle Bestimmung wird hyparchisch prädiziert, also adäquat-physikalisch im Hinblick auf den Körper als reales hylemorphisches Einzelding. Ohne das reale Substrat können keine akzidentellen Bestimmungen vom Typ der physikalischen Eigenschaften in der Wissenschaft existieren. Die akzidentellen Bestimmungen der zweiten Substanz gelten im Rahmen der kategorialen Univozität nur dann, wenn sie im Modus der Imposition über die erste Substanz aussagen und im Mittelglied des wissenschaftlichen Urteils (*medium*) die Kausalität der realen ersten Substanzen prädizieren.

Die spätantiken Illuminaten verachteten Aristoteles. Sie schufen aus Platons philosophischem Märchen ein neues pseudo-wissenschaftliches Bild der Welt. Simplikios konzeptualisiert philosophisch die mythische Schöpfung des Demiurgen im von Jamblichos und Platon geschafften Diakosmos. Die objektive Materie muss ebenso wie die ewigen Formen in der proto-eidetischen Zeit des mythischen *in illo tempore*, also vor der Schöpfung des Demiurgen existieren. Jamblichos‘ archontisch-eidetische Zeit erhält auch eine objektiv gegebene Umfänglichkeit. Die quantitative Umfänglichkeit des Körpers ist das *ápeiron*, welches als Grundeigenschaft der rein formal genommenen unbestimmten Materie gegeben ist. Die Bestimmung des Körpers besteht nicht in der konkreten Form im Rahmen der individuellen Substanz wie bei Aristoteles, sondern in der reinen Größe (μέγεθος, *magnitudo*) als solche. Die Größe wurde zu einer hypostasierten Pseudoform und stellt einen bestimmten und rein formalen Faktor dar, welcher bislang die unbestimmte quantitative Extension der Materie determiniert. Simplikios definiert nicht mehr den Raum im Hinblick auf die Umfänglichkeit der ersten Substanz, sondern begreift ihn im Hinblick auf die ideale eidetische Form, die außerhalb der physikalischen Bestimmungen des Ortes und der Materie gegeben ist, wie sie von Aristoteles ursprünglich definiert wird (οὐκέτι τὸ εἶδος ἔσται ὁ τόπος ἀλλ' ἡ ὕλη, *Simpl. in Phys*. 537.10–11). Simplikios‘ Kommentar zur *Physik* veränderte grundsätzlich Aristoteles‘ Konzeption der Materie. Zeit, Raum und Materie werden außerhalb des aktuellen hylemorphischen Körpers definiert und wurden zu einer Bestimmung des universellen Körpers der Substanz (τὸ εἶδος). Die eidetische Bestimmung des Körpers als Spezies hätte Aristoteles niemals für die kategoriale Prädikation im Hinblick auf den physikalischen Körper zugelassen. Die Aktualität, welche das Erkennen der Physik begründet, ist nur in der hyparchischen ersten Substanz gegeben. Da der reale Körper existiert, können wir seine allgemein bestimmten Eigenschaften in der Erkenntnis prädizieren. Umgekehrt geht das nicht. In der Prädikation, welche das wissenschaftliche Erkennen des physikalischen Körpers determiniert, gilt *modus tollens* in der Form von *destructio primis* (Kap. 1.3). Verschwindet die aktuelle erste Substanz, dann gibt es auch keine physikalischen Veränderungen und akzidentelle Bestimmungen. Die aristotelische *Physik* als Wissenschaft abstrahiert die allgemeinen Bestimmungen vom physikalischen Körper, der als reale erste Substanz gegeben ist. Die *Zweite Analytik* bestätigt es magistral am Beispiel der Sonnen- oder Mondfinsternis. Das Gleiche gilt auch für die Materie, welche auf dem Niveau des Konzeptes die reale Substanz nicht ersetzen kann, da nur diese eine eigene aktuell gegebene Kausalität besitzt. Die aristotelische Physik ist ohne Wirkung des metaphysischen Dativs undenkbar, da der real-existierende Körper die Grundlage der theoretischen und allgemeinen Bestimmungen darstellt. Diese Bestimmungen sind deswegen immer sekundär determiniert. Der aktuelle hylemorphische Körper ist immer als aktuelle Komposition aus vier kosmischen Elementen oder aus dem Äther als fünftem himmlischem Element gegeben. Simplikios‘ Kommentar blieb in Alices Reich der mythopoetisch definierten Wunder des Dialogs *Timaios*, wo die hylemorphische Katze verschwand und ihr objektiv-eidetisches Gegrinse ewig blieb. So etwas bildet die Basis der modernen Wissenschaft. Die hypostasierten Bestimmungen der Physik blieben auch ohne die Existenz des Körpers. Sie bilden die mythopoetische „erste Substanz“ im Diakosmos der Modernisten. Simplikios, inspiriert vom neuplatonischen Modell der Hypostasen und der Emanationen, schuf eine erste Definition des Körpers, welcher eidetisch-logischen Charakter hat (τὸ σῶμα τὸ μὲν ὡς κατὰ εἶδος καὶ κατὰ λόγον, *Simpl. in Phys*. 230.23). Die Definition des objektiven, außerhalb von Platons Idee und Aristoteles‘ Bestimmung des Körpers in der *Physik* gegebenen Körpers hat den Charakter der universellen Bestimmung des Seienden, weil sie undifferenziert alle Seienden zwischen dem Sein und dem Nichtsein zusammenfasst (πανταχόθεν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἀπορρέον εἰς τὸ μὴ ὄν; ibid., 230.25–26). Die Materie und die Umfänglichkeit sind aus der durch den realen Körper gegebenen Determinierung herausgelöst und von mathematischer und geometrischer Proportion bestimmt.

Die neue Definition der Größe gilt außerhalb der quantitativen, durch den hylemorphischen Körper gegebene Extension. Die Größe der Protomaterie wirkt in Simplikios‘ Modell der niederen Theurgie als bestimmender Faktor noch vor der Extension der tatsächlichen Materie, was der Kommentar zur *Physik* zeigt (ἐν τόπῳ εἶναι μέγεθος τὸ εἰδοπεποιημένον ἤδη, *Simpl. in Phys*. 537.12–13). Diese idealen Bestimmungen determinieren die Tätigkeit des Demiurgen im Raum des Diakosmos, wo der Intellekt die Körper außerhalb der stofflichen Materie formt. Die Form spielt die Rolle der Spezies und vertritt die aristotelische erste Substanz als ursprünglichen Träger physikalischer Bestimmungen. Der Kommentar hebt Aristoteles‘ Auffassung der auf der ersten Substanz gegebenen Größe auf („die Höhe des Hauses beträgt 10 Meter“). Der gänzlich moderne und objektive Simplikios lässt für die Definition der Substanz den *modus ponens* gelten, der die rein formale Quantität prädiziert („die objektive Umfänglichkeit des Hauses ist durch die Zahl 10 bestimmt“). Der Bezugssinn beider Aussagen ist ganz anders, dank der Belichtung des Sinnes von vorne oder von hinten. Doch, moderne Illuminaten kümmern sich nicht um solche Detailen. Die Umfänglichkeit wird nun objektiv, außerhalb der realen Substanz prädiziert und erhielt den hypostasierten Charakter des Seienden der dritten Art. Der Raum wird formal-identisch gemäß Aristoteles‘ zitierter Definition (*Phys*. 209b6–7) als Extension der Größe definiert (ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τὸ τοῦ μεγέθους, *Simpl. in Phys*. 537.10). Die sophistische Vertauschung der aristotelischen Umfänglichkeit als des Akzidenten der zweiten Substanz gegen die objektive, mathematisch bestimmte Hypostase bewirkte einen grundsätzlichen Wandel in der Deutung der *Physik* und der *Metaphysik*. Simplikios‘ Kommentar zur *Physik* folgt der Argumentation Plotins, welcher als erster die durch den materiellen Körper gegebene quantitative Größe von der rein formalen Definition des Körpers abteilte (σῶμα φανερῶς ἂν εἴη καὶ οὐχ ὕλη μόνον, *Enn*. 2.4.12.36–37). Simplikios‘ Substanz der dritten Art wurde durch die Formalisierung von Zeit und Raum zu neuen *tertium ens*, welches alle Bedeutungen des Seienden im Modus der universellen Analogie deckt. Der Körper erhielt auf der Ebene des Diakosmos formal-ontologische und zugleich substanziell gegebene Bestimmungen. Die Bestimmung des Körpers war in der *Physik* nur an die aktuell-kausale Wirkung der materiellen und immateriellen ersten Substanzen und der kosmischen Körper gebunden. Jamblichos und Simplikios schufen einen eidetischen Körper der dritten Art, welcher durch eine eigene Zeit, einen eigenen Raum und eine eigene Größe, welche im Modus *per prius* bestimmt sind, charakterisiert wird. Simplikios wiederholt bei der Bestimmung des objektiven Körpers der dritten Art und dessen objektiver physikalischer Eigenschaften zu einem großen Teil das neuplatonische Szenarium der Entstehung der archontisch-eidetischen Zeit (χρόνος ἀρχοειδὴς), welche vom oben zitierten Jamblichos in die ontotheologische Form der Metaphysik eingeführt wurde. Die Genese der neuen transzendentalen Quantität bestätigte die Entstehung einer neuen Pseudosubstanz, welche zu einem neuen Körper *per se* wurde, ohne dass sie eine reale Materie oder Form gehabt hätte. Simplikios als letzter Innovator der Antike konzeptualisiert die formal-ontologische Bestimmung der Quantität im neuplatonischen Diakosmos. Sein Vorgänger Jamblichos vollzog eine demiurgische Teilung des Diakosmos nach geometrischer und mathematischer Proportion. Auch die Materie definiert sich im Hinblick auf das neu gefundene Statut der formalen Extension, welche außerhalb der realen Substanz gestellt ist. Die primäre Umfänglichkeit der Materie (ὑλικὴ διάστασις, *Simpl. in Phys*. 623.18) kann als einfache und ewige Spezies–Substanz auf dem Niveau des formalen Diakosmos begriffen werden. Die objektive Größe bildet daher keinen Bestandteil des hylemorphischen Körpers, weil sie dort keinen ursprünglichen rein eidetischen Charakter hätte (οὐ γὰρ διάστασις ἁπλῶς ἐστιν; ibid., 623.20). Die physikalisch gegebene Größe auf dem realen Körper gehört in die niedere Theurgie der quantitativ bestimmten Körper (ἀλλὰ διαστῶσα χώρα; ibid., 623.20). Auf der Ebene des Diakosmos genügt zur Bestimmung des Körpers ein theoretischer Blick auf die Weise des göttlichen Jamblichos. Der neuplatonische Physiker und Mathematiker bestimmt objektiv die reale Umfänglichkeit des materiellen Körpers, indem er mit der Sicht der Seele den objektiven Körper „sieht“. Das eidetische Sehen wird vom Diakosmos der reinen Formen im Modus *per prius* determiniert. Diese begriffliche Sichtweise definiert durch die ideelle und formale Dimension die ursprüngliche Unbegrenztheit der unteren Sphäre (κατὰ τὸν διασπασμὸν καὶ τὸ ἀόριστον θεωρουμένη; ibid., 623.18–19). Der reale Körper ist durch sein kontingentes Vorkommen uneingeschränkt, wird aber von der universellen Definition eingeschränkt. Die Definition beinhaltet die hypostasierten spezifischen Bestimmungen des Körpers im demiurgischen Diakosmos. Weil diese ideal-objektiven Bestimmungen im Modus *per prius* determiniert werden, sind sie realer als die veränderliche Realität des physikalischen Körpers. Umgekehrt gesehen bekommt die hylemorphische Realität einen zusätzlichen und daher ewig gültigen Grund zu ihrer Existenz, was Leibniz später im Prinzip der *ratio sufficiens* zeigte. Simplikios‘ Kommentar zur *Physik*, welcher die Größe und Extension definiert, betont, dass es um keine akzidentellen Bestimmungen der Substanz geht. Die formale Bestimmung der Räumlichkeit bildet das Wesen der ersten Substanz als des Körpers (οὐδὲ συμβεβηκὸς ὁ τόπος, ἀλλ' οὐσία καὶ οὗτος; ibid., 623.19–20). Die objektive Bestimmung der Physik wird im ursprünglichen Diakosmos betrachtet. Im Diakosmos gibt es noch nicht physikalische Körper. Es gibt zwei Ebenen der modernen Physik. Die hypostasierten Akzidenzien und Eigenschaften (Quantität, Extension, Größe, Zeit) stellen die objektiven Spezies dar, welche durch eine kategoriale Definition bestimmt sind. Dank dieser Definition existieren diese Formen an und für sich bereits im Diakosmos, da sie durch demiurgisches Denken eingegrenzt sind. In Richtung der niederen Emanationen erhalten diese objektiven Bestimmungen eine kausale Wirksamkeit. Durch den Abstieg der uneingeschränkten Materie schaffen sie eine quantitativ eingegrenzte Materie und somit auch einen hylemorphischen Körper gemäß Aristoteles‘ *Physik*. Die von Jamblichos konstituierte Prädikation ermöglichte Simplikios die Einführung einer objektiven Größe, mithilfe der determinierenden Bestimmtheit. Sie wird im Rahmen der Signifikation *per prius* prädiziert, welche auf die Substanz der dritten Art bezogen ist. Zu einer neuen Bestimmung der objektiven physikalischen Realität genügen nur die Mathematik sowie der göttliche Einblick des erleuchteten Demiurgen. Dadurch entstehen zwei Wissenschaften über den Körper und zwei Formen der Physik: die theurgische und die aristotelische. Die objektive Form der Wissenschaft, welche auf der theurgischen Deutung des philosophischen Märchens *Timaios* beruht, beinhaltet eidetische Bestimmungen des Körpers, welche eigenständige, ewig im demiurgischen Diakosmos existierende Hypostasen schaffen. Was ewig richtig (*semper*) und einmal vom Demiurgen im schöpferischen Modus vollzogen wird (*semel*), das gilt *absolute*, also abgetrennt von Aristoteles‘ materiell gegebener *Physik*. In diesem parallelen Universum ist nach der Version der neuplatonischen Version von Alices Wunderland die Wahrhaftigkeit der neuen Form des Seienden der dritten Art im Modus *semel–semper* gegeben. Die Porretaner und die Schule der *Nominales* (OBJ II, Kap. 1.5) werden dieses *tertium ens* übernehmen. Grossetestes‘ *scientia cogitabilis* (OBJ II, Kap. 3.1.1) als Erkennen gibt es auf einer niederen Ebene der hylemorphischen Physik, die von der Kausalität des realen physikalischen Körpers determiniert wird.

Simplikios‘ Zeitgenosse Johannes Philoponos (etwa †570) brachte die Formation einer neuen Auffassung von Materie und Körper zu einem Höhepunkt. Dieser Denker geht von einer neuplatonischen Exegese von Aristoteles‘ *Physik* aus, welche den Prozess der Objektivierung der Materie eröffnete. Philoponos definierte auf gleiche Weise wie Simplikios den Unterschied zwischen zwei abstrakten Größen, welche im neuplatonischen Aristotelismus den Körper bestimmen. Zur Eingrenzung einer neuen, außerhalb der Realität gestellten Physik genügt eine Bewegung von zwei Prinzipien. Wiederum gilt die oben zitierte Regel, dass das bestimmende und evident geformte *definiens* (eidetische Form) das bestimmte und amorphische *definitum* (potenzielles Substrat) determiniert. Die vorhergehende Passage hat gezeigt, dass diese neuplatonische Bestimmung des Raumes und der Materie von Simplikios in die Philosophie eingeführt wurde. Er war von Jamblichos inspiriert worden. Der Modus „bestimmende Form“ versus „bestimmte Materie“ gilt auf gleiche Weise für die quantitative Größe, wie es den beiden oben erwähnten Philosophen Simplikios und Jamblichos der Fall war. Die neue Definition des Volumens (ὄγκος) ist bei Philoponos als Tätigkeit der rein bestimmenden Form gegeben und ihr entspricht ebenso die abstrakte Umfänglichkeit (διάστημα), die in der abstrakten Materie gegeben ist.[[60]](#footnote-60) Diese bestimmende, von der übergeordneten Form gegebene Grenzlinie (πέρας) bildet die definierende Grenze des ursprünglich nicht eingegrenzten Substrates (ἄπειρον). Inspiration für dieses Bestimmen des Körpers ist Jamblichos‘ zitiertes Modell „Beschränkt–Unbeschränkt“. Philoponos stört die Möglichkeit, dass die Dinge überhaupt nicht existieren müssen, was bei den kosmischen Grundelementen nicht möglich wäre. Da die kosmischen Elemente ewig und materiell sind, können sie ohne gebührende ideale Grundlage existieren, welche ewig ist und keinem Wandel unterliegt. Das Werk *De aeternitate mundi* enthält eine konzeptuelle Bestimmung des Körpers und der Quantität, welche aus dem aristotelischen Szenarium herausgelöst sind (*De aeter*. 424.9–11). Philoponos gab der Materie eine formale und essenzielle Bestimmung und machte so aus ihr eine neue Substanz und eine neue höchste Gattung. Der bei Aristoteles rein physikalisch und im Rahmen der ersten Substanz bestimmte Körper wurde zu einer neuen Art der Substanz der dritten Art (τὸ αὐθυπόστατον καὶ ἡ ἁπλῶς τοῦ σώματος οὐσία, *De aeter*. 424.9). Der objektiv eingegrenzte Körper hat eine Umfänglichkeit in drei Proto-dimensionen, welche außerhalb der quantitativen Einschränkung der Materie gegeben sind (ὅπερ ἐστὶν τριχῇ διαστατὸς ἀόριστος, *De aeter*. 424.10. Die quantitative Einfachheit des stofflichen oder nicht stofflichen Körpers wird durch „Umfangs-“ oder „Umhüllungstätigkeit“ irgendeiner bestimmenden Form definiert (ὄγκος τις, *De aeter*. 424.10). Philoponos‘ Definition betrifft die Spezies–Substanz. Er fügt ihr weitere formale Bestimmungen hinzu, welche den Körper aus der Sicht der in allen drei Dimensionen gegebenen Proto-quantität determiniert. Diese dreifache Proto-quantität (τριχῇ διαστατὸς) bezieht sich nachfolgend auf die numerisch zählbare Quantität von Körpern. Diese Quantität ist dann sinnlich als „groß“ oder „klein“ gegeben (μεγέθει τε καὶ σμικρότητι, *De aeter*. 424.10–11). Simplikios‘ und Philoponos‘ Wandlung der Materie in ein *tertium ens* wurde möglicherweise von Aristoteles‘ Werk *De generatione et corruptione* inspiriert, welches die gemeinsame materielle Grundlage gegenläufiger Entitäten beschreibt.[[61]](#footnote-61) Das Zitat definiert die Materie als hypothetisches Substrat, das durch logischen Ausschluss des Dritten gegeben ist (τὸ αὐτό...οὐ τὸ αὐτό). Die Passage endet mit einer spekulativen Bemerkung über eine mögliche gemeinsame Grundlage beider Substanzen (ὂν ὑπόκειται τὸ αὐτό), welche aber nicht in aktueller Existenz gegeben ist. Die Verwendung einer logischen Form des Urteils für die *materia prima* ist ein rein universelles, nur im Denken gegebenes Konzept. Die formale logische Operation der Identität, welche sich nur von der Nichtigkeit unterscheidet, schafft in Philoponos‘ und Simplikios‘ System ein neues Substrat (ὑποκείμενον*, subiectum*). Das neue Subject der Wissenschaft ist in der reinen Identität mit sich selbst und somit verschieden von allem anderen. Die letzte Etappe der Entstehung der Objektivität begründet in der Schule der lateinischen Sophisten (*sophistae Latini*; OBJ II, ch. 2.3.1) auf die gleiche Weise eine Identität der objektiv existierenden „ersten Substanz“. Sie stellt ein theoretisches Substrats dar, das nur gegenüber dem Nichtsein definiert ist. Diese Bestimmung des Seienden erhält eine Schlüsselbedeutung in der modernen Objektivität, weil sie den Körper nur durch Verneinung der Nichtigkeit schafft (*non repugnat esse*; OBJ III, Kap. 5.1.2). Die erste bei Aristoteles nur real gegebene unteilbare Substanz wird in der Epoche der nihilistischen Form der Metaphysik lediglich von der logischen Wissenschaft über das ausgeschlossene Dritte geschaffen. Diese nihilistische Bestimmung des Körpers wurde zur selben Zeit sowohl von Simplikios als auch von Philoponos ausgearbeitet. Philoponos‘ Kommentar zur zitierten Passage aus *De generatione et corruptione* verabsolutierte die formale, dem Feuer und der Erde gemeinsame Bestimmung und aus dieser hypothetischen Materie machte er eine Substanz der dritten Art. Der Kommentar macht aus den physikalischen Akzidentien des Körpers (hier handelt es sich um eine metabolische Bewegung) eine neue Substanz der dritten Art, welche an das objektiv gegebene Substrat der metabolischen Wandlungen anknüpfte (ὑποκείμενον ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν, *Phil. in De gen. et corr.* 63.11). Die neue *materia prima* wurde nach Philoponos und Simplikios zu einer neuplatonischen Gattung und erhielt die Bestimmung der Substanz. Der aktuelle Kommentar zur zitierten Passage (*Phil. in De gen. et corr.* 63.11) sieht klar die Einzigartigkeit dieses Konzeptes der Materie.[[62]](#footnote-62) Den Gedanken der vergeistigten und substanziellen Materie finden wir in neuer Form im lateinischen Westen durch den universellen Hypemorphismus in Avicebrons Werk *Fons vitae* (OBJ II, Kap. 3.2). Die neuplatonische Materie wird ein Grundbestandteil der Entwicklung der objektiven Bestimmung des Seienden im Rahmen des zweiten Averroismus bilden. Die objektive Physik konnte die Bestimmung des Körpers nicht in der ursprünglichen, an die hylemorphische Substanz gebundenen Form definieren. Der Diakosmos existiert ewig und daher unabhängig von der veränderlichen Realität der hylemorphischen Körper, welche der Entstehung und dem Vergehen unterworfen sind. Die Materie, welche die aktuelle Umfänglichkeit des Körpers determiniert, ist bei Aristoteles an die hylemorphische erste Substanz im Modell „Potenz–Aktualität“ gebunden. Die neue Substanz der dritten Art wurde zu einer Mischung aus beidem, was in der aristotelischen Physik nicht möglich war. Der Körper existiert entweder aktuel oder existiert nicht wirklich; alle universellen Bestimmungen sind potentiel, im Denken des Erkennenden gegeben. Die aristotelischen, in der *Physik* gegebenen Bestimmungen wurden nach und nach von der neuen atomaren ersten und objektiven Substanz übernommen. Deren Beispiele bilden objektive, mathematisch geprägte Varianten des Körpers, der Materie, der Zeit und der Größe. Die neue Stellung der Mathematik, welche durch Simplikios‘ Kommentar zur *Physik* eingeführt wurde, ermöglichte eine analogische Prädikation reiner quantitativer Größe in der Welt der immateriellen Körper. Die Mathematik definiert im Rahmen der pythagoreisch-platonischen Formalisierung das immaterielle Seiende, das durch demiurgische Bildung im Diakosmos gegeben ist (τὸ μαθηματικόν, τὸ δὲ ἔνυλον μετὰ ποιοτήτων καὶ ἀντιτυπιῶν φυσικῶν, *Simpl. in Phys*. 623.16). Dieses mathematisch bestimmte Seiende der dritten Art ist im niederen Kosmos als materieller Körper gegeben (οἷον τὸ σῶμά ἐστι; ibid., 623.17). Die neue Pseudomaterie und das Konzept der *materia prima* erweitern die demiurgischen Bestimmungen der Substanz, wie sie im vorhergehenden Kapitel beschrieben worden sind. Form, Körper und Umfänglichkeit, die vom realen Körper als erste Substanz abgetrennt sind, wurden in den neuplatonischen Diakosmos gesetzt und erhielten dort eine wirksame Kausalität nach mathematischen und eidetischen Formen. Die physikalischen Märchen der neuplatonischen Illuminaten, welche den Dialog *Timaios* metaphysisch und mystisch nacherzählten, waren nicht länger lediglich potenzielle, im Denken gegebene Konzepte. Die objektive Kausalität wurde aufgrund der objektiven Theurgie der göttlichen Illuminaten begründet. Die Wissenschaft postuliert nach Ansicht der *Zweiten Analytik* im mittleren Teil (*medium*) des deduktiven Urteils der wissenschaftlichen Argumentation nur die effiziente Kausalität der realen Substanzen. Aristoteles hätte sich gewiss gewundert über die eigenwillige Auslegung der Schrift *Physik*. Sie wurde auf Platons allegorische Weise dargebracht. Aus der philosophischen Fabel über den fleißigen kosmischen Handwerker Timaios wurde ein objektives Konzept der theoretisch gegebenen Physik. Sie entstand *ex nihilo*, also durch den erleuchteten Einblick des neuplatonischen Illuminaten. Die vom gnostischen und demiurgischen Subjekt durchgeführte Transformation des Einblicks in das Seiende begründete eine neue Gestalt der Ontotheologie, welche in sich die grundlegenden aristotelischen, der Bestimmung von Substanz und Körper gewidmeten Schriften integrierten. Die physikalische Bestimmung des Körpers existiert nach Aristoteles nur im Modus des unteilbaren Einzeldings (τόδε τι), welches primär außerhalb der Signifikation existiert. Die hyparchische Funktion der ersten Substanz schränkt die kategorialen Prädikationen auf zehn Arten und Weisen ein, welche nicht analogisch sein können. Sie sagen im Modus der Univozität aus, welche Bestimmungen primär durch die zweite Substanz und sekundär durch deren Akzidente gegeben sind. Im Synkretismus von Jamblichos‘ und Simplikios‘ galt, dass der fleißige Aristoteles die Schriften des göttlichen Pythagoras und des göttlichen Archytas auf dem niederen Niveau der stofflichen Substanzen auslegte. Aber der Illuminat muss sein Denken höher und weiter ausrichten als nur zum Erkennen der Welt der ersten materiellen Substanzen. Das Wirken der verborgenen Musen ist offensichtlich. Es kam im Modus der Unwahrheit zu einer grundsätzlichen Verschiebung der ursprünglichen Mystik des „göttlichen Mannes“, wie Pythagoras genannt wurde, in die mystische Philosophie. Die ersten modernen Akademiker eigneten sich auf die Art der Seher und der Schamanen die Wahrheit der göttlichen Welt an. Sie begannen die neue Welt mit ihrem eigenen erleuchteten Verstand zu verwalten. Die akademisch begabten Furien hatten gewiss ihre helle Freude an diesem Fortschritt der Falschheit in der neu gegründeten göttlichen Komödie als „Objektivität“ genannt.

In der Epoche nach Parmenides und nach dem Entstehen der Metaphysik bei Platon, die archaische Hermeneutik folgt der verborgenen musischen Weise, wie die Metaphysik begann, unter Einfluss der Musen (ψεύδεα πολλὰ λέγειν, Kap. 1) im ontologischen Modus des epochalen Irrtums*,* die Unwahrheit zu sagen. Durch die neuplatonische Deutung der *Isagoge* wurde der epochale Irre des westlichen Denkens inszeniert. Die göttlichen Musen führten durch die verborgene Initiative im Modus des archaischen Anfangs das westliche Denken. Es kam durch das mythopoetische, für die Akademiker gedachte Märchen bis zum Beginn der Objektivität. Die archaischen Musen sprachen tragikomisch und anfänglich-autoritär durch Dialog *Timaios* im Modus des enthüllten Irrtums. Die Wahrheit als archaische *alétheia* des Seins ging in die tragische Gestalt der verborgenen Lethe über. Nach derSeinsverlassenheit, welche durch Platons Höhlengleichnis (Kap. 1) gegeben ist, tritt ab der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Epoche des Vergessens des Seienden auf dem Niveau der ersten Substanz (Seinsvergessenheit) in volle geschichtliche Wirksamkeit. Die Objektivität verließ die ursprüngliche Lichtung, welche durch Porphyrios‘ Deutung der *Kategorien* im Modus *a/létheia* gegeben ist. In der *Isagoge* koexistierte noch die Bedeutung der modernen Substanz in der archaischen musischen Form von Wahrheit und Unwahrheit (Kap. 1.3). Der Wille zur Macht, welche dieses spezifische Vergessen der ersten Substanz begleitet, zeigt sich durch die Figur des mythischen Demiurgen Timaios und durch die Deutung der neuplatonischen Illuminaten. Der Demiurg ist mit der instrumentellen Rationalität begabt. Er besitzt eidetische Vision der Welt sowie die mathematische Analogie, um alles mit allem zu verbinden. Das neuplatonische Eine, welches diese Analogie begründet, ist ganz schizoid, weil es im Rahmen von Porphyrios‘ Verdoppelung des Seins in zwei Sphären geteilt ist (Kap. 1.3.1). Diese moderne und deswegen ganz paranoische Bestimmung des Einen–Seins stattet den nihilistischen Demiurgen mit einer durch Nichts (*nihil*) eingeschränkten Aktivität aus (τὸ ἐνεργεῖν καθαρόν, *Porph. in Parm.* 12.25–26). Die zweite Bestimmung des Seins des Einen ist *ad extra* als Strahlen der Idee gegeben (ἰδέα τοῦ ὄντος, Kap. 1.3.1) gegen. Der Demiurg bekam ideale Anleitung, um eigene objektive Ordnung im Modus der Analogie in eine formlose Welt zu bringen. Der nihilistische Illuminat schafft in seinem erleuchteten Denken einen objektiven Diakosmos, welcher nach dessen eidetischem Sehen die reale Welt bestimmt. Durch diese epochale Wendung des Seins, das zweifach im neu ausgestatteten objektiven Seienden verborgen wurde, änderte sich grundsätzlich der metaphysische Sinn des Seienden. Die reale Substanz determiniert nicht länger das Erkennen. Die erste Wissenschaft wird vom erkennenden und tätigen, im Modus der modernen Irre engagierten geschichtlichen Subjekt, bestimmt. Der theurgische Demiurg erschafft in seinem erleuchteten Intellekt eine Kopie der realen Welt durch die demiurgische Aktivität, die nur in seinem Denken gegeben ist (*liberum arbitrium*). Nach dem Diktat der in ein metaphysisches Gewand verkleideten Furien entsteht im Neuplatonismus eine paranoische Erkenntnis, welche durch die Belichtung des Seienden von hinten gegeben ist. Die neue Weltanschauung der Moderne beruht auf einer gespaltenen Auffassung der Physik und der Metaphysik, welche durch mythopoetische Deutung des Dialogs *Timaios* bestimmt ist. Dieses Ereignis wurde zum ersten Mal von Heideggers Auffassung der Epoche als Wende im eigentlichen Sein des Seienden gezeigt (ἐποχήdes Seins, Kap. 1.2). In der zweiten Phase der ab dem 6. Jahrhundert ins Leben gerufenen Objektivität ist der Sinn der ersten hylemorphischen Substanz ganz modern, also im Hinblick auf den Intellekt des mathematisierenden Demiurgen und auf dessen schöpferischen, durch eine objektive Deutung der Welt bestimmten Willen gegeben. Die Weisheit der Metaphysik verschwand und wurde durch die instrumentale Vernunft des modernen Demiurgen ersetzt. Diese Rationalität wird durch die geschichtliche und subjektiv bestimmte Notwendigkeit erleuchtet, also durch den eigenen Selbsterhaltungstrieb determiniert. Der tragisch unweise Mensch wurde im Hinsicht der archaischen Hermeneutik lediglich zum *animal sociale et rationale* herabgestuft. Die aristotelische Substanz und der kritische Logos behielten das noetische Primat in den *Kategorien* durch eine genaue Unterscheidung der Prädikation sowohl im Hinblick auf die abgetrennte reale Substanz als auch im Hinblick auf deren kategorial gegebene Bedeutung.

Aristoteles‘ Nachfolgern fehlte dieser kritische Geist bereits und wurde im Gegenteil mit einer ansehnlichen Dosis einer intellektuellen Hybris ausgestattet, welche nach ihrer Deutung von Pythagoras mystisch und musisch determiniert war. Die ursprüngliche aristotelische Linie wurde von Porphyrios während seines akademischen Exils auf Sizilien verteidigt. Nach dem Tode Plotins im Jahre 270 kehrt er nach Rom zurück, wo er um das Jahr 298 durch die Redaktion der *Enneaden* den Neuplatonismus zu einem Gipfelpunkt führt. Die zweite Linie der Metaphysik knüpft direkt an Plotinos an (teilweise Porphyrios und voll Jamblichos, Simplikios, Proklos, Philoponos). Im Zentrum der neuen Gigantomachie um die Substanz steht der bewunderte wie kritisierte Plotinos als *Plato redivivus*. Plotinos deutet den geheimen Sinn des zum ersten Mal in der Lehre des göttlichen Pythagoras erblickten Kosmos. Diese mystagogische Rolle übernehmen in der Falsafa und in der Scholastik Avicenna und die an ihn anknüpfende Schule des sogenannten „zweiten Averroismus“. Diese Denker gründen die Moderne und das objektive Sehen der Welt. Die nächste aristotelische Auslegung der *Kategorien* kam in der Falsafa von Alfarabi, der als *Aristoteles redivivus* mit dem Ehrentitel „Zweiter Meister“ bedacht wurde. Für die lateinische Scholastik vollzog der letzte Kenner der philosophischen Antike Boethius eine aristotelische Rektifizierung der *Kategorien*, was eine genaue Übersetzung der *Isagoge* ins Lateinische (*Porphyrii Isagoge translatio*) zeigt. Durch die Translation der in der *Isagoge* gegebenen Probleme und Unklarheiten begann eine neue Gigantomachie um die Substanz in der Falsafa und dann im lateinischen Westen. Aristoteles‘ realistische Position wird von Boethius, Averroës und der von ihnen inspirierte lateinische Schule des ersten Averroismus verteidigt. Diese Philosophen schützen das Primat der ersten Substanz, weil es in Aristoteles‘ *Physik* und *Metaphysik* prinzipiell eingebaut wird. Die Verteidiger der „Meta-Physik“, d. h. der hinter der Physik errichteten Einheit der ersten Substanz verteidigen wie Averroës die Lehre der *Kategorien* über die unterschiedliche Prädikation *per prius*, die im Rahmen der sekundären und daher universellen Substanz gegeben ist. Sie bestehen auf einer grundsätzlichen Abtrennung der realen Substanz, ob nun der materiellen oder der immateriellen, von unserem allgemeinen Erkennen und der Prädikation. Beide Bestimmungen der Substanz sind gegenseitig nicht übertragbar, aber komplementär im System der Wahrheit als Übereinstimmungen von Intellekt und Sache. Die reale Welt wird wissenschaftlich durch die Prädikation der realen Kausalität der ersten Substanzen erkannt. Alle diese Eigenschaften der ursprünglichen aristotelischen Metaphysik fasst die Hermeneutik der Objektivität im Konzept der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne, also von der realen ersten Substanz an. In diesem System der fundamental abgeteilten Bestimmungen der ersten und der zweiten Substanz ist es nicht möglich, eine unitäre Ontotheologie der Neuplatoniker und der Modernisten im Modus der postmodernen *Unified Science* zu errichten.

Wir wollen daran erinnern, dass zur Zeit des Niedergangs der Mysterien und der durch die erste moderne Form der Seinsvergessenheitgegebene Finsternis die letzte philosophisch wichtige Botschaft der Mysterien und der Musen entsteht. Plutarchos übergibt als einer der letzten Priester in Delphi der Moderne die Botschaft der vergehenden Mysterien, welche den Schutz und die Rettung der Phänomene gebieten (τὰ φαινόμενα σῴζειν, *De facie in orbe lunae* 6; 923A3‒4). Die Moderne schützt leider die eigenen Ausgeburten des Geistes; daher ging sie den komödialen Weg der epochalenIrre (Kap. 2.4.4). Die Verbindung von Körper, Materie und Umfänglichkeit der dritten Art hat eine Schlüsselbedeutung für die Bestimmung der wissenschaftlichen Definition im Modus *Oxfordian Fallacy* bei Grosseteste und Rufus von Cornwall. In der neuen Auffassung des Körpers verschwand der Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Substanz, welcher eine Schlüsselfunktion für Aristoteles‘ *Physik, Metaphysik* und die *Kategorien* innehat. Die objektive Bestimmung von Körper, Materie und Extension bewirkte, dass die neue, in Form eines quasi-physikalischen Körpers gegebene Substanz jedwede weitere formale Bestimmung hinzunehmen kann, da die analogische Ähnlichkeit keinerlei aus der Realität gegebenen Einschränkungen aufweist. Das Geschehen des un-verborgenen Seins im Modus der pythischen *a/létheia* schuf durch Porphyrios‘ moderne Verfinsterung der ersten Substanz eine neue Form des Einblicks in die moderne Substanz. Sie wurde im Rahmen der synkretistischen Phrenesie des niedergehenden Denkens der Spätantike geschaffen. Die philosophischen Illuminaten der Hochscholastik (Rufus, Kilwardby, Bonaventura) knüpfen an diese theoretische Form des Denkens an. Die Schule, welche die *Summa Halensis* herausgibt, überführt um 1240‒50 in Paris den demiurgischen Mythos der Neuplatoniker in den objektiven Diakosmos, der im Rahmen der christlichen Ontotheologie gegeben ist. Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* wird eine Schlüsselrolle in der ab dem Jahr 1280 gegebenen zweiten Welle der Objektivität spielen. Die objektive Bestimmung des Seienden wurde in der kartesianischen Postmoderne um primäre Qualitäten wie Endlichkeit, Unendlichkeit, Widerstand, Undurchdringlichkeit, Stofflichkeit usw. erweitert. Durch eine epochale Wendung zur außerhalb der Realität der ersten Substanz gestellte Physik wird eine weitere Runde der Gigantomachie um die Substanz beendet (Kap. 1.3) und es beginnt ein spezifisches Herumirren der westlichen Metaphysik (Irre). Die epochal gegebene, auf das Seiende gerichtete Vor-blickbahn wurde zuvor von der Bedeutung des Seins bestimmt, welche Aristoteles suchte und welche durch die ursprüngliche Suche nach der Einheit allen Seienden hinter der Physik gegeben war. Die Metaphysik wird fundamental von der Physik der ersten Substanz *qua* Substanzdeterminiert. Da der reale, als erste Substanz gegebene Körper mit einer eigenen Kausalität existiert, haben wir somit die Physik der Körper. Da wir über die wissenschaftliche Erkenntnis über die reale Kausalität der Körper verfügen, kann der letzte Teil der Schrift *Physik* in die Metaphysik übergehen. Das abschließende achte Buch der *Physik* behandelt das Problem der ewigen Bewegung, welche mit der metaphysischen Frage nach dem *Primum Mobile* verbunden ist. Einzig dieses Vorgehen, welches durch die Belichtung der *Metaphysik* von den physikalischen Eigenschaften an der in der *Physik* untersuchten ersten Substanz gegeben ist, ist nach Aristoteles wissenschaftlich wahr. Der Übergang von der *Physik* zur *Metaphysik* begründet die Einheit der gesuchten ersten Wissenschaft. Das neuplatonische Verlassen der realen ersten Substanz konstituierte eine neue erste Wissenschaft über das Seiende, welche sich eine objektive, nach dem philosophischen Märchen gegebene Physik schuf.

Die Deutung des aristotelischen Korpus nach Jamblichos und Simplikios gab der modernen Substanz die erste Form des geschichtlich wirksamen Wissens um die Objektivität. Die neuplatonischen Illuminaten machten aus der Substanz von Porphyrios ein neues Seiendes der dritten Art, zu dem sie nach dem mythopoetischen Fabulieren des Dialogs *Timaios* eine passende Physik und Metaphysik schufen. Im späten Neuplatonismus galt nicht länger das aristotelische Prinzip der Realität. Es ist auf der zweifachen Bestimmung der Prädikation *per prius* gegründet, welche einerseits auf die erste (Imposition) und andererseits auf die zweite Substanz (Supposition) bezogen ist. Anstelle der hyparchischen Stellung der ersten Substanz beginnt das Modell der universellen mathematischen Analogie zu walten, welche an die mystischen Anfänge des Denkens bei den Pythagoreern anknüpft. In diesem objektiv gegebenen Diakosmos herrscht der universelle *intellectus agens*. Er ist die bestimmende Form im Hinblick auf alles Andere, potenziell Bestimmbare. Im objektiven Diakosmos der neuplatonischen Illuminaten herrscht eine universelle Sympathie und Analogie alles mit allem, welchen der erleuchtete und fleißige, mit außergewöhnlichen demiurgischen Eigenschaften begabte Gnostiker mit geradezu göttlichem Charakter vorsitzt. Der Intellekt des göttlichen Mannes ist nicht das Eine, sondern er spekuliert kontemplativ auf das Eine. Die univoke intellektuelle Widerspiegelung des Einen und des Vielen produziert das verdoppelte Sein im Modus des sophistischen Idols. Es beinhaltet die Einheit und die Vielheit bereits im primären henologischen Zustand des Einen. Die ontotheologische Struktur der Prädikation wird dadurch ermöglicht, dass die paradoxe Verbindung des Vielen und des Einen direkt ins göttliche und dann ins menschliche Denken gegeben wird. Aus der Welt der ursprünglichen Formen kann man die henologische Einheit herauslesen. Es geht dank des analogisch mitgeteilten Aktes des ersten objektiven Erkennens, welches theurgisch, mythopoetisch und mathematisch begründet ist. Die ontotheologische Bestimmung des Seienden entsteht im neuplatonischen Projekt der objektiven Metaphysik dadurch, dass das Seiende archetypisch und formal determiniert ist. Die neue Physik und Metaphysik entstand mythopoetisch *ex nihilo* außerhalb einer jeden Bewegung, der Entstehung und des Niedergangs der ersten Substanz und des kausal gegebenen Geschehens der physikalischen Körper. Der Diakosmos stellt den göttlichen Limbus der Realität und der Objektivität dar, worin das reale Seiende ist und gleichzeitig nicht ist. Der menschliche, mit diesem Reich des Geistes identifizierte Intellekt erforscht im Modus der Analogie die Eigenschaften der ersten Substanz aus der mystischen Position des göttlichen Auges. Der Illuminat bewegt sich unter dem Einfluss der objektiv begabten Furien in der Welt der idealen Analogie, wo er auf der mystischen Jacobus-Leiter der Formen als göttlicher Bote nach oben und nach unten klettern kann. Für die Moderne findet Bonaventuras Werk *Itinerarium mentis* (OBJ III, Kap. 4.1.4) eine neue Reisekarte durch den christlichen Diakosmos. Die musische Postmoderne reist nach Hegels *Phänomenologie des Geistes*, welche im Geiste des ersten Averroismus kritisch von Marx‘ *Kapital* revidiert wurde. Der neuplatonische Illuminat siedelte sich in der Sphäre der primären Einheit des Seienden an, welche außerhalb von Zeit und Wandel gestellt ist. Die demiurgische kreative Kraft des Subjekts wurde nicht länger von außen eingeschränkt, da die moderne Paranoia des Intellekts und die Schizophrenie des Demiurgen einen parallelen noetischen Kosmos geschaffen hatten. Eingeschränkt wird sie lediglich nur von der Logik, der Geometrie und der Mathematik. Wie wohl bekannt ist, ist der Paranoiker ein streng logisches Geschöpf. Der moderne Diakosmos hat eine eigene Substanz, einen eigenen Körper, einen eigenen Stoff, eine eigene Zeit und einen eigenen Raum. Was sich auf der Erde wegen des aristotelischen Primats der ersten Substanz nicht machen ließ, das lässt sich vor die Schöpfung der Welt in den idealen Diakosmos stellen. Die modernen Nachfolger des antiken Neuplatonismus imitierten Platon, den sie mit neuplatonischen Pythagoras verwechselten. Platon war angeblich Eingeweihter in die Mysterien der Göttin Isis. Seine Lehre kehrte auf mytologische Weise durch Ideen in den Raum von Homers *Ilias* zurück, als der Seher Kalchas mit synoptischem visionärem Blick das sieht, was ist, was sein wird und was war (*Ilias* 1.70). Das philosophische Erkennen der Illuminaten der Spätantike wurde paranoisch, weil diese modernen Visionäre eine Übereinstimmung von Verstand und Sache in der Parallelwelt des Intellekts postulieren, was verständlicherweise nicht der Fall der archaischen Seher und Rhapsoden war. Die Seher kannten das Wirken der trügerischen Göttin Apate im Raum des visionären Reichs des Gedächtnisses, das durch die Titanin Mnemosyne verwaltet wird. Die Rhapsoden wie Hesiod unterschieden kritisch die Un-verborgenheit der pythischen *a/létheia*, die von den Musen verkündet wurde. Der moderne Intellekt der neuplatonischen Illuminaten wurde vom idealen Wissen der nicht existenten demiurgischen Zwischenwelt auf den objektiven Weg des Verstandes gelenkt. Dieses Wissen wurde schließlich in paranoischem Modus der modernen Metaphysik vom Intellekt des göttlichen Mannes Jamblichos widergespiegelt. Die Illuminaten bewegen sich gewöhnlich in der höheren Welt des absolut objektiven Geistes. Von Zeit zu Zeit steigen sie in die hylische Welt hinab, um Tyrannen zu dienen, die ihnen das nötige Wohlbefinden gewähren. Der immaterielle und eidetische Diakosmos ist im Modus *absolute* von der aktuellen hylemorphischen ersten Substanz getrennt, weil diese nur das niedere Niveau des Erkennens bestimmt. Durch die Positionierung des Seienden in das göttliche Denken entsteht in Form der schöpferischen Idee eine ontotheologisch geprägte Vor-blickbahn, welche grundlegend bestimmt, „wie“ die neue Definition des Seienden konstituiert wird. Die neue Runde der demiurgischen Aktivität des Schaffens und des Erkennens dieses objektiven Diakosmos eröffnet Avicenna in der Falsafa. Descartes und Husserl vollenden den Weg im lateinischen Westen. Für die Wirkung dieser postmodernen „göttlichen Männer“ fehlt bislang eine vollständige Szene des intellektuellen Erkennens. Neuplatonismus war für die Konstitution der Objektivität im westlichen Denken absolut notwendig. Die Objektivität entstand aufgrund der Vermischung des Neuplatonismus und des Aristotelismus in der Spätantike. Die Denker der islamischen Falsafa schufen eine neue Form der Lichtung, in der die Wahrheit und die Unwahrheit der Objektivität auf neue, ganz objektive Art und Weise offenbart wurden.

# 2. Falsafa und Schicksal der Metaphysik

Heideggers Analyse des Höhlengleichnisses zeigt, dass die Entstehung der Metaphysik mit der Kehre des Seins verbunden ist. Dieses Ereignis bringt das neue abendländische Subjekt und eine neue Bedeutung des Seienden hervor, die mit dem Akt der idealen Erkenntnis verbunden ist (Kap. 1.1). Aus dem verborgenen Sein wird wie voll enthüllte und voll strahlende Idee des Guten, welche nach und nach die entfernteren Regionen des Seienden belichtet (*eídos*). Die Verborgenheit des Seins (*a/létheia*) vollzieht sich im Raum der epochal veränderten Lichtung, wo das Spiel der Wahrheit und Unwahrheit durch den metaphysischen Sinn des Seienden gegeben ist. Das Strahlen der Idee verdrängte das ursprüngliche Seinsgeschehen, welches durch die Metaphysik ins Reich der Lethe ging (Seinsverlassenheit). Die Gesamtheit des gegenwärtigen Seins geht in Platons Idee über, die als ewige Substanz gegeben ist. Der metaphysische Dativ des Aristoteles gab der realen ersten Substanz den Vorrang und ließ ihre *quidditas* in der Wissenschaft von der zweiten Substanz prädizieren. Die Kausalität der ersten Substanz bewirkt eine neue Gegenwart der universellen Bedeutung durch das Denken des Erkennenden in der kategorial prädizierten zweiten Substanz.

Das Verschwinden der ursprünglichen Frage nach dem Sein durch die ideale oder apophantische Offensichtlichkeit der Substanz begründet ein unterschiedliches Spiel des Verbergens und Enthüllens der Wahrheit als in der vorhergehenden Periode der ersten Philosophie. Die von der Spätantike gegebene Gigantomachie um die Substanz belegt, dass die Geschichte der Moderne in der Spätantike bei Porphyrios beginnt. Seine Auslegung der *Kategorien* veränderte die hermeneutische Triade der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie. Das Sein hat sich mit der Entdeckung der platonischen Idee in die Verborgenheit zurückgezogen (Seinsverlassenheit) und es ist nun durch das kognitive Subjekt des theurgischen Illuminaten verdrängt worden. Er wurde zur ersten Quelle des Wissens anstatt der Realität der ersten Substanz. Die Geschichtlichkeit des ursprünglich gegebenen Seins zur Zeit des späten Neuplatonismus wurde im Modus der aktiven Vergessenheit des Seienden verborgen (Seinsvergessenheit). Die neue Geschichte der Philosophie nahm ihren Lauf, da das kognitive Subjekt des theurgischen *illuminatus* zur ersten Quelle der Erkenntnis wurde, anstelle der Realität der ersten Substanz. Die ursprüngliche Frage der ersten Philosophie nach dem verborgenen Wesen wurde sogar auf zweifache Weise versperrt. Die moderne Objektivität entstand in der geschichtlichen Wende des Seins, welche durch den Übergang vom theurgischen Neuplatonismus zum formal aufgefassten Aristotelismus gegeben war. Jamblichos, Simplikios und die anderen Neuplatoniker leiteten im Modus der mythopoetischen Irreeine neue Etappe der Geschichte des modernen Subjekts ein. Die Dialektik folgte der metaphysischen Verwandlung des Sehens in Wissen, welche im ursprünglichen Platons Höhlengleichnis gegeben war. Im Neuplatonismus erreichte die Metaphysik eine neue Phase der objektiven Täuschung (Irrtum), welche vom Simulakrum der pythagoreischen mathematischen Harmonie geformt wurde. Es verschwand die Bedeutung der ersten aristotelischen Substanz für die hyparchische Prädikation. Die Imposition der Bedeutung aus der Realität wurde von der selbstgemachten Supposition des modernen Subjekts als erste Quelle des Sinns ersetzt. Der neue Vor-blickbahn brachte die neue Weltanschauung durch den demiurgischen Willen (*aspectus*) hervor und leitete die Geschichte des typisch westlichen Denkens ein. Das metaphysische Seiende erhielt einen wichtigen Aspekt seiner Existenz durch das Subjekt (*ratio sufficiens*) und diese Transformation begründete eine neue Geschichte des Westens. Der aristotelische Sinn der ersten und der zweiten Substanz in den *Kategorien* ging in die Lethe über.

Die erste Gigantomachie wegen der Objektivität entstand zwischen Averroës und Avicenna in der persischen Falsafa. Der Streit zwischen beiden Denkern wird in der neuen geschichtlichen Konstellation von der Schule des ersten und des zweiten Averroismus nach dem Jahr 1220 wiederholt. Die lateinischen Gelehrten der ersten Schule rezipierten Averroës‘ Schriften im Modus des authentischen, in der Linie Boethius‘ und Abélards gegebenen Aristotelismus. Die von Avicenna beeinflusste Schule des zweiten Averroismus las Averroës‘ Schriften durch den neuplatonischen Augustinianismus, durch die Übersetzungen vom Arabischen nach der neuplatonischen Toledischen Schule und später durch Simplikios‘ *Kommentar zu den* *Kategorien*. Das Denken begibt sich auf *via Modernorum* und fand eine neue Gestalt der *mathesis universalis* durch den revidierten Neuplatonismus. Der grundsätzliche Streit über die Substanz entstand im lateinischen Westen im Moment, als die Wissenschaft anstelle der ersten Substanz deren objektive Simulakrum zu erforschen begann. Zunächst kam es um das Jahr 1230 zu einem Wandel in der Auffassung der durch die neuplatonische Deutung der *Kategorien* und der *Zweiten Analytik* gegebenen Wissenschaft. Das Erkennen der ersten Substanz verändert sich in der Schule der *Modernorum* in einen direkten Einblick in das Seiende der dritten Art, welches als Betrachtung des objektiv gegebenen Wesens aufgefasst wurde. Die Verwandlung der Wissenschaft in eine neuplatonische Spekulation etablierte eine Reihe der Denker, welche auch die neue, im Rahmen der Pluralität der Substanzen gegebene Auffassung der Person propagierten. Dadurch entstand ein objektiv schizoides Subjekt des lateinischen Westens, dessen letzte geschichtliche Epoche wir in der „Anthropozän“ ironisch genannten Epoche erleben. Die Verwandlung des Aristotelismus führte zu einem direkten Angriff auf die Philosophie von Averroës, welcher nach dem Jahr 1250 in einen offenen Wettstreit beider Schulen mündete. Die an die Kommentare des Averroës angelehnte Wahrheit des ersten Averroismus wurde in der nächsten Runde des Streits zur Unwahrheit des sogenannten „Averroismus“. Nach der autoritären Verdrängung des authentischen Aristotelismus durch verurteilende Dekrete vom März 1277 entstand eine neue Auffassung der Objektivität. Der auf dem objektiven Sehen Avicennas gegründete zweite Averroismus wurde zum globalen Wissen des Westens, indem er das Erkennen der ersten Substanz in eine objektiv aufgefasste Wissenschaft umwandelte. Diese bislang verborgene Geschichte der Philosophie muss korrekt gedeutet werden, weil sie das Schicksal des arabischen und lateinischen Westens begründet. Dieses wahre und tragische Ereignis des Denkens und des Seins steht außerhalb der objektiven Tragikomödie. Am Ende des 13. Jahrhunderts entstand eine komplette metaphysische Definition des objektiv determinierten Seienden. Der zweite Averroismus veränderte sich schließlich in eine objektive Metaphysik, welche die erste vollständige Gestalt in der Philosophie von Duns Scotus erhielt. Dessen reformierter Avicennismus wurde in den nachfolgenden Jahrhunderten zum planetar führenden Wissen, wohingegen aus Averroës ein Averroist wurde. Die nachfolgenden Bände beschreiben die Transformationen der Geschichtlichkeit in der Falsafa. Ihre Wirkung begründete im lateinischen Westen eine neue Epoche der Geschichte, welche die ethnocentrischen Philosophen und die Historiker der Ideen den „zweiten Beginn der Metaphysik“ nennen. Das Ringen der beiden Schulen der islamischen Falsafa eröffnet der moderne Streit des Westens um die Auffassung der Metaphysik. Die Deutung des Aristotelischen Korpus in beiden Schulen prägte die nachfolgenden Epochen des Denkens.

## 2.1 Das ambivalente Konzept der Substanz und der Metaphysik (al-Fārābī)

Die ersten neuplatonischen Kommentatoren des *Organons* versuchten Platons Lehre über die Ideen mit Aristoteles‘ Primat der existierenden Substanz zu versöhnen. Porphyrios, Simplikios und die anderen neuplatonischen Denker verbanden Aristoteles‘ erste und zweite Substanz zu einer neuen Auffassung der Speziesund dieses neue eidetische Erkennen begründete das Konzept der Substanz der dritten Art. Jamblichos und dessen Nachfolger begründeten den demiurgischen Diakosmos, worin das Seiende der dritten Art zu einem physikalischen Körper mit einer objektiven Bestimmung vom Raum und Zeit wurde. Der synkretistische Neuplatonismus erhob ab dem 6. Jahrhundert einen epochalen Aufruf, der an jeden Denker gerichtet war, der sich dazu imstande sah, an der neuen Runde der Gigantomachie um die Substanz teilzunehmen. Deren spätantike Gestalt versöhnte den Platonismus und den Aristotelismus durch die Einführung neuer Formen des *tertium ens*. Die Hermeneutik erinnert an einen bisher unerforschten Einfluss auf diese Gigantomachia durch die byzantinischen Wissenszentren, in denen ab dem 5. Jahrhundert Philosophie gelehrt wurde. Die syrischen Übersetzungen des Aristotelischen Korpus waren für die Entstehung des neuen Denkens in der islamischen Philosophie wesentlich. Die Falsafa übernahm das Ringen der antiken Aristokraten des Geistes und fuhr damit auch nach dem Niedergang der Antike fort.

Der arabische Pionier des neuen Typs der Prädikation, welcher Platon und Aristoteles miteinander verband, war der Neuplatoniker al-Kindī (†ca. 873). Er wurde von Aristoteles‘ Lehre über das Primat der ersten Ursache beeinflusst; daher betrachtet er die Kausalität als einen der Quellen der Prädikation *per prius.* Al-Kindī begreift die Seiendheit der geschaffenen Dinge lediglich im abgeleiteten oder uneigenem Sinn (*bi’l-mağāz*), d. h. als Partizipation (*ifāda*) uneigener Seiender am Sein des Einen (Menn 2012, 91). Al-Kindīs Schule begreift die Kausalität der ersten Substanz im neuplatonischen Szenarium der Endursache, was durch das Zitat aus dem Werk *Falsafa al-ūlā* belegt wird.[[63]](#footnote-63) Die erste Wahrheit (*al-ḥaqq al-awwal*) ist das Sein an und für sich und die Prädikation *per prius* ist außerhalb des Primats der realen Substanz und außerhalb der kategorialen Bestimmung gestellt, welche im Rahmen von Aristoteles‘ zweiter Substanz gegeben ist. Die nachfolgende Denker der Falsafa umgestateten diesen Neuplatonismus. Die muslimischen und christlichen Kritiker der Schule al-Kindīs in Bagdad wurden vom tatsächlichen Aristotelismus inspiriert, weil sie vom Erkennen der existierenden ersten Substanz ausgingen. Die epochale Bedeutung von Alfarabi (etwa †950) wird im europäischen Denken am besten vom Streit zwischen dessen genialen Schülern dargelegt, welche auf grundsätzliche Weise das Denken des lateinischen Westens durch zwei unterschiedliche Projekte der Metaphysik bestimmten. Die Originalsynthese der Aristotelismus und des Neuplatonismus begründete in der Auffassung des Zweiten Meisters, wie nach Aristoteles Alfarabi in der Falsafa ehrenhaft genannt wurde, das erste Projekt der neuplatonischen Objektivität durch Avicenna. Die aristotelische Metaphysik des Averroës später begründete die grundsätzliche Kritik von Alfarabius und Avicenna. Die kritische Ausgabe von Avicennas *Scientia divina* beginnt mit einem Zitat aus dessen Autobiografie. Der persische Denker hatte Aristoteles‘ Schrift *Metaphysik* wohl an die vierzigmal gelesen, ohne dabei deren Sinn zu begreifen. Dieser eröffnete sich ihm erst nach der Lektüre von Alfarabis Kommentaren zu Aristoteles‘ *Metaphysik*.[[64]](#footnote-64) Das Projekt von Avicennas Metaphysik griff al-Ghazālī und nach ihm Averroës auf, welcher aus philosophischer Position auch auf al-Ghazālī theologische Kritik der damaligen Modernisten wie Avicenna antwortete. Averroës kritisiert Avicennas Irrtümer, welche angeblich bereits Alfarabi abgelehnt hatte.

Das Denken des zweiten Meisters knüpft kritisch an die neuplatonische Ausrichtung der Metaphysik, welche durch vorhergehende syrisch-arabische Tradition der Schule al-Kindīs gegeben war. Das Schlüsselzitat, welches die Debatte über die Objektivität eröffnet, finden wir im Kommentar zu Aristoteles‘ Philosophie. In dieser Schrift werden die grundlegenden philosophischen Termini und einige Schlüsselprobleme in Form von Fragen und Antworten dargelegt. Die Hermeneutik sieht eine weitere Bestimmung der Objektivität, welche durch eine brillante Zusammenfassung des Sinns der kategorialen Prädikation nach der oben kommentierten Passage aus den *Kategorien* 2a11–16 gegeben ist. Durch die Auslegung dieser Passage wird die Belichtung des Seienden von vorne oder von hinten bestimmt. Alfarabi sucht nach einer Lösung für die Wertstellung der Substanz, die nach den authentischen Philosophen Aristoteles und Porphyrios im zweifachen Modus der Prädikation *per prius* gegeben ist (Kap. 1.3). Die epochale Trennung vom Neuplatonismus al-Kindīs ist dadurch gegeben, dass der Zweite Meister im Modus *per prius* zwischen der hyparchischen Stellung der ersten Substanz und der lediglich allgemeinen Prädikation der zweiten Substanz unterscheidet.

„Die ersten Substanzen, d. h. die Individuen, bedürfen zu ihrem Sein nichts ausser sich selbst. Die zweiten Substanzen aber, wie die Arten und die Gattungen, bedürfen zu ihrem Sein der Individuen. Folglich kommt der Begriff Substanz den Individuen früher zu und sind sie dieses Namens „Substanz“ würdiger als die (Alldinge) Universalien. Eine andere Weise der Betrachtung ist nun aber die: Die allgemeinen Begriffe der Substanzen sind, da sie bestehend, bleibend und während, die Individuen (Einzelerscheinungen) dagegen vergehend und schwindend sind, des Namens „Substanz“ würdiger als die Individuen. Bei beiden Theorien ist klar, dass die Substanz von dem, wovon sie ausgesagt wird, im Früheren und Späteren praedicirt werde und ist „Substanz“ daher ein Wort mit Doppelsinn.“ (*Die Antworten Alfārābī's auf einzelne vorgelegte Fragen*; ed. Dieterici, pp. 146.23–147.6)

Alfarabi betont zuerst die klassische Auffassung *per se* für die existierende erste Substanz, welche von sich selbst aus in keinerlei Beziehung zur Prädikation steht. Das Primat des Erkennens hält die real existierenden Substanzen („die zweiten Substanzen aber, wie die Arten und die Gattungen, bedürfen zu ihrem Sein der Individuen“). Alfarabi bestätigt klar und deutlich die hyparchische Stellung der ersten Substanz, welche die kategoriale Prädikation begründet. Die Existenz der zweiten Substanz hängt von der ersten Substanz ab. Es gilt wiederum, dass die erste Imposition der Bedeutung von der hyparchischen ersten Substanz determiniert wird (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, *Cat*. 2a14–15). Die Bedeutungen im Rahmen der Kategorien, der Gattung und der Art besitzen deswegen eine univoke Signifikation, weil die universellen Bestimmungen durch die Imposition der Bedeutung vom aktuellen Einzelding aus prädiziert werden. Die Imposition der Bedeutung ist durch Belichtung von vorne von der realen ersten Substanz aus gegeben. Dann ist es nötig, auch den weiteren Teil der Auslegung der *Kategorien* zu verteidigen, welcher die Prädikation *per prius* und *per posterius* von der Supposition der universellen Bedeutungen aus lenkt. Die Gattungen und die Arten sagen auf kategoriale Weise auch über die Substanzen aus (τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, *Cat*. 2b20). Der Kommentar geht daher mit der Analyse der universellen Prädikation weiter, welche nunmehr durch sekundäre Belichtung des Seienden von hinten von der universellen Bedeutung aus gegeben ist. Aus der Sicht der suppositionellen, auf dem Niveau der Universalität gegebenen Prädikation gilt die umgekehrte Einordnung der Bedeutung im Modus *per prius* und *per posterius* als im Hinblick auf die existierende primäre Substanz (*eine andere Weise der Betrachtung*). Der zweite Teil des Zitats betrachtet die allgemeinen Begriffe als höheren Grad des Seins wegen deren Allgemeinheit und Unvergänglichkeit („die allgemeinen Begriffe der Substanzen sind... des Namens „Substanz“ würdiger als die Individuen“). Dadurch ist die komplette Struktur der kategorialen Prädikation in beiden Richtungen gegeben: sowohl von der hyparchischen Imposition der Bedeutung als auch von der universellen Supposition der Bedeutung aus. Das ontologische Primat der ersten Substanz als einer natürlich existierenden Sache wird von Alfarabi an vielen anderen Stellen bestätigt, z. B. in der Analyse von Aristoteles‘ *Kategorien* (*Qātiguriās*). Aus der Sicht von Averroës‘ „Meta-Physik“ kommt besonders dem Schluss dieser Schrift Schlüsselcharakter zu. Diese Schrift fasst die gesamte Ausrichtung der aristotelischen Philosophie durch die Belichtung von vorne zusammen, welche durch die Erforschung der realen Substanz gegeben ist.[[65]](#footnote-65) Der an die erste Substanz angelehnte Realismus ist klar und deutlich aus dem ersten Kapitel der Schrift *Kitāb al-Ḥurūf* ersichtlich, welche den Begriff „Sein“ (*wuğūd*) analysiert. Das Sein ist primär durch die Bestimmung der existierenden Substanz gegeben. Die metaphysische, die Einheit des Seienden begründende Abstraktion wird von der zweiten Substanz im Rahmen der kategorialen Prädikation *per prius* für die erste Wissenschaft geschaffen. Auf diese Prädikation sind die akzidentellen Bestimmungen *per posterius* bezogen. Die Bedeutung lässt sich erst sekundär auf das Sein der zweiten Substanz beziehen. Die Essenzialität der Sache wird mithilfe der zweiten Intention prädiziert (*ma'qūl ṭhānī*, *second intelligibile*) und ist lediglich im Denken gegeben (Menn 2012, 60). Der zitierte Kommentator vermutet, dass der Nachdruck auf der Priorität der existierenden Substanz mit Alfarabis Kritik an den arabischen Denkern um al-Kindī herum zusammenhängt, welche von der neuplatonischen Interpretation des Aristoteles beeinflusst waren. Alfarabi wiederholt in neuer Gestalt den Streit zwischen Porphyrios und den Neuplatonikern, welcher den tyrischen Philosophen zu einer unvoreingenommenen Lektüre der Schrift *Kategorien* (Kap. 1.3) veranlasste. Eine ähnliche Lektüre der ursprünglichen Bedeutung von Aristoteles‘ Schrift nahm Alfarabi für die damalige neuplatonische Falsafa vor. Alfarabis Schriften, welche Aristoteles‘ Philosophie systematisch analysieren, deuten klar und deutlich die gesamte Vorgehensweise der Forschung von der Physik über die Meteorologie bis hin zur göttlichen Wissenschaft namens Metaphysik an. Der Zweite Meister lehnte die Emanationsthese des Buches *Liber de causis* ab, wonach die Dinge nur so weit existieren, wenn sie kontinuerlich die Existenz vom Ersten Sein erhalten.[[66]](#footnote-66) Er teilt die erste Philosophie nach Aristoteles‘ Schrift *Metaphysik* in drei grundlegende Teile: die existierende, mit den Sinnen wahrgenommene Substanzen; die ersten Prinzipien des Denkens und die Vorgehensweise der wissenschaftlichen Beweisführung; die Analyse immaterieller Entitäten im Rahmen der auf das Erste Sein bezogenen ersten Philosophie (Fakhry 2002, 46‒47). Die erste Substanz steht in der Ordnung des aktuellen Seins höher als die Universalien, welche nur die essenzielle Bestimmung der im Denken gegebenen Dinge erfassen. Die erste Philosophie wird vom Wissen der abgetrennten, immateriellen, hinter sublunaren Physik der materiellen Substanzen ersten Substanzen getragen. Diese grundlegende, an die erste Substanz gebundene Form der substanziellen und kosmologischen Prädikation *per prius* wurde von der lateinischen Scholastik ausgehend von Alfarabis Schrift *De ortu scientiarum* übernommen. Die Superiorität der Substanz ist gebunden an das Wesen (*massa*) der supralunaren kosmischen Sphären, welche in der nächsten Nähe des Schöpfers existieren.[[67]](#footnote-67) Diese stellaren Substanzen haben unvergängliches Sein. Es kommt von der abgetrennten, und *per se* existierenden Ersten Ursache. Die kanonische These identifiziert das Primat der Substanz mit dem Studium der ersten Philosophie als des Erkennens der stellaren Sphäre, welche vom „fünften Element“ (*caelum est materia quinta; De ortu scientiarum* IV, p. 23.33), d. h. vom intelligenten Stoff der kosmischen Sphären bestimmt wird. Den Schlüssel zum Erkennen des Ersten Bewegers stellt das physische und metaphysische Studium der real existierenden (materiellen oder kosmischen) Substanz als der primären Quelle des Erkennens, der Kausalität und der an sie gebundenen Prädikation dar. Dieses Projekt der Metaphysik wird später von Averroës entdeckt. Alfarabi betont die grundsätzliche Trennung aller übrigen Sphären inklusive des tätigen Intellekts (*intellectus agens*) vom Ersten Bewegers. Die Analyse der Schule des ersten Averroismus zeigt, dass in dieser Linie der ersten Philosophie sowohl die Objektivität als auch die spekulative Ontotheologie unmöglich sind. Die neue Form des Aristotelismus lehnte den demiurgischen Diakosmos ab, worin die hypostasierten Eigenschaften der ersten Substanzen vor der Entstehung der realen Körper existieren. Das Seiende der dritten Art würde den gesamten an die „meta-physische“ Realität der materiellen und immateriellen, aktuell *per se* existierenden ersten Substanzen angelehnten Bau zerstören. Die Metaphysik des authentischen Aristotelismus kann kein *tertium ens* erschaffen, weil sie entweder die Substanzen oder deren allgemeine Prädikationen in Form der kategorial im Intellekt gegebenen zweiten Substanzen enthält. Der Aristotelismus behauptet, dass die Wahrheit kategorial bestimmt und nur im Denken gegeben ist (Kap. 1.3). Das erkennende Urteil begründet die universelle Ähnlichkeit des Denkens mit der realen und individuellen ersten Substanz. Keine universelle Bedeutung kann in der Welt der ersten Substanzen vorkommen, z. B. in der Weise des neuplatonischen Diakosmos. Da die Aktualität des Einzeldings der real und *per se* gegebenen ersten Substanz gehört, muss sich das Sein des Seienden von der Repräsentation im Denken unterscheiden. Die zweite Substanz existiert ebenfalls im Modus *simpliciter*, weil sie in der universellen Bedeutung genommen wird. Die Kategorien prädizieren die Einheit des Seienden im Modus *per prius* im Hinblick auf die universelle zweite Substanz. Die gesuchte Univozität der kategorialen Aussagen und der ersten Wissenschaft wird von der Beziehung zur ersten Substanz gewährleistet, welche von der zweiten Substanz auf dem Niveau der kategorialen Signifikation und Prädikation widergespiegelt wird.

Mit den Neuplatonikern aber war Alfarabi durch eine Stelle aus Aristoteles‘ *Metaphysik* VI.2 verbunden, wo beide Bestimmungen des Seienden zusammen finden: die kategoriale und die transzendentale. Das Buch *Epsilon* zählt im zweiten Kapitel verschiedene Arten und Weisen auf, wie sas Sein prädiziert wird. Es gibt ausdrücklichen Hinweis auf die Beziehung des Seins zur Wahrheit und des Nichtseins zur Unwahrheit (τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος) sowie auf die Beziehung zu den Kategorien (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), inklusive weiterer Arten und Weisen wie die Substanz und das Akzidens, die Aktualität und die Potenz (Met. 1026a33–b2). Die Wahrheit gehört gemäß dieser Auslegung der *Metaphysik* zu den primären Bestimmungen des Seienden direkt und ohne Vermittlung durch das konzeptuelle Erkennen. Die Wahrheit hat den Charakter einer hypostasierten Seiendheit und ist aus dem Schema der durch logisches und wissenschaftliches Urteil vollzogenen Prädikation herausgelöst. Die vorhergehenden Kapitel haben gezeigt, dass diese immanente Bestimmung der Wahrheit als analogischer Ähnlichkeit mit dem Sein des Einen vom Neuplatonismus der Spätantike entwickelt und verbreitet wurde. Alfarabi nimmt diese Linie auf. Er bemühte sich darum, die gesamte Linie der Philosophien Aristoteles‘ und Platons miteinander zu versöhnen. Das zeigen viele seiner Werke. Die Schrift *Kitāb al-Ḥurūf* folgt in der Frage nach der Wahrheit ebenfalls der neuplatonischen Linie des Aristotelismus und bestätigt die zweifache Bestimmung des Seienden (*mawjūd*) als des aktuellen und des wahrhaften.[[68]](#footnote-68) Die Wahrhaftigkeit vereinigt sich nach der zitierten Stelle der *Metaphysik* VI.2 irgendwie mit der ersten Substanz. Die neuplatonische Auffassung der Wahrheit begreift sie als universelle Form im Rahmen der analogischen Einheit des Diakosmos. Dann wurde solche universelle Form zu den niederen, ebenso universell und analogisch gegebenen demiurgischen Formen prädiziert. Die Analyse von Aristoteles‘ Philosophie im Werk *Kitāb al-Ḥurūf* integriert in die Bestimmung des Seienden als des wahrhaftigen auch die zweite Definition der Wahrheit nach der zitierten *Met.* VI.2, welche auf der neuplatonischen Auffassung der transcendentalen Prädikation *pros hen* beruht. Alfarabi betrachtete in Übereinstimmung mit der damaligen Tradition auch beide pseudoaristotelischen, die *Enneaden* kompilierenden Schriften (Fakhry 2002, 77) als authentisches Werk von Stagirita. Beide Auffassungen der Wahrheit sind unvereinbar. Die eine folgt der Belichtung des Seienden von vorne, vom Erkennen der ersten Substanz aus; die andere folgt der Belichtung von hinten, d. h. vom Sein der autonomen, im direkten eidetischen Einblick mitgeteilten Formen. Die Wahrheit ist im neuplatonischen Schema keine Übereinstimmung des Denkens und der Realität. Sie stellt direkte Illumination des Intellekts von der Welt der höheren Formen dar. Die primäre Stellung der ersten Substanz und der hyparchischen kategorialen Prädikation der zweiten Substanz stand im Widerspruch zu den aristotelischen Auslegungen gemäß dem Korpus *Plotiniana Arabica*.[[69]](#footnote-69) Das Werk *Kitāb al-Ḥurūf* spielt daher in der Geschichte des Westens eine ähnliche Rolle wie Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* (Kap. 1.3.1). Alfarabi behauptet, dass die aristotelische Prädikation in Richtung der ersten Substanz mit der neuplatonischen Partizipation in Richtung zum Einen vereinbar sei. Diese Art von Wahrheit muss jedoch von der Ebene der neuplatonischen höchsten Gattungen des Seins ausgeschlossen werden.

Der aristotelische universelle Sinn ist in der prädikativen Form *per prius* gegeben, also als Produkt des menschlichen Denkens. Die Imposition der Bedeutung ist zweitrangig im Hinblick auf das Sein der ersten Substanz. Das aristotelische Werk die *Erste Analytik* bietet diese These aufgrund des Grundsatzes des ausgeschlossenen Dritten. Entweder sind die Universalien im Modus *per posterius* oder existieren überhaupt nicht (τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον, *Anal. prior.* 402b7‒8). Alfarabi lehnte daher den Anspruch des Neuplatonismus auf die neue Form der kategorialen Prädikation ab. Den Grund für Alfarabis Abwendung von der neuplatonischen Schule al-Kindīs zeigte das oben erwähnte Zitat, welches genau die Bedeutungen dieser oder jener Richtung der Prädikation nach der Schrift *Kategorien* unterscheidet (*Cat*. 2a11–16). Alfarabi unterscheidet ebenso wie Porphyrios zwischen der unterschiedlichen Prädikation *per prius* und *per posterius* im Modus der Imposition der kategorialen Bedeutung entweder von der ersten oder von der zweiten Substanz aus. Entweder vollziehen wir eine Imposition der Bedeutung von der ersten hyparchischen Substanz oder eine Supposition der universellen Bedeutung von der zweiten Substanz aus. Dann aber verändert sich der Stellenwert der Prädikation *per prius* und *per posterius*. Die Substanz steht als allgemeiner Begriff höher als das vergängliche Individuum, und das aufgrund der Dauerhaftigkeit der immateriellen Formen. Einzig und allein in der suppositionellen Prädikation ist die Wahrheit im universellen Modus *per prius* gegeben. In der Supposition der Gattungsbedeutungen und spezifischen Bedeutungen ist es möglich, eine Teilung der universellen Bedeutungen gemäß der *Isagoge* durchzuführen und somit die Universalien untereinander im Modus der Übereinstimmung zu vergleichen. Die Imposition der Bedeutung von der ersten Substanz sichert die universelle Form der kategorialen Prädikation. Dann ist es möglich, die Anforderung der neuplatonischen Prädikation *pros hen* im Modus der aristotelischen Prädikation der *per posterius* gegebenen Universalien zu erfüllen. Die neuplatonische hypostatische Substanz wird unter dem Gesichtspunkt der universellen Bestimmung des Seienden als die zweite Substanz betrachtet, die durch die Supposition, also durch den Vor-blickbahn von hinten entsteht. Die suppositionelle Prädikation läuft im Modus der zweiten Substanz, welche universell und *per prius* definiert ist. Deswegen ist daher auch die universelle, im Rahmen des Neuplatonismus gegebene Signifikation *ad unum* kategorial wahr. Die Substanz wird aus der Sicht der universellen Bestimmung des Seienden betrachtet. Die Einheit ist in den kategorialen Formen aufgebaut, und nicht im Hinblick auf die ontologische Priorität der höchsten neuplatonischen Gattungen. Es gibt zwei verschiedene Perspective des Sinnes (Bezugssinn), die durch zwei Formen der kategorialen Prädikation durch Imposition und Supposition geschaffen werden. Die primäre Stellung der real existierenden ersten Substanz als des Unbeweglichen Bewegers läuft gemäß der *Metaphysik* *Lambda*. Dessen Modus *per prius* ist nicht in der Ordnung der universellen Prädikation, sondern der einzigartigen und aktuellen Realität gegeben. Alfarabi importierte mit Nachdruck auf dem abgetrennten Sein des Einen unter Aristoteles die theologische Frage *creatio ex nihilo* in den islamischen Aristotelismus, welche seit dem byzantinischen Denker Johannes Philoponos bekannt ist. Alfarabi passte die kategoriale Prädikation im Hinblick auf das Primat der ersten Substanz an. Die Ausrichtung auf die aktuelle Substanz, welche mit den Kommentaren zu den Hauptpassagen aus dem Aristotelischen Korpus unterlegt ist, bildet die Grundlage der al-Fārābīs Philosophie. Seine antiplatonische Ausrichtung wird von der Analyse der Passagen *Met*. IV.7 und *Anal. Post*. II im Werk *Kitāb al-Ḥurūf* bestätigt (Menn 2008, 91). Der Zweite Meister verwendete die Prädikation *per prius* und *per posterius* im Modus der hyparchischen Imposition und der universellen Supposition um die aristotelische und neuplatonische Bestimmung der Substanz zu vereinigen. Es stellt eine brillante Lösung dar, welche man mit dem Denken von Porfyrius und Boethius vergleichen kann. Die metaphysische Auffassung der Wahrheit wird von der Prädikation *per prius* gelenkt, welche von der ersten Substanz bis zum Unbeweglichen Beweger gegeben ist. Wenn wir indes mit dem Auge des mystischen Illuminaten auf die Welt schauen, dann prädizieren wir auf neuplatonische Weise eine absteigende oder aufsteigende Ordnung der im kategorialen Modus von Aristoteles‘ Prädikation gegebenen Formen. Diese Prädikation hat Gültigkeit für die universellen Bedeutungen (*Cat*. 2a15–16). Dann gilt, dass die neuplatonisch definierten höchsten Gattungen des Seienden in sich auch die eidetisch erkannten universellen Bedeutungen und die Wahrheit an sich zusammenfassen. Aber in die neuplatonische Supposition, welche den Stellenwert der kategorialen Prädikation von den allgemeinen Bedeutungen an bestimmen, ist nicht die aktuelle erste Substanz eingefügt, sondern nur eine potenzielle, lediglich im Denken gegebene Bedeutung. Die Ordnung der Realität und die Ordnung der Prädikation sind in der Philosophie Alfarabis klar unterschieden, was der Neuplatoniker Avicenna aufhob und der Aristoteliker Averroës wieder erneuerte. Beide Philosophen betrachteten sich als authentische Schüler des Zweiten Meisters. Die Gigantomachie Avicennas und Averroës’ um das Erbe von Alfarabis Metaphysik wird von der lateinischen Scholastik übernommen.

Alfarabi führte in der Falsafa eine neue ontologische Vor-blickbahn ein. Der zweifache hermeneutische Bezugssinn klärt, „wie“ der Einblick in die Ganzheit des Seienden entsteht (Kap. 1). Die Belichtung von der ersten Substanz aus hat einen grundsätzlichen Charakter, welcher auf die zukünftige Interpretation der Metaphysik durch die zwei grundsätzlich unversöhnlichen Richtungen hinweist.[[70]](#footnote-70) Das Sein der Substanz erhält einen Gesamtsinn aus der unvereinbaren Bestimmungen *per prius*, welche auf zweifache kategoriale Art gegeben sind: aristotelisch-substanziell und neuplatonisch-formal. Beide Formen der Prädikation sind für Alfarabi im Hinblick auf die in der *Metaphysik* VI.2 gegebene zweifache Bestimmung der Wahrheit gleichwertig. Aber in jedem Fall sind sie weder identisch noch austauschbar, nicht einmal im Modus irgendeiner Analogie. Beiderlei Auffassungen der Wahrheit werden in den Schriften *Metaphysik* und *Kategorien* legitimiert, aber jedes Mal in einer anderen Ordnung des Denkens, welche entweder durch die Kausalität der realen Sache oder durch die allgemeine Signifikation der zweiten Substanz determiniert ist. Der Modus der Imposition und der Supposition schafft dann diese oder jene Form der Prädikation *per prius* und *per posterius*. Die Nachfolger des Zweiten Meisters gingen gleichermaßen widersprüchlich vor wie die Nachfolger Porphyrios‘, welche die genauen Unterscheidungen in dessen Auslegung der *Kategorien* nicht mehr verstanden. Im Umfeld der persischen, von der Schule der von Alfarabi geformten Falsafa entstand eine neue Ambivalenz der Substanz, welche von Avicennas Modell der Metaphysik in Richtung Neuplatonismus und von Averroës in Richtung Aristotelismus vollendet wurde. Avicenna nahm die universelle Auffassung der Prädikation im Modus *per prius* und hob nach dem Muster der Neuplatonismus den abgetrennten Charakter der ersten Substanz auf. Avicenna, der lateinische Avicennismus und die spätere Objektivität schufen ein neues Modell von Jamblichos‘ Analogie, welche die erste und die zweite Substanz in ein neues Seiendes der dritten Art zusammenführt. Im lateinischen Westen schuf dieser Synkretismus der Wahrheit und der hyparchischen Stellung der ersten Substanz eine neue Richtung, für welche wir den Terminus „zweiter Averroismus“ wählen. Eine andere Richtung der Scholastik, welche von Averroës inspiriert worden war, definiert die Wahrheit als Beziehung der Ähnlichkeit des universellen Denkens im Hinblick auf die individuelle erste Substanz. Die erste Substanz ist erst im Modus des menschlichen Erkennens wahrhaftig, da es lediglich *simpliciter* im Denken aber nicht *per se* als die erste Substanz in der Realität existiert. Diese Richtung von Alfarabis Philosophie wurde von Averroës gegen Avicenna verteidigt. Im lateinischen Westen aktualisierte seine Lehre der sogenannte „erste Averroismus“. Die Ambivalenz der Wahrheit, welche an die zweifache Imposition der Bedeutung *per prius* und *per posterius* für die erste und die zweite Substanz angebunden ist, schuf eine neue Lichtung für die weitere Ausrichtung der westlichen Metaphysik. Aristoteliker Averroës kann Avicennas Metaphysik nicht im univoken und sophistischen Modus *ens inquantum ens* annehmen, weil ihr die hyparchische Prädikation in Richtung der ersten Substanz fehlt. Ein abstrakter, nur im Denken gegebener Einblick auf das Seiende kann keine erste Wissenschaft gründen, welche auf die Einheit des realen Seienden bezogen ist. Der Aristoteliker Siger von Brabant sah den grundlegenden Irrtum der auf die objektive Abstraktion gestellten avicennistischen Metaphysik, weil er der beste Kommentator Averroës‘ im lateinischen Westen war und ist. Beide Beispiele der nächsten Runde der Gigantomachie um die Substanz zeigen, dass die Bestimmung der Substanz der gesamten Metaphysik gleich am Anfang der selbstständigen westlichen Philosophie an einer entscheidenden geschichtlichen Wegkreuzung angelangt war, welche der Zweite Meister in der Falsafa angelegt hatte.

### 2.1.1 Die Entstehung der neuen Weltanschauung

Die grundsätzliche Unterscheidung der zweifachen, später *resolutio* genannten Blickbahn des metaphysischen Verstehens produzierte eine neue Lichtung von Wahrheit und Unwahrheit in der Geschichte der westlichen Metaphysik. Das grundlegende Ereignis der neuen Metaphysik beruht auf dem subjektiven *factum*. Die erste existierende Substanz wurde ausgelöscht, um Platz für das metaphysische Denken zu machen, das vom modernen Subjekt hergestellt wird. Das zweifach verborgene Sein stellt das subjektive Seiende als „reale“ (d. h. objektive) Substanz in die Metaphysik her (Ge-Stell, Kap. 1.2). Die Offenbarung des Seienden entstand im erkennenden Subjekt des Westens dank des authentischen aristotelischen Stroms der Falsafa. Aber das Denken der Falsafa ist sowohl durch eine neue Gestalt von Unwahrheit determiniert, welche durch die antiken Neuplatoniker verankert ist (*Irrtum*). Die neue Gestalt des Denkens, welches auf die Aufforderung der spezifischen Substanz reagiert, ist schon in der Spätantike bei Simplikios (Kap. 1.3.2) durch die Seinsvergessenheit gegeben. Dieser Weg zum Seienden wurde in der Falsafa kodifiziert, welche den Westen auf den Weg der objektiven Form der irrationalen Irre leitete. Die Hermeneutik muss im Werk des Zweiten Meisters eine Stelle und ein Ereignis finden, wo sich die Lichtung der Objektivität in neuer Gestalt gegeben hat. Die Transformation des Erkennens betrifft die Definition des Intellektes im Aristoteles‘ Werk *De anima*. Alfarabis Schrift ist grundsätzlich von der Abhandlung des Aristotelikers Alexander Aphrodisias *De intellectu* beeinflusst. Diese Abhandlung folgt seiner Schrift *De anima liber cum Mantissa*, in dem Aphrodisias das sinnliche Wissen vom intellektuellen Wissen trennte. Die wichtige Rolle spielte dabei eine spezifische Form des so genannten „materiellen Intellekts“. Seine andere Schrift *De anima liber cum Mantissa* trennte das sinnliche Erkennen vom intellektuellen Erkennen. Die Deutung des Intellekts ist in die Hierarchie der kosmischen abgetrennten Intelligenzen eingesetzt. Die primäre Kausalität kommt keineswegs von der materiellen, mit den Sinnen erkannten Sache, sondern von der ganzheitlichen Architektur der kosmischen Intelligenzen. Alexander hat das Primat des in der Leistung des menschlichen Denkens von außen engagierten Intellekts.[[71]](#footnote-71) Der kosmische tätige Intellekt steht an der ersten Stelle. Der materielle Intellekt (νοῦς ὑλικός) vom sinnlichen Erkennen getrennt. Dieser individuelle Intellekt wird durch den getrennten tätigen Intellekt der kosmischen Sphären (νοῦς ποιητικός) aktualisiert, welcher in uns durch das individuelle Erkennen des auf diese Weise erworbenen Intellekts wirkt (νοῦςἐπίκτητος). Das Verstehen nimmt neuplatonischen Charakter an. Alexander trennt die sinnliche und die intellektuelle Komponente des Erkennens in der Seele. Der materielle Intellekt hat die zentrale Stellung. Dessen rezeptiver Charakter ist im Modus der intellektuellen Illumination primär in Richtung zum aktuellen *intellectus agens* der kosmischen Sphären orientiert. Wir wollen nun Aphrodisias‘ Definition des getrennten materiellen Intellekts zitieren, welche den Kern weiterer Streitpunkte bildet.

„Der materielle Intellekt erkennt die Dinge nicht, welche durch den Körper existieren (νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων), weil er keine Fähigkeit des Körpers ist (οὔτε σώματος δύναμις ὤν); es ist auch nicht möglich, auf ihn durch den Körper einzuwirken; er ist auch nicht irgendeine Sache, die in der Aktualität existiert; er verfügt über keine im Rahmen des Einzeldings gegebene Potenzialität (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμνον). Er ist an und für sich lediglich eine reine Potenz (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς) für die entelechische Ausrichtung des Lebens und der Seele und der Fähigkeit, die Formen und Gedanken anzunehmen.“[[72]](#footnote-72)

Diese Definition des materiellen Intellekts als abgetrennte, in Gestalt der Hypostase oder Substanz gegebene intellektuelle Potenz wird von allen Versionen des Averroismus übernommen. Aber Averroës selbst lehnte resolut jede Belichtung des materiellen Intellekts von hinten, von den hypostasierten intelligiblen Formen ab. Seine Gründe stützen sich auf die Deutung des Zweiten Meisters (Kap. 2.4.2). Der Aristoteliker Alfarabi kann Alexanders Definition des materiellen Intellekts als intellektuelle, vom sinnlichen Erkennen losgelöste Potenz nicht annehmen. Alexanders Modell des Erkennens ist grundsätzlich dualistisch. Der materielle Intellekt produziert immaterielles universelles Erkennen, indem er von den Sinnen abgetrennt ist. Aber Alexander ist kein Neuplatoniker; daher trennt er nicht den Intellekt im Menschen als selbstständige Substanz. Dieser Aristoteliker folgt der Schrift *De anima*. Die Konzepte existieren nur in der Potenz und reine immaterielle und potenzielle Zustände des Denkens sind (δύναμίς τις ἁπλῶς), welche außerhalb der Substanz gegeben sind (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμενον; *De intellectu* 107.17). Alexander formte den reinen potenziellen Intellekt, doch er machte aus ihm eine abgeteilte Substanz, um die immaterielle Erkenniss zu sichern. Alexanders ambivalente Rückkehr zu Aristoteles schuf für den Westen eine neue Figur des *intellectus materialis*, welche die weitere Entwicklung des Streites um den Verlauf des Erkennens auf grundsätzliche Weise beeinflusst.

Schauen wir nun auf die neue Lichtung der westlichen Metaphysik, welche den Streit über die zukünftige Objektivität formt. Alfarabi folgt in seinem Kommentar zu *De anima* dem aristotelischen Szenarium des Erkennens gemäß *De anima* III.4−8, welches durch die Belichtung des Seienden von vorne von der sinnlich erkannten ersten Substanz aus gegeben ist. Sein Kommentar lehnt daher Alexanders dualistische, im neuplatonischen Schema gegebene Deutung ab. Der kritische Aristoteliker stellte die hermeneutische Frage danach, „wie“die immateriellen erkannten Formen in der rezeptiven Komponente des Intellekts aktualisiert werden. Alfarabi stellt den Nachfolgern diese prinzipielle Herausforderung.

„In dieser Weise muss man es sich klarmachen, wie die Formen des Vorhandenen in dieses Wesen, welches Aristoteles in seinem Buch über die Seele den potenziellen Intellekt nennt, gelangen.“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*; ed. Dieterici, p. 68.4–7)

Die neue Form des passiven Intellekts bei Alfarabi unterscheidet sich von Alexanders materiellen, von den Sinnen abgetrennten Intellekt. Die Belichtung des Erkennens kommt von vorne, von den realen Dingen in der Welt. Im Unterschied zu Alexander integrierte Alfarabi die gesamte Ausrichtung von Aristoteles‘ Metaphysik in den Prozess des Erkennens. Ohne die Kenntnis der realen Welt gab es keine kategorische Imposition. Der Zweite Meister verwandelte deswegen Alexanders Begriff des materiellen Intellekts. Die Definition des Erkennens folgt nicht mehr der Beschreibung der neuplatonischen Architektur der Intelligenzen. Die Forschung geht zur aristotelischen phänomenologischen Position, welche die Entstehung der immateriellen Formen im menschlichen Intellekt beschreibt. Dank der Belichtung des rezeptiven Intellekts von der sinnlichen Erfahrung entsteht eine neue Definition des Erkennens, welche von den Sinnen getrennt ist und mithilfe der Abstraktion aktualisiert wird. Die Vorgehensweise der Belichtung in Aristoteles‘ Schrift *De anima* zeigt, dass die immateriellen Formen des Intellekts auf Grundlage der sinnlichen Formen entstehen. Das sinnlich angelegte Erkennen geht den Weg der aristotelischen Abstraktion, welche im Rahmen der zweiten Intention produziert worden ist (*ma'qūl ṭhānī*, *intellectum secundum*). Diese Form der Rezeption begründet durch ihre Potenzialität den Prozess der Abstraktion. Die kognitiven Formen im Intellekt unterscheiden sich dank der Abstraktion prinzipiell vom höheren Typ des Erkennens, welches der substanzielle *intellectus agens* auf dem Niveau der immateriellen kosmischen Intelligenzen und Formen vollzieht. Das rezeptive Erkennen geht nicht primär zu den aktuellen kosmischen Formen im Modus des direkten Einblicks durch die Illumination. Das Erkennen ist nach Aristoteles durch die Sinne determiniert und vollzieht sich auf intellektuellem Niveau durch die im rezeptiven Intellekt gegebene Abstraktion.

Die lateinische Übersetzung dieser oben genannten Passage schuf Dominicus Gundisallinus (etwa †1190) aus der toledischen Übersetzerschule. Er benennt diese rezeptive Komponente des Intellekts mit dem Terminus *intellectus in potencia.*[[73]](#footnote-73) Die Auslegung des Zweiten Meisters fragt daher nach dem Wesen von Aristoteles‘ passiven Intellekts (*intellectus in potencia*). Alfarabius bestimmt aber diesen Intellekt nicht als neuplatonische Essenz. Der Zweite Meister geht in Übereinstimmung mit der Logik der Deutung der drei Teile des Werks *De anima* voran. Die Auslegung geht von der sinnlichen Wahrnehmung zum intelligiblen Erkennen (*De anima* II und III) vor. Die Deutung folgt der Art und Weise, wie der Intellekt arbeitet, wenn man erkennt. Alfarabis Version von *De intellectu* begründet ein neues Feld der Offenbarung des Seienden, das an die Definition des *intellectus in potencia* gebunden ist. Er ist im Widerspruch mit Alexander definiert. Der rezeptive Intellekt wurde direkt im einzelnen Menschen potenziell, was der zitierte Alexander ausdrücklich ablehnte (νοῦς οὔτε διὰ σώματος). In Übereinstimmung mit *De anima*, Abunasers Definition des rezeptiven Intellekts begreift ihn als Fähigkeit der Abstraktion der Essenzen und Formen aus materiellen Dingen (*abstrahere quiditates omnium que sunt, et formas eorum a suis materiis,* ed. Gilson, p. 117.86‒87). Die abstrahierten Formen werden zunächst rezeptiv in den möglichen Intellekt aufgenommen (*ponere omnes illas formam sibi ipsi*); anschließend werden sie im aktiven Teil des Intellekts zu intelligiblen Formen des Erkennens geformt(*vel formas sibi ipsi*; ed. Gilson, p. 117.87–88). Die sinnlichen Formen gingen durch die entsprechende Rezeption der immateriellen Formen in den Intellekt über. Die Definition der rezeptiven Fähigkeit der Seele prägt die neue hermeneutische Perspektive der Vor‑blickbahn. Das Erkennen ist durch Belichtung von vorne, vom sinnlichen Erkennen gegeben. Der menschliche Intellekt unterscheidet sich vom aktiven Intellekt der stellaren Sphären (*intellectus agens*) dadurch, dass er an den Prozess der Abstraktion und an die Rezeption der sinnlichen Formen durch den *intellectus in potencia* gebunden ist. Die Hauptrolle in der Definition des rezeptiven Intellekts spielt nicht mehr die Deduktion der Formen gemäß dem *Liber de causis*, sondern das reale Erkennen gemäß Aristoteles‘ *De anima*. Abunasers Abhandlung über den Intellekt betont gemäß *De anima* die prinzipielle Aufgabe des passiven Intellekts im Prozess der Abstraktion. Das sinnliche Erkennen wird zunächst im immateriellen menschlichen Intellekt rezipiert und diese Synthese ermöglicht das Erkennen. Der mögliche Intellekt erhielt die Mittelposition (*medium*) im Prozess der Erkennung durch Aktivierung von vorne, von der existierenden materiellen Sache aus. Die erste Substanz wird durch die neue Form des potenziellen Intellekts erkannt. Einzig die passive, potenzielle und somit auch voll rezeptive Fähigkeit der intellektuellen Seele in der existierenden Person als aktueller erster Substanz gewährleistet, dass die Seele sich voll für jedwedes Erkennen öffnet. Die lateinische Scholastik kennt diese These im Terminus „die Seele ist irgendwie alles“ (*anima est quodammodo omnia*) nach der Originalfrage des Aristoteles (ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Der Zweite Meister vollzieht die Deutung von *De anima* gleichermaßen umsichtig und sorgfältig wie im Falle der Auslegung der *Kategorien*. Zuerst etabliert er die aristotelische Auslegung des Erkennens und dann versucht er, diese Haltung mit der neuplatonischen Schule in Einklang zu bringen. Die Definition folgt der Verwirklichung des kognitiven Prozesses durch die Belichtung von vorne. Der erste Schritt der Erkenntnis muss in Form der kategorialen Imposition vollzogen werden, sonst gibt es keine Übereinstimmung des Intellekts und der realen Sache. Danach skizziert Alfarabi die Ergänzung der Erkenntnis in Form einer Supposition, welche das neuplatonische Szenario der Belichtung von hinten integriert. Die aristotelische Definition des Erkennens, welche durch Belichtung von vorne gegeben ist, wurde im zweiten Schritt um das neuplatonische Szenarium der Belichtung des Sinns von hinten ergänzt. Das Erkennen verläuft durch die effektive Wirkung der höheren immateriellen Form, welche als voll aktiver kosmischer Intellekt gegeben ist (*intellectus agens*). Alfarabi und die Neuplatoniker behaupten, dass die allgemeinen Formen potenzielle bereits in den materiellen Dingen existieren; aber als Aristoteliker erklärt er, dass diese Formen ohne die Arbeit des abstrahierenden, sinnlich begründeten Intellekts nicht aktualisiert worden wären.

Die Lehre über den Intellekt folgt der Logik der oben erwähnten zweifachen Imposition und des zweifachen Erkennens, was die Metaphysik Aristoteles‘ und Platons miteinander versöhnt. Aber die Verbindung beider Arten der Metaphysik ist nur dann möglich, wenn sich das mittlere Glied des erkennenden Urteils findet, das das materielle sinnliche und das immaterielle intellektuelle Erkennen miteinander verbindet. Alexanders Deutung hat in diesem Punkt grundsätzlich versagt, was Alfarabi klar sah und im neu eingeführten Begriff des *intellectus in potencia* korrigierte. In diesem Schlüsselpunkt für die Entwicklung der Objektivität unterscheidet sich Alfarabi vom neoplatonischen Alexander. Alfarabis bester Schüler begriff es richtig und ausführte brillant den Entwurf seines Meisters. Averroës erkannte die epochale Bedeutung des zweiten Teils der zitierten Aphrodisias’ Definition des materiellen Intellekts, nämlich dessen reine, immateriell gegebene Potenzialität (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς). Die neue Bestimmung des rezeptiven, immateriell gegebenen Intellekts führte Alexander ein, trennte ihn aber vom Körper. Alfarabi begriff den rezeptiven Intellekt als Schlüsselkomponente des spezifisch menschlichen Erkennens. In Übereinstimmung mit Aristoteles, er verknüpfte diesen immateriellen Intellekt an das körperliche Erkennen. Die zweite Intention (*ma’qūl ṭhānī*, *intellectum secundum*) aktualisierte die rezeptive Komponente des Intellekts. Der neu definierte rezeptive Intellekt trennt Alfarabi und Averroës vom neuplatonischen Schema des Erkennens, welches Avicennas Moderne und die Postmoderne charakterisiert. Die Exegese von *De anima* folgt dem realen und tatsächlichen Akt des Sehens anstelle der neuplatonischen Mythopoetik. Die Priorität des Sehens trennte Alfarabis Deutung der Schrift *De anima* von Alexanders *De intellectu*. Die Verbindung des passiven Erkennens sowohl mit den Sinnen als auch mit dem aktiven Intellekt beschreibt der Schlüsselteil des Traktats durch die Analogie mit dem Prozess des Wahrnehmens der beleuchteten Farbe, welche auch in anderen Traktaten Alfarabis finden (Geoffroy&Steel 2001, 39). Aphrodisias trennte den materiellen Intellekt als reine Potenz des Intellekts vom sinnlichen Erkennen.[[74]](#footnote-74) Daher benötigt er keine Mediation zwischen dem Sonnenstrahl und den bestrahlten Dingen. Der Sonnenstrahl kommt direkt in die Wahrnehmung und bringt somit auch direkt wahrgenommene Farben hervor. Diese Art und Weise findet Ausdruck im erwähnten Zitat aus Alexanders *De intellectu* durch eine klare Verbindung der beiden Elemente. Die volle Eigenständigkeit und Überlegenheit des Lichtes wird ausgedrückt, welches sich selbst und auch die gesehenen Farben gibt (αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ; *De anima liber cum Mantissa*, p. 111.32). Die Dinge sehen wir lediglich durch den Sonnenstrahl und erkennen sie direkt in der Seele durch den hypostasierten Intellekt. Die moderne Erkenntnis ist durch den Intellekt gegeben, der die Erkenntnis durch eine außerhalb des Körpers liegende Kausalität hervorbringt (αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν; ibid., 111.34). Ein solcher abgetrennter Intellekt wird auf kartesianische Weise im Körper tätig (ὁ θύραθεν νοῦς, ibid.). Die Belichtung des Sinns des Seienden kommt vom erworbenen Intellekt (*intellectus adeptus*). Daher er benötigt keine von den Sinnen erkannten Dinge zur Aktualisierung des rezeptiven Intellekts. Alexander begründet die epochale Blindheit der neuen Form der Metaphysik, welche eine Verfinsterung der ersten Substanz verursacht. Diese Richtung wird von der avicennischen Schule der lateinischen *Modernorum* entfaltet. Alfarabi hat eine aristotelische Auffassung der Abstraktion, welche das intellektuelle Erkennen durch Mediation der sinnlichen Wahrnehmung begründet. Daher kann er nicht das mythopoetische Modell des Intellekts als neuplatonische Sonne annehmen, welcher direkt die materiellen Dinge und den immateriellen Intellekt belichtet. Alfarabi sieht Alexanders Irrtum in der Form der neuplatonischen Blendung durch den Sonnenintellekt. Sein Schüler Averroës kritisiert die Avicennas Metaphysik wegen dieser fundamentalen Täuschung (*obscurity*). Daher hält Averroës das Projekt der ersten Philosophie von Avicenna für prinzipiell fehlerhaftes (Kap. 2.4.1). Alfarabi ist der erste Denker des Westens, welcher begriff, dass Alexanders Auffassung des Erkennens gegenüber der realen ersten Substanz blind ist. Der moderne Intellekt hat keine Möglichkeit, die reale hylemorphische Substanz zu erkennen, also in ihrem eigenen Modus des hyparchischen Daseins. Der Geist der Illuminaten ist geblendet vom Glanz der Idee und er wird in die intellektuelle Dunkelheit geführt. Siehe die Bewegungen des Gefangenen in Platons mythopoetischer Höhle (Kap. 1). Der erworbene Intellekt der neuplatonischen Falsafa (*intellectus adeptus*) ist mit dem mythopoethischen Diakosmos im analogen Modus der Immaterialität durch die subsistenten Form verbunden. Der Kommentar des Zweiten Meisters stellt gegen Alexander die aristotelische Auslegung von *De anima*. Die Mediation ist mithilfe des mittleren Gliedes des Urteils gegründet, ebenso wie es die *Zweite Analytik* für das wissenschaftliche Erkennen aufgrund des deduktiven Urteils postuliert. Alfarabi führte das kausale mittlere Glied (*medium*) in das Schema des Erkennens ein, um die Vermittlung zwischen den Sinnen et dem Intellekt zu schaffen. Diese Imposition gewährleistet die Mediation zwischen den Sinnen und dem Intellekt, damit das Erkennen vom materiellen in den immateriellen Modus verlaufen kann. Die Verbindung folgt der realen Kausalität. Sie aktualisiert die Seele, um entsprechende Erkenntnisse über die reale Welt zu gewinnen.

Die erste westliche Definition des *intellectus possibilis* entsteht aufgrund des aristotelischen Übergangs vom sinnlichen Prozess des Erkennens zur intellektuellen Erkenntnis. Da sich beide Arten und Weisen grundsätzlich voneinander unterscheiden (individuell und materiell, universell und immateriell), muss es zwischen ihnen irgendeinen Mittler geben, welcher diese Mediation mithilfe der kausal gegebenen Wirkung vollzieht. Die Schrift *Zweite Analytik* postuliert für das wahre Erkennen eine spezifische Mediation mithilfe des mittleren Gliedes des Urteils. Die Kausalität existiert zwischen den Dingen in der realen Welt und gleichzeitig findet sie univoken Ausdruck durch das Mittelglied des demonstrativen Urteils (τὸ μέσον, *medium*).[[75]](#footnote-75) Der mögliche (also passive) Intellekt steht in der mittleren Position, indem er das sinnliche Erkennen materieller Dinge verarbeitet. Dieselbe vermittelnde Rolle spielt das Diaphanum. Es vermittelt den Sonnenstrahl durch den Raum in den Akt des Sehens. Das Auge nimmt passiv Farben wahr, die auf der Fläche der Körper aktualisiert sind. Das Erkennen des farbigen Körpers ist deswegen gegeben, weil die Fläche von der Sonne bestrahlt wird, deren Strahl durch ein transparentes Umfeld wandert (*diaphanum*). Die Farbe hat potenziellen Charakter, da der Sonnenstrahl die Potenz der Farbe auf dem Körper durch das Diaphanum aktualisiert. Der Körper existiert an und für sich und wir erkennen ihn als farbig. Die Schrift *De anima* bringt das sinnliche Erkennen im immateriellem Erkennen zur Geltung. Dieses Erkennen wird durch die passive und aktive Fähigkeit des Intellektes und der Seele vollzogen.[[76]](#footnote-76) Die zitierte Passage aus *De anima* über die zwei Komponenten des Intellekts (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14‒15) wird in Averroës‘ großem Kommentar zu *De anima* (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, weiter CMDA) eine grundsätzliche Rolle spielen. Das Erkennen der Seele nimmt passiv die äußerliche Sache wahr und produziert aktiv ein immaterielles Konzept. Die Einführung des Diaphanums in das Schema des Erkennens hat einen grundsätzlichen Charakter, weil sie die Sinne und den Intellekt miteinander verbindet. Einzig unter dieser Bedingung ist Aristoteles‘ vorgehergehende Definition der Seele möglich. Wir wollen nun die brillante Auslegung des Werks *De anima* zitieren, welche von Averroës‘ Schrift CMDA und im lateinischen Westen zuerst von Blunds Schule entfaltet wird. Alfarabi liest die Schrift *De anima* gemäß Aristoteles‘ Intention, also vom zweiten zum dritten Buch. Die Moderne liest sie durchaus unkritisch, also vom Ende zum Anfang. Der Zweite Meister übersprang nicht die Analyse des sinnlichen Erkennens in *De anima* wie die Neuplatoniker und die Postmoderne. Daher sieht er genau die Rolle des Diaphanum im Prozess des Erkennens der Sinne und des Intellekts.

„Somit ist das Princip, wodurch der Blick actuell sehend ward, nachdem er doch vorher nur potentiell sehend war und das wodurch das Geschaute, welches nur potentiell erschaubar war, zum wirklich Geschauten wurde jene Sehfähigkeit (Durchsichtigkeit), die dem Blick von der Sonne her zukommt. In dieser Weise nun kommt jenem Wesen, dem potenziellen Intellect, etwas zu, das sich ebenso zu ihm verhält, wie die actuelle Sehfähigkeit zum Blick.“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*, ed. Dieterici; p. 74.22–30)

Das Erkennen wird mit dem Prozess des Sehens verglichen, worin die individuelle Fähigkeit des Sehens aktualisiert wird. Abunaser konstatiert aristotelisch, dass die Kausalität des Sehens durch die äußere Einwirkung des Lichts auf das Auge gegeben ist („wodurch der Blick actuell sehend ward“). Auf ähnliche Weise kommt es zur Aktualisierung des Erkannten im Intellekt. Aber der Intellekt ist primär eine immaterielle und passive Fähigkeit der Seele und daher muss das Erkennen von den Sinnen her irgendwie vermittelt werden. Alfarabi definiert den Prozess der im rezeptiven Intellekt gegebenen Abstraktion auf Grundlage des Aktes des Sehens. Es gibt zwei Prozesse, welche durch eine Art der Durchsichtigkeit(*diaphanum*) mediatisiert wird. Zuerst wird die Körperfläche von der kausal wirkenden Sonne aus beleuchtet; dann verläuft der Prozess des Sehens der farbigen Fläche im menschlichen Auge und dessen allgemeines Erkennen im Intellekt. Das Diaphanum überträgt die Aktualität des Strahls auf die Oberfläche des Körpers. Dadurch wird eine potenziell farbige Oberfläche zu einem tatsächlichen farbigen Objekt. Das Diaphanum vermittelt die Aktualität des Strahls auf der Potenz der Fläche und im zweiten Schritt ermöglicht es unser sinnliches Erkennen dieser Fläche als belichtet und farbig. Die Aktualisierung des Sehens im Auge hat im Hinblick auf den ursprünglichen Akt des Bestrahlens lediglich akzidentellen Charakter, weil sie außerhalb uns auf dem belichteten Körpers gegeben ist. Die anschließende Signifikation der Farbe durch das mentale Konzept stattet diese sinnliche Kontingenz mit der erforderlichen Universalität aus. Dadurch wird der Verlauf des Erkennens vollständig. Das Erkennen geht von der Sache zu den Sinnen und dann zum Intellekt im Modus der Aktualität und der Potenz über. Das Zitat zeigt die Belichtung des Sinns des Seienden im Intellekt von der realen Sache, was Averroës begriff und auf brillante Weise gegen Avicenna verteidigte. Der lateinische Terminus *diaphanum* bezeichnet ein durchsichtiges Umfeld, welches die Aktualität des Strahls auf die Fläche des aktuellen Körpers vermittelt. Der Übergang ist nötig, da das Licht aktuelle Substanz und die Farbe ein potenzielles Akzidens ist, welcher auf dem Körper als aktuelle erste Substanz gegeben ist. Das Diaphanum überträgt diese Aktualität des Lichts auch in unser rezeptives Sinnesorgan. Das Auge ist kein Licht, nimmt aber das Licht wahr, also wie die Körperfläche farbig wird, wenn sie vom Licht angestrahlt wird. Abunaser entdeckte die grundsätzliche Rolle des Diaphanums für das menschliche Erkennen. Er ist nicht blind auf die Weise des vom platonischen Sonnenintellekt geblendeten Neuplatonismus. Alfarabi führte im Hinblick auf Alexander eine grundsätzlich neue Deutung der bekannten Passage *De anima* 430a16–17durch. Sie beschreibt die Weise, wie das Licht bewirkt (τὸ φῶς ποιεῖ), dass farbige, in der Potenz gegebene Dinge aktuell farbig werden (τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα). Das Licht wirkt auf das potenziell gegebene Umfeld, worin die Eigenschaften der realen Dinge in reiner Potenzialität gegeben sind (τὰ δυνάμει ὄντα). Das voll potenzielle Diaphanum kann keine hypostasierte Form der *hypodoché* wie die des Seienden der dritten Art hervorbringen. Das behauptet der Dialog *Timaios* und danach der Neuplatonismus (Kap. 1.3.3). Die wahre und die falsche Bedeutung des Diaphanums begründet im Prozess des Erkennens die ursprüngliche Lichtung der westlichen Objektivität als *a/létheia* der Wahrheit und Unwahrheit. Die archaische Hermeneutik muss mit der Pythia in die dunkle Höhle gehen, um die wirkliche Wirkung des Sonnenstrahls richtig zu sehen. Dieses epochale Ereignis wurde durch die vergessene Vermittlung der Moderne (Seinsvergessenheit) verdrängt, indem die fehlende Vermittlung durch ein mythopoetisches Simulakrum ersetzt wurde. Die ursprüngliche *epoché* hebt den epochalen Irrtum der Moderne auf. Die Deutung von *De anima* folgt der Enthülltheit des erkannten Seienden, welche gemäß Aristoteles als metaphysische *alétheia* gegeben ist. Die Einführung des Diaphanums bestimmt den Verlauf des Erkennens gemäß *De anima* bei Alfarabi und weiter bei Averroës. Notwendigerweise, es wird die epochal manifestierte Unwahrheit offenbart, welche durch die Verdrängung dieser Mediation in Avicennas Neuplatonismus und in den zukünftigen Formen der Objektivität gegeben ist. Die Definition des möglichen Intellektes, welche an das Diaphanum angeschlossen ist, begründet das Erkennen aus der Sicht der phänomenologisch gestellten Fragen, „wie“ (siehe *Wie* des Heideggers) die Belichtung der Ganzheit des Seienden entsteht. Nach dem Erlöschen des Mythos über den Sonnenintellekt kann man den Beginn des metaphysischen Irrtums sehen, welcher die Moderne und die Postmoderne im lateinischen Westen charakterisiert.

Die neue Interpretation der Offenbarung des Seienden im Intellekt, welche von Alfarabi in Gang gesetzt wurde, wurde vom lateinischen Westen in schrittweisen Übersetzungen der Schrift *De anima* übernommen.[[77]](#footnote-77) Alfarabis Kommentar zu *De anima* wurde wahrscheinlich von Dominik Gundissalinus von der Toledischen Übersetzerschule in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts unter dem Titel *De intellectu et intellecto* ins Lateinische übersetzt. Die Toledische Schule erwähnt bei der Übersetzung der angeführten Passage im Gegensatz zum vorliegenden Original (Ed. Dieterici) mit keinem Wort das Umfeld, durch welches der aktualisierte Strahl durchdringt.[[78]](#footnote-78) Der aktive Intellekt gewährleistet einen kompletten Verlauf des Erkennens durch seine eigene Aktualität und daher stellt er für die neuplatonischen Toledaner das einzige Prinzip des Erkennens dar (*ipsa est principium quod ea que sunt intellecta in potencia, facit esse intellecta in effectu*). Die lateinische Übersetzung behauptet, dass Alfarabi das Primat dem aktiven Intellekt gibt, welcher die Potenzialität der erkennenden Formen aktualisiert. Dieser Satz ist nur teilweise richtig, weil er unvollständig bleibt. Aus dem Schema des Erkennens ist jedwede Form der Mediation verschwunden. Aus diesem Satz fiel sogar die erkannte externe Sache heraus. Im Original findet sich nicht der wirksame Sonnenmythos der Neuplatoniker, weil das Erkennen durch die Wirkung des Diaphanums entsteht. Alfarabi folgt der Vermittlung, die durch die Reihenfolge der folgenden Dubletten gegeben ist, welche materielle und immaterielle Erkenntnis vermitteln.

* Die Sonne wirkt im Kosmos auf ähnliche Art und Weise wie göttliche *causa prima* wirkt im intelligenten Teil des Kosmos.
* Der Sonnenstrahl wirkt in der materiellen Welt als kosmisch hypostasierter und voll aktueller *intellectus agens* in der menschlichen Seele.
* Das physikalische Diaphanum1 wirkt in der Welt als *perspicuum*, das den eigentlichen Strahl durch den Raum auf die Körper überträgt. Die vom *perspicuum* übertragene kausale Wirkung schafft die Farbe des beleuchteten Körpers.
* Der sekundäre Prozess läuft auf der Ebene des kognitiven Diaphanums2 ab, das den farbigen Körper mit den Sinnen wahrnimmt und an den Intellekt weitergibt. Die sinnlich erkannte Farbe des Körpers verwandelt sich in den allgemeinen Begriff der intellektuell erkannten Farbe.
* Die zweite Vermittlung verläuft in der Reihe: rezeptives Auge (Sinnesorgan) – sinnliche Vorstellung (*imaginatio*) – rezeptiver *intellectus in potencia* – menschlicher *intellectus agens*.

Die lateinische Übersetzung von *De intellectu et intellecto* vonder Toledischen Schule wurde durch den Avicennismus beeinflusst. Die Übersetzung konstatiert nur allgemein, dass die Potenzialität des Sehens auf die Aktualität der Sonne gerichtet ist (*quod tribuit illi ab illo principio*). Dies ist keine phänomenologische Beschreibung des Erkennens, sondern lediglich ein Konstatieren der Tatsache, dass wir Dinge erkennen, weil sie von der Sonne belichtet werden. Der hermeneutische Kern der Frage, „wie“ wir erkennen, wurde in der Übersetzung der Toledaner durch den Sonnenmythos der neuplatonischen Moderne ersetzt. Die Attribution des Lichts als des Seienden der dritten Art stellt einen prinzipiellen Irrtum dar, der jeden wissenschaftlichen Beweis nach der *Zweiten Analytik* annulliert. Das Licht ist kein universeller Begriff und kann nicht direkt auf den Intellekt einwirken. Es gibt keine reale und aktuell gegebene Kausalität des Lichtes, welche dies im neoplatonischen Schema bewirken könnte. Das Licht ist eine materiell gegebene physische Substanz und die Erkenntnis ist eine universelle immateriell gegebene Form, daher braucht sie die oben erwähnte Vermittlungskette. Die natürliche Aktivität spielt die Rolle der ersten Substanz und die menschliche Erkenntnis die Rolle der zweiten Substanz. Das kritische Denken des Zweiten Meisters sieht die reale Kausalität der Einwirkung des Lichts auf das Erkennen. Diese durch den Sonnenstrahl gegebene und durch das verschiedenartige Diaphanum mediatisierte Kausalität wird von Alfarabi in die begriffliche Prädikation des mittleren Gliedes des wissenschaftlichen Urteils genommen.

Die Toledische Schule verdrängte das Diaphanum aus dem Prozess des Erkennens und wandelte das Licht in das Seiende der dritten Art um. Das Licht, welches immaterielles Erkennen bewirkt, und der Sonnenintellekt stellen in der Toledo-Schule zwei Seiende der dritten Art dar. Diesen zwei nicht existierenden Entitäten gab die Moderne eine effiziente Kausalität im mythopoetischen Erkennungsprozess und schuf so einen zweifachen Irrtum. Die Mediation verschwand komplett in der modernen Deutung des Erkennens, welche im originalen Schema des Aristoteles und des Zweiten Meisters gegeben ist. Die grundsätzliche Vermittlung des Diaphanums in der lateinischen Übersetzung wurde durch die Ausstrahlung der Sonnenstrahlen ersetzt (*comparatio irradiationis*). Die in der Toledischen Schule gegebene Theorie des Erkennens als Komparation beinhaltet nicht die Mediation durch das Diaphanum. Diese hat im Original des Zweiten Meisters eine Schlüsselbedeutung. Das neuplatonische Schema des Erkennens, welches durch direkte Belichtung des Seienden gegeben ist, benötigt keinen Vermittler. Die Sonnenkorpuskeln sind in Form der Substanz der dritten Art gegeben. Dank ihrer Klarheit und Aktualität sie sind direkt wirksam auf den Intellekt. Der Strahl ist die aktuelle erste Substanz und sie bewirkt in uns ein potenzielles und universell gegebenes Erkennen. Dies ist nach dem Aristotelismus reiner Unsinn, weil der immaterielle Intellekt keine Möglichkeit hat, den physikalischen Sonnenstrahl aufzunehmen. Das Schema der direkten Belichtung des Intellekts gehört in der fehlerhaften Übersetzung der Toledaner dem neuplatonischen Avicenna, aber nicht dem aristotelischen Alfarabi. Auf diese Weise wurde in Toledo eine andere Figur des latinisierten Zweiten Meisters geschaffen. Für die Hermeneutik, welche der tragischen Geschichte der objektiv blinden Moderne folgt, ist offensichtlich, dass das mythische Schema der Toledischen Schule im Verborgenen von den Göttinnen der Rache durch die Sonnenmythopoetik des Intellekts in der platonischen Höhle geführt wird. Sie wurde durch Avicenna in den lateinischen Westen überliefert. Wir wollen in den Ursprung des griechischen Verbes „Wissen“ im Perfekt des Sehens in Erinnerung rufen (Kap. 1). Dieses Ereignis begründet die westliche Metaphysik in Platons Höhlengleichnis. Die modernen Illuminaten kümmern sich überhaupt nicht darum, wie sie die Welt sehen. Die Troglodyten aus der platonischen Höhle werden vom Sonnenintellekt geblendet, welcher direkt die Intelligibilia manifestiert. Der objektive intellektuelle Paranoiker „sieht“ in der vom Sonnenintellekt beleuchteten Welt alle immateriellen Erkenntnisse ebenso wie die realen Dinge. Der intellektuell wissende und daher platonisch geblendete Illuminat steigt dann in die Höhle hinab und durch die akademische Institution verkündet er diese objektive Wahrheit den instrumental denkenden und technisch tüchtigen Höhlenbewohnern. Sie instrumentalisieren allen möglichen Unsinn, der ihnen zur Verfügung steht (Ge-Stell), weil sie technisch absolut kompetent sind, um es zu machen. Die Wissenschaft denkt nach Heidegger nicht, weil sie nichts mehr vom realen Geschehen des Seins sehen muss (Kap. 1.2). Auf diese Weise entstand die objektive Irre der westlichen Zivilisation im Modus der metaphysischen Bildung in Anknüpfung an den griechischen Ausdruck παιδεία, welche durch Heideggers Deutung des platonischen Höhlenmythos (Kap. 1) überliefert wird. Descartes und Arnauld bestätigen dieses mythopoetische Schema der Moderne für die Postmoderne (Kap. 2.4.4). Ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts kam es dazu, dass die zur Verfinsterung der realen ersten Substanz führende Lehre von der Falsafa in die Scholastik übertragen wurde. Die von Alexander eingeleitete Verfinsterung des Erkennungsprozesses wurde fortgesetzt, indem die toledischen Scholastiker die Übersetzung Alfarabis ohne Diaphanum schufen. Die von Johannes Blund gegründete Schule der authentischen Kommentatoren von *De anima* gab das Diaphanum um das Jahr 1200 in die Gigantomachie über die Substanz zurück und machte aus ihm das Grundelement des Erkennens. Diese Schule erneuerte nach einer gründlichen Lektüre von *De anima* die Mediation durch Alfarabis Begriff des *intellectus possibilis*,zu welchem der *intellectus formalis* hinzugefügt wurde. Blunds Schule unterschied genauer im Abunasers Originaldeutung der Abstraktion zwei unterschiedliche Prozesse, welche der Zweite Meister undifferenziert dem rezeptiven Intellekt zuschrieb, also den Prozess der Rezeption und den Prozess der Abstraktion (OBJ II, Kap. 2.1.1). Die nachfolgenden Kapitel zeigen, dass der Streit um die zweifache Auslegung von Alfarabis *De intellectu* mit dem grundsätzlichen Streit um die Deutung von Averroës‘ Korpus zwischen der Toledischen Schule der Avicennisten und der Sizilianischen Schule der Aristoteliker seine Fortsetzung findet. Der Zweifel hinsichtlich des fehlenden Mediators zwischen den Sinnen und dem Intellekt wurde erst durch die Ankunft des authentischen Averroës im lateinischen Westen bereinigt. Die durch die avicennischen Übersetzungen des Averroës etwa ab dem Jahr 1220 gegebene neuplatonische Interpretation der Toledischen Schule wurde von Michael Scotus im Jahre 1230 zugunsten des authentischen Aristotelismus der Sizilianischen Schule geändert (OBJ II, Kap. 2.1.3). Die An- oder Abwesenheit des Diaphanums und dessen Auffassung beinhaltet den Kern aller späteren Streitigkeiten über das Statut des Erkennens.

Dank der Einführung des *intellectus in potencia* ins neuplatonische Schema des Erkennens kam es in der westlichen Metaphysik zu einem neuen Ereignis der Unverborgenheit (*alétheia*) des Seienden. Die Seele besitzt eine eigene Fähigkeit des Erkennens, welche jedoch gegenüber der real existierenden Sache nur ein zweitrangiges Akzidens ist. Das Erkennen wird durch die aktuell gegebene reale Sache determiniert. Diese Sache nehmen wir zuerst durch die direkt von der ersten Substanz aus aktualisierten Sinne wahr. Durch diese sekundäre Beziehung zum realen Ding wird die Seele zu allem (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, *De anima* 430a14). Das Erkennen wird durch den metaphysischen Dativ aktualisiert und es ist durch kategoriale Imposition ausgesagt. Die Sache ist im vergangenheitlichen Modus des Seins des realen Seienden gegenüber dem erkannten Begriff gegeben (τῷ τί ἦν, *quo est*; Kap. 1.1). Das Erkennen entsteht durch die individuelle sinnliche Einbildungskraft und durch den individuellen *intellectus possibilis*. Beide Arten des Diaphanums stellen eine zweifache Form der sinnlich-intellektuellen Mediation in der Seele dar. Diese zweifache Mediation bringt jene ursprüngliche, aktuell in der Realität existente Sache in den Intellekt. Die blinde, unter dem Einfluss der rachsüchtigen Furien denkende Moderne sieht durch den objektiven Sonnenintellekt die Parusie der eidetischen Bedeutung. Diese paranoische Vision schafft eine mythopoetische Realität, welche den aristotelischen deduktiven Beweis und kritische Erkenntnis der realen ersten Substanz ersetzte. Diese neuen Simulakren der Erkenntnis werden an die Wand der platonischen Höhle projiziert. Die Rolle der „wissenden“ Wächter der westlichen Zivilisation, die in den akademischen Institutionen ihren Sitz fanden, ist in dieser göttlichen Komödie ganz unentbehrlich. Das Spiel der Simulakren ersetzte das Diaphanum und es begründet den global notwendigen Platonismus für das heutige Volk der Objektivisten. Averroësist sich der epochalen Bedeutung von Abunasers prinzipieller Verschiebung im Verstehen voll bewusst und vollendet diese Tradition im CMDA. Die Belichtung des Seienden wird unterschiedlich von Avicenna und von Averroës im Intellekt angepasst und durch diese zweifache Manifestation des Seienden entstehen zwei epochale Formen der Metaphysik. Der lateinische Westen übernimmt beide Versionen durch den Streit des ersten und des zweiten Averroismus. Die aristotelische Form wird dank der besonderen Stellung des *intellectus possibilis* aus der Materie abstrahiert. Der mögliche Intellekt unterscheidet sich dank der Rezeptivität von den kosmischen Intelligenzen. Aufgrund des hyparchischen Primats der ersten Substanz sind die universellen Erkennungsformen in der Materie lediglich potenziell enthalten. Daher ist die Auffassung der Wahrheit erst im Intellekt gegeben, aufgrund der Abstraktion der erkannten Formen aus der hylemorphischen Substanz. Blunds Schule begriff, dass diese aktive Tätigkeit des Intellekts einen anderen Charakter hat, als die intentionale Rezeption. Die Hermeneutik der Lichtung muss die fundamentale Frage Heideggers beantworten, „wie“ diese oder jene Schule die Belichtung des Seienden im möglichen Intellekt verstand. Dadurch wird der zweifache Bezugssinn entdeckt, wie sich potenzielle Inhalte des Erkennens in erkannte intelligible Formen umwandeln. Die rezeptive Komponente der Seele ermöglicht ein primär passives Erkennen immaterieller Formen, welches vom aktiven Intellekt vollendet wird. Die zweite Substanz ist an die hyparchische Stellung der hylemorphischen ersten Substanz gebunden, welche durch die Sinne und den Alfarabis *intellectus in potencia* erkannt wird. Die zweite Intention (*ma'qūl ṭhānī*, *intellectum secundum*) unterscheidet sich dank dieser spezifischen Form der Universalität und Potenzialität sowohl von der aktuellen Form in der hylemorphischen ersten Substanz als auch von der immateriellen und aktuellen kosmischen Form als erster Substanz. Im Hinblick auf die hylemorphische Struktur der Realität und auf die Wirkung des metaphysischen Dativs ist der menschliche *intellectus agens* durch den *intellectus possibilis* tätig.

Alfarabi folgt aber in der Auslegung des Erkennens auch der neuplatonischen Linie (Kap. 2.1). Die Auffassung der Wahrheit, wie sie in der zitierten Passage *Met.* VI.2 gegeben ist, ist direkt im Hinblick auf das Sein bestimmt und befindet sich auf dem gleichen Niveau wie die kategoriale Prädikation. Das wahre Erkennen muss daher auch im Hinblick auf die ewigen kosmischen immateriellen Formen und Intelligenzen eine Übereinstimmung vornehmen. Dieses Erkennen gleich nach dem Dialog *Theaitetos* im Menschen dem Göttlichen an (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, *Theait*. 176b1‒2). Nach der *Nikomachischen* *Ethik* vollendet solches Erkennen das unsterbliche göttliche Potenzial, das im Menschen als das Stärkste von dem, was in ihm wohnt, gegeben ist (ἀθανατίζειν...πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὑτῷ, *E.N*. 1177b33‒34). In diesem Modell des Erkennens partizipieren die erkennenden Formen im Schema der univoken oder analogischen Ähnlichkeit an der Welt der höheren Formen. Die wirkendende aktuelle Form ist im Neuplatonismus durch die Emanation gegeben. Die höhere Form im Prozess der Katabasis geht auf eine niedere Stufe des Seins herunter und sie wird in der kontingenten Materie degradiert. Dann muss die Übereinstimmung von Intellekts und Sache direkt gegeben sein, also ohne kategoriale, auf der Abstraktion aus den Sinnen gründende Prädikation. Den Prozess des Erkennens subsistenter und abgetrennter intelligibler Formen in der menschlichen Seele gewährleistet Alexanders erworbener Intellekt (*intellectus adeptus*). Die Historie dieses Intellekts ist im Arabischen an die Übersetzung von Alexanders Kommentar zu *De anima* verknüpft. Der oben zitierte Absatz beschreibt den aktiven Intellekt, welcher von außer auf das menschliche Erkennen einwirkt (ὁ θύραθεν νοῦς, *De anima liber cum Mantissa* 110.4). Dieser Terminus wurde als „angenommener Intellekt“ oder „erworbene Intellekt“ ins Arabische übersetzt und verschob die Auslegung des intellektuellen Erkennens in Richtung des Neuplatonismus (Geoffroy 2002). Alfarabi betrachtet den erworbenen Intellekt (*intellectus adeptus*) als letzte und höchste Sphäre menschlicher intellektueller Aktivität, welche an die Wirkung der abgeteilten kosmischen Intelligenzen grenzt. Durch Verbindung des rezeptiven Intellekts mit dem erworbenen Intellekt entsteht eine Figur des aktualisierten Intellekts (*intellectus in effectu*). Dadurch ist das Erkennen der abgeteilten intelligiblen kosmischen Formen auf menschliche Weise auch im direkten neuplatonischen Einblick gegeben, welcher parallel mit dem aristotelischen Erkennen durch die Abstraktion existiert. Der menschliche *intellectus adeptus* unterscheidet sich vom *intellectus agens* der stellaren Sphären dadurch, dass er rezeptiv ist und nur in der Potenz erkennt. Die kosmischen Intelligenzen besitzen keinen rezeptiven Intellekt, weil sie immateriell und voll aktuell sind. Der kosmische tätige Intellekt wirkt direkt, weil er dank seiner Aktualität die erkannten Formen in den menschlichen erworbenen Intellekt hineindrückt, ebenso wie der Handwerker die passive Materie durch seine eigene Idee aktiv formt. Dieses Schema des Erkennens folgt dem aktiven Abdruck der intelligiblen Form in die Seele durch die Prädikation „*in artificialibus*“. Das Schema der Illumination unterscheidet sich grundsätzlich vom Prozess der aristotelischen Abstraktion, welche durch die Aktivierung des potenziellen Intellekts von der aktuellen sinnlichen Erkenntnis aus gegeben ist. Im zweiten Stockwerk des Erkennens, welches durch Illumination vom abgeteilten kosmischen *intellectus agens* gegeben ist, spielt der erworbene Intellekt die Rolle des rezeptiven Intellekts. Avicennas Deutung von *De anima* thematisiert dieses Schema. Dessen Auslegung folgt der neuplatonischen Linie Alfarabis, welche durch die Belichtung des Sinns des Seienden von hinten gegeben ist. Aufgrund der Leistung des *intellectus adeptus* wird die erkannte Form direkt betrachtet und dieser Intellekt ist wesensgleich mit dem abgeteilten kosmischen *intellectus agens*. Das Konzept des Erkennens wird an den *intellectus adeptus* gebunden. Das Szenario des Neuplatonismus verlangt, dass der erworbene Intellekt die potenziellen Formen deswegen abstrahieren kann, weil ihn dazu der abgetrennte aktive Intellekt befähigt. Durch Belichtung von den autonomen kosmischen Formen aus wird der erworbene Intellekt auf eine höhere Stufe aktiviert (*intellectus in effectu*). Im Fall eines direkten Einblicks in die neuplatonischen Formen (*intellectum primum*) wird der Intellekt nicht durch den Prozess der Abstraktion von der realen Sache aktualisiert, sondern durch die Belichtung durch den abgeteilten kosmischen *intellectus agens*. Alfarabi betont, dass auch der kosmische aktive Intellekt nicht ununterbrochen Leistung erbringt. Er ist nicht das absolut reine, in der Aktualität gegebene Sein ist, was einzig und allein eine göttliche Eigenschaft ist.[[79]](#footnote-79) In Anknüpfung an die Kontingenz des kosmischen tätigen Intellekts aktualisiert auch der erworbene Intellekt im Menschen manchmal die gedanklichen Inhalte und andere Male wiederum nicht. Diese allerwichtigte Eigenschaft nimmt Averroës in Anknüpfung an Themistios‘ voluntaristische Auffassung des sinnlich erkennenden *intellectus materialis* als Beweis für die Willenseigenschaften der individuellen menschlichen Seele. Er schafft den erworbenen neuplatonischen Intellekt ganz und gar ab (Kap. 2.4.2). Doch, es ist nicht die Position des Abunasers. In seiner Illuminationstheorie wird die Handlung des höheren Erkennens nicht vom Prozess der Abstraktion ausgelöst, sondern vom aktuellen und gänzlich abgetrennten *intellectus agens*. Der kosmische Intellekt wirkt durch die Form der individuellen Abstraktion, d. h. als erworbener Intellekt (*intellectus adeptus*). Das von oben gegebene Wissen vollzieht sich also dank der vierfachen Form des Intellekts, welche zunächst durch die aristotelische Abstraktion von den Sinnen gegeben ist (*intellectus* *possibilis* – *in effectu*/*adeptus* – *agens*). Die aristotelische Definition des Erkennens bedeutet, dass der Intellekt durch die Sinne und die Abstraktion aktualisiert wird (*in effectu,* νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι). Zu diesem natürlicherweise aktualisierten Erkennen tritt dann extern der zusätzlich hinzugefügte erworbene Intellekt (*adeptus*), welcher aus der Welt der kosmischen Intelligenzen aktualisiert wird. Der passive Intellekt (*intellectus in potencia*) produziert dank seiner Verbindung mit dem aktiven Intellekt einen ambivalenten Charakter des Erkennens. Der Zweite Meister integrierte das neuplatonische Schema des Sonnenintellekts in das aristotelische Schema, indem er die Reihenfolge der Aktualisierung (*possibilis* – *adeptus*/*in effectu* – *agens*) vertauschte. Hier ist das Schema der Aktualisierung durch die Belichtung von hinten gegeben, weil der erworbene Intellekt durch den kosmischen Intellekt aktiviert wird und somit den möglichen Intellekt ersetzt. Dieses Schema übernimmt der neuplatonische Avicenna. Die Mittelposition der Aktualisierung des Intellekts (*in effectu*) durch die Belichtung von vorne oder von hinten spielt eine Schlüsselrolle. Entweder ist die Erkenntnis durch die aristotelische zweite Substanz im Rahmen der kategorialen, durch Abstraktion (*abstractio*) entstandenen Prädikation geschaffen; oder sie ist eine Substanz der dritten Art im Rahmen des demiurgischen Diakosmos, wenn das Erkennen eine direkte Betrachtung kosmischer Formen vollbringt (*illuminatio*). Die erworbene Form des Intellekts spielt eine grundsätzliche Rolle im Prozess der lllumination, weil sie den erworbenen Intellekt von der kosmischen Intelligenz aus aktualisiert. Der Zweite Meister hält auch in der zweiten Variante immer an der These *De anima* fest, dass der menschliche Intellekt eine Abstraktion immaterieller Formen aus materiellen Dingen vollzieht. Dann vollendet die Illumination durch Belichtung des erworbenen Intellekts vom kosmischen Intellekt aus den Prozess der aristotelischen Abstraktion. Sie kommt von der sinnlich erkannten ersten Substanz durch den möglichen Intellekt. Diese These hob Avicenna aus und schuf durch die Trennung von Intellekt und Sinnen einen neuen Prozess der Abstraktion, wenn der Intellekt die universellen Formen direkt und auch in den Dingen wahrnimmt (*denudatio*). In diesem Fall ermöglicht er einen intuitiven Einblick in die Substanz der dritten Art, welche von der Linie der Neuplatoniker nach Porphyrios konzipiert wurde (Kap. 1.3.1). Abunaser ist Aristoteliker und behauptet gegen die Schule al-Kindīs, dass die ersten Substanzen sich nicht im Prozess der neuplatonischen Emanation materialisieren. Sie werden dank der anderen Existenz der materiellen wie immateriellen ersten Substanzen aktualisiert. Die Handlung der Abstraktion ist daher ausdrücklich auf die aktuelle, aus Form und Stoff zusammengesetzte Sache bezogen. Die Illumination stellt die zweite Stufe des Erkennens dar. Die Seele wie eine *tabula rasa* ist dank des aristotelischen Schemas des Erkennens bereits aktualisiert. Das Erkennen ist durch die Abstraktion von der realen ersten Substanz zur formalen Essenz gegeben. Sie ist durch die Aktualisierung des Erkennens von den Sinnen aus gegeben. Die hylemorphische Substanz erfährt durch das menschliche Erkennen Vollendung im universellen Erkennen gemäß Aristoteles‘ Version der Wahrheit, wie sie in der *Metaphysik* VI.2 gegeben ist. Im zweiten Grad des Erkennens durch die Illumination wird der Intellekt direkt aus der Welt der abgetrennten und subsistenten neuplatonischen Formen aktualisiert.

Diese besondere Form der Abstraktion (*al-muğarrad*), welche die lateinischen Übersetzungen Avicennas und die späteren Traditionen mit dem Terminus *denudatio* oder *spoliatio* bezeichnen, spielt eine Schlüsselrolle bei der Entstehung der Objektivität. Dann ist die Wahrheit keineswegs als Übereinstimmung des Intellekts und der realen Sache definiert, sondern als transzendentale Gattung des Seienden. Sie ist gemäß der *Metaphysik* VI.2 außerhalb der kategorialen Prädikation gestellt. Die zweite Variante des direkten Erkennens als Illumination nimmt Avicenna zur Grundlage des Erkennens und schafft ein Konzept der Objektivität durch eine neue Form der Abstraktion. Somit ist eine weitere Versöhnung zwischen Platon und Aristoteles möglich. Abunasers Auffassung des Erkennens zeichnet sich durch eine grundsätzliche Ambivalenz aus, ebenso wie der bereits erwähnte Status der unteilbaren Substanz im Neuplatonismus.

„Wird aber das Intelligible zum actuell Intelligibilen, so werden viele von diesen anderen Kategorien von ihm hinweggehoben, so dass sein Sein ein andres wird, ein Sein, was nicht jenes Sein war.“(*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*; ed. Dieterici, p. 69.12–15)

Die lateinische Version des Zitats (ed. Gilson, p. 119.135–140) sagt, dass im Prozess der Abstraktion ein anderes Sein (*aliud esse*) entsteht. Dieses neue, durch Abstraktion gegebene Sein des Seienden bildet eine Einheit auf dem Niveau des intellektuellen Erkennens. Die Frage ist gleich wie im Fall von Porphyrios‘ Deutung der *Kategorien* (Kap. 1.3). Wie gestaltet sich dieses „*aliud esse*“ im Prozess der Erkenntnis und der kategorialen Prädikation? Begründet Alfarabi die erste Abstraktion im klassischen aristotelischen Modus der kategorialen Prädikation, welche hyparchisch von der ersten Substanz aus gegeben ist? Oder wird diese Abstraktion im transzendentalen Modus der Wahrheit als hypostatischen platonischen Seienden gemäß der oben angeführten Passage aus der *Metaphysik* VI.2 genommen? Oder gibt es etwas dazwischen, im Stil vom demiurgischen Diakosmos Jamblichos‘ und Simplikios’ gemäß dem Dialog *Timaios*, wenn die Bedeutungen und Substanzen im Modus der Seienden der dritten Art prädiziert werden? Die nachfolgenden Zeilen vertiefen diese Unklarheit hinsichtlich der neuen Substanz nach dem oben angeführten Zitat gleich noch mehr, siehe beigefügte Übersetzung der Toledaner.[[80]](#footnote-80) Die Universalien haben in der Welt ihre eigene hypostasierte Art und Weise des Seins, was die avicennische Übersetzung der Toledischen Schule betont (*habent esse in mundo*). Diese Stelle begründet die ursprüngliche Lichtung der Objektivität im Modus des epochalen Irrtums. Die Objektivität ist keineswegs erst an Avicenna gebunden, sondern bereits an Alfarabi. Er wurde von der Toledischen Schule im Paradigma von Avicennas Metaphysik gelesen und tradiert. Die Toledaner führten die avicennischen Denudation dort ein, wo Alfarabi eine auf die aristotelische Abstraktion aufgepfropfte Illumination hatte. Während der Illumination schafft die Denudation ein Seiendes der dritten Art im erworbenen Intellekt. Doch, Alfarabi nimmt die Illumination im Rahmen der aristotelischen Prädikation auf. Es entspricht der Abstraktion nach der Schrift *De anima* und der Prädikation nach der *Kategorien*, welche das Seiende der dritten Art ausschließt. Bei der Auslegung des Wissens nach dem Zweiten Meister haben neuplatonische Interpretationen *De anima* zu weiterer Verwirrung geführt. In der Seele wird nach Aristoteles nur das mentale Konzept im Modus der Potenz erkannt und nicht die aktuelle kosmische Form im Modus der objektiven Pseudo-Aktualität der Neuplatoniker. Die lateinischen Gelehrten Wilhelm von Auvergne (Alvernus) und Albert der Große übernahmen Alfarabius’ Form der Illumination. Beide Aristoteliker und Vertreter der ersten Averroismus verteidigen das Konzept der übernatürlichen Erleuchtung, doch sie lehnten Avicennas objektives Wesen der dritten Art grundsätzlich ab. Die objektive Illumination ist als intellektueller Abdruck des Seienden der dritten Art in der Seele gegeben. Dieses *tertium ens* als aktuelle intellektuelle Form geht vom kosmischen *intellectus agens* in den erworbenen Intellekt über. Das neue, in der Illumination geformte Sein des Seienden unterscheidet sich grundsätzlich sowohl von den realen ersten Substanzen als auch von den zweiten Intentionen. Diese sind lediglich ausschließlich im Denken und nur als konzeptuelle Potenz gegeben. Der erworbene Intellekt der Modernisten wird direkt vom abgetrennten kosmischen *intellectus agens* aus aktualisiert, weil er eine volle Einheit des Erkannten und des Erkennenden bildet. Der Modernist bekommt direkt die immateriellen und aktuellen Substanzen als neuplatonische oder objektive Spezies in seinen Intellekt. Diese neue Einheit des Erkennens entsteht auf dem Niveau des menschlichen erworbenen und kosmischen tätigen Intellekts. Der erworbene Intellekt wird von hinten vom abgetrennten tätigen Intellekt aus belichtet und wird somit aktuell (*intellectus in effectu*). Im Akt der ersten präkartesianischen Reflexion erkennt der erworbene Intellekt das aktualisierte Noema in dessen essenziellem Wesen (*sunt intellecta in effectu et ipsa essencia*). Dank der so erfassten universellen Essenz wird anschließend der Intellekt in seiner Aktualität erkannt (*sit intellectus in effectu et inteligat eciam*).[[81]](#footnote-81) Die toledische Übersetzung sieht nur das aktuelle Erkennen immaterieller Formen, welche eine Einheit des erworbenen und nun aktualisierten menschlichen Intellekts schafft. Dieser Intellekt wird vom aktuellen und abgetrennten tätigen Intellekt bestrahlt. Diese neue Art der Spezies (*ipsa essencia*) ist für Avicenna aktuell gegeben, weil der menschliche *intellectus adeptus* diese objektiven Essenzen direkt und unmittelbar betrachtet. Die durch den *intellectus agens* produzierten kosmischen Formen sind für den Sonnenintellekt direkt als *intellectum primum* gegeben. Der Illuminat erkennt die Formen in ihrer eigenen Aktualität und in seinem aktuellen hypostatischen Intellekt. Avicenna etabliert diese Sphäre als Grundmodell einer neuen Metaphysik und nach ihm übernimmt es die lateinische Moderne und Postmoderne. Alfarabi ist aber kein Modernist wie Avicenna, was Averroës richtig erkannte. Der Zweite Meister bestimmt das Erkennen gemäß dem klassischen Schema aus Aristoteles‘ *De anima,* worin der *intellectus in potencia* in seiner Potenz durch die Illumination völlig aktualisiert wird. Der weise Mensch ist natürlich nicht sofort göttlich, sondern erst nach einem komplett vollendeten Erkennen. Dieses kleine Detail, das in der Theorie des Zweiten Meisters verteidigt wird, entging der unkritischen Moderne, welche unter der methodischen Führung der Furien die objektive Weisheit sofort und direkt betrachtet. Die Originalschrift *De anima* hat einen anderen Typ des Erkennens als den direkten Einblick in die selbstständig existierenden Formen und Intelligenzen im neuplatonischen Diakosmos. Der mögliche Intellekt nimmt die erkennenden Formen lediglich in deren Potenz wahr, weil sie aktuell in der realen ersten Substanz gegeben sind.[[82]](#footnote-82) Die Aktualisierung vollzieht sich durch den Prozess der Abstraktion, welche durch die Rezeption der abstrahierten Formen in den potenziellen Intellekt gegeben sind. Dieser potenzielle Intellekt produziert nach dem materiellen sinnlichen Erkennen einen zweiten Typ des immateriellen Erkennens (*intellectum secundum*). Diese Art und Weise der Aktualisierung der Form im Intellekt unterscheidet sich vom direkten Einblick in die bereits aktuelle erkannte Form, welche als Seiendes der dritten Art gegeben ist. Alfarabi modifizierte Alexanders neuplatonische Deutung des Erkennens gemäß *Met.* VI.2. Da diese Wahrheit auf dem Niveau der aktuellen immateriellen ersten Substanzen gegeben ist, muss sie den *intellectus in potencia* durch Mediation mittels des erworbenen Intellekts aktualisieren, welcher direkt von den kosmischen Formen aktualisiert wird. Der rezeptive Intellekt ist immateriell und potenziell, die Wahrheit als direkte Bestimmung des Seienden gemäß *Met.* VI.2 ist immateriell und aktuell, also ist es möglich, ein Schema des Erkennens als Übergang von der Potenz zur Aktualität zu schaffen. Somit ist erklärt, warum Alfarabi neben der aristotelischen Abstraktion auch eine eigene Form des neuplatonischen Einblicks in die erkennende Form einführte (*illuminatio*). Er hat diese Form des Verstehens in die erkannte Form nicht Aristoteles zufolge in den rein rezeptiven *intellectus in potencia* gestellt, weil dieser durch die Abstraktion von den Sinnen her aktiviert wird. Die Illumination wirkt auf den möglichen Intellekt durch die Mediation des erworbenen Intellekts, weil dieser die Belichtung des Erkennens von hinten aktualisiert wird. Die Aktualisierung des erworbenen Intellekts ist dann zweifach, von der kosmischen Form und von der durch den *intellectus in potencia* übergebenen sinnlichen Vorstellung aus. Dem angeführten Zitat nach, sowohl die erste als auch die zweite Intention ist fähig, den Intellekt zu aktualisieren und eine aktuelle erkannte Form zu schaffen (*fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum*). Der Unterschied zwischen beiden Arten des Erkennens im Modus *intellectum primum* und *secundum* ist grundsätzlich und entspricht der erwähnten Auslegung der *Kategorien* 2a11*–*16 (Kap. 2.1). Wir wollen mit der Belichtung des Erkennens von hinten beginnen, im Modus der Illumination von den universellen kosmischen Formen. Die erste Intention ist durch direkte Betrachtung der aktuellen Form im erworbenen Intellekt gegeben, welcher als menschlicher *intellectus adeptus* vom abgetrennten kosmischen *intellectus agens* aktualisiert wird. In dieser Reihenfolge, welche durch die intelligible Form auf der mystischen und übernatürlichen Erleuchtung beruht, wurde das Erkennen durch die Abstraktion von den Sinnen an zweiter Stelle verschoben. Aber der natürliche Verlauf des Erkennens ist primär und muss dem metaphysischen Dativ entsprechen, welcher durch die Imposition der Bedeutung aus hyparchisch existierenden ersten Substanz gegeben ist. Dann ist die Reihenfolge beider Intentionen genau umgekehrt. Die erste Intention begründet das sinnliche Erkennen nach dem Szenarium aus *De anima*, welches durch Belichtung von vorne von der realen hylemorphischen Substanz aus gegeben ist. Das Erkennen durchläuft dann den klassischen Prozess der Abstraktion durch die passive und rezeptive Funktion des Intellekts. Der mögliche Intellekt nimmt die intelligible Form aus den Sinnen auf. Der mögliche Intellekt aktiviert das Erkennen durch diese Form so, dass der Intellekt aktuell wird (*intellectus in effectu*). Dann ist die Illumination im zusätzlichen Modus *intellectum secundum* gegeben, weil sie die menschliche Natur nach den oben angeführten Texten Platons und Aristoteles‘ in göttliche Gestalt vollendet. Der Zweite Meister kam indes in jedem Fall zur Illumination keineswegs vom Neuplatonismus aus wie dessen Schüler Avicenna, sondern durch die Deutung der *Zweiten Analytik* und der *Metaphysik*. Aristoteles‘ Polemik gegen die Widersacher des Prinzips der Non-Kontradiktion und des Prinzips des ausgeschlossenen Dritten spricht von einem direkten apodiktischen Einblick in die ersten Prinzipien mithilfe der reinen Leistung des Intellekts (*Anal. Post*. 100b11–12). Diese intuitive Leistung des Intellekts beweist darüber hinaus, dass die ersten Prinzipien die letzten Gründe des Erkennens sind (ἀνυπόθετον, *Met*. 1005b14–16). Aus diesem grundsätzlichen Grund sind die ersten Prinzipien des Erkennens logisch nicht beweisbar und lassen sich nur dialektisch verteidigen. Alfarabi und nach ihm Avicenna begründen auf diesem direkten Einblick in die ersten Prinzipien eine besondere Form der Abstraktion und Intuition, welche von der zweifachen Prädikation *per prius* ausgeht, welche sowohl auf Aristoteles‘ Substanz als auch auf Platons Eines bezogen ist. Diese Abstraktion zeichnet sich durch eine prinzipielle Ambivalenz aus, ebenso wie der bereits erwähnte Status der unteilbaren Substanz im Neuplatonismus. Die ausgelegten Passagen zeigen, dass Abunaser darum bemüht ist, die neuplatonische und auch die aristotelische Variante des Erkennens zu harmonisieren. Diese Bemühung wird von Averroës prinzipiell abgelehnt. Dieser betrachtet sie als Destruktion der *Metaphysik* und des Erkennens nach *De anima*.

Die Entstehung des neuen Perspektive des Verstehens (Vor-blickbahn) durch den *intellectum primum* und *secundum* begründet die Stelle von Wahrheit und Unwahrheit, welche eine neue epochale Unverborgenheit der Metaphysik charakterisiert. Avicenna nimmt das Modell des Erkennens durch die Illumination. Dieses Modell läuft nach der Belichtung des Sinns des Seienden von hinten, von der ersten Substanz als kosmischer Form aus. Somit begründet er die erste Wissenschaft auf der Manifestation des *primum intelligibile*, welche durch die Belichtung von hinten, nach dem absteigenden Modus der Erkenntnis: „*intellectus agens‒intellectus adeptus*“ gegeben ist. Diese Auffassung übernahm die Toledische Schule von Avicenna. Die Schule des zweiten Averroismus verwendet diese Perspektive für fehlerhafte Interpretation der Schrift CMDA. Averroës als wahrer Schüler des Zweiten Meisters lehnt die mythopoetisch gegebene neuplatonische Lösung prinzipiell ab, da er Avicennas Metaphysik in ihren Fundamenten als fehlerhaft ansah. Er nimmt aus Alfarabis Gründung der Metaphysik lediglich das natürlich gegebene erste Stockwerk, also den Prozess der klassischen aristotelischen Abstraktion von den Sinnen. Averroës folgt dem Prozess der aufsteigenden Allgemeinheit der Form, welche im Prozess des Erkennens erst sekundär entsteht (*secundum intelligibile*). Die allgemeine Bedeutung entsteht durch hyparchische Prädikation, welche auf das Erkennen durch die Sinne und durch den in der Potenz gegebenen Intellekt gegründet ist. Diese Aktualisierung des Intellekts entsteht durch die Belichtung des Seienden von vorne nach dem aufsteigenden Modus der Erkenntnis: „*intellectus in potencia–intellectus in effectu*“. Diese Vorgehensweise schließt jede kognitive Form als hypostatisches *tertium ens* aus. Der Neuplatonismus des Zweiten Meisters jedoch bewirkte, dass die Aktualisierung der Form im Umfeld des passiven und aktiven Intellekts eine neue Sphäre des Seienden schuf (*aliud esse*). Dieses neue „Sein“ des Seienden ist keine aristotelische Abstraktion nach dem Vorbild *De anima*. Im Schema der Erkenntnis durch Imposition entsteht die erkannte Form des realen Dings, denn sie geht von den Sinnen zur Einbildungskraft und dann auf den passiven Intellekt über. Das ambivalente Erkennen beruht auf der zweifachen Auffassung der Abstraktion und der Intentionalität. Es nimmt die Aktualität sowohl von der sinnlich erkannten und im potenziellen Intellekt rezipierten ersten Substanz aus, als auch von der Welt der autonomen, im erworbenen Intellekt wahrgenommenen Formen aus. Alfarabi fand sich vor der Grundfrage des Porphyrios, des Simplikios und weiterer wieder, welche durch das ambivalente Statut der dritten Substanz gegeben ist (Kap. 1.3). Die Hermeneutik konstatiert, dass Alfarabi in der Deutung des Intellekts explizit auch den zweiten, durch Belichtung von hinten gegebenen Einblick in die Offenbarung des Seienden einführt. Das epochal neue Sein der Dinge entspricht dann der primären Aktualität des abgetrennten tätigen kosmischen Intellekts (*intellectus agens*), welcher die intellektuellen Formen in ein neues Sein durch den direkten Einblick in den erworbenen Intellekt berief. Der tätige Intellekt spielt die Rolle des aktiven Handwerkers, welcher die Formen sowohl in die Materie als auch in den erworbenen Intellekt eindrückt. Dieser Auffassung der Illumination, die in der neuplatonischen Form der Abstraktion (*denudatio*) gegeben ist, werden wir in den weiteren Etappen im Modus der objektiven Prädikation „*in artificialibus*“wiederbegegnen. Das nachfolgende Zitat begründet die ursprüngliche Lichtungder Metaphysik der lateinischen *Modernorum*, welche von Duns Scotus vollendet wird.

„Der erworbene Intellect ist also gleichsam Substrat für jene Formen und wird derselbe gleichsam zur Form für den actuellen Intellect und ist dieser letztere somit gleichsam Substrat und Stoff für den erworbenen Intellect. Der actuelle Intellect ist aber wiederum Form für dieses Wesen (den potenziellen Intellect) und dieses Wesen wie ein Stoff für jenen. Hierbei beginnen nun die Formen zu den leiblichen Stofflichen herabzusinken, während sie vordem sich allmählich erhoben, bis sie sich langsam von den Stoffen trennten, und dem lmmateriellen mit einander wetteifernd, zustrebten.“(*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*; ed. Dieterici, p. 72.15–29; *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*; ed. Gilson, p. 121.207–214)

Das Zitat beginnt mit einem Einblick auf die Welt der immateriellen Formen, welche in der menschlichen Seele die Form des Erkennens annehmen. Diese Form wird „der erworbene Intellekt“ genannt (*intellectus adeptus*). Die Prädikation der intellektuellen Formen, welche auf dieses Substrat des Denkens bezogen ist, schafft eine Welt des anderen Seins (*aliud esse*) hinter der hylemorphischen ersten Substanz. Das Zitat geht weiter nach unten zur Welt der realen materiellen Substanzen, weil die Prädikation im kategorialen Schema der Aristotelismus nur im Hinblick auf die erste Substanz möglich ist. Der erste Teil des Zitats zeigt die Deduktion der höheren erkennenden Formen aus der Welt der kosmischen Intelligenzen und Formen in Richtung nach unten. Daher dient der erworbene Intellekt dank seiner bereits gegebenen Aktualität als Form zur Aktualisierung des potenziellen Intellekts. Dieser ist „materiell“ dank seiner reinen Potenzialität, siehe Alexanders Definition des abgeteilten hylischen Intellekts (*est quasi materia et subjectum intellectui adepto*). Somit entsteht eine neue Figur des *intellectus in potencia*, welche nicht im Prozess der Abstraktion von der ersten materiellen Substanz gegeben ist. Der *intellectus in effe*ctu behält die zentrale Position, da er von oben (die erste immaterielle Substanz) und von unten (die erste materielle Substanz) aktualisiert wird. Wir sind doch nicht im Szenario durch die Belichtung des Intellekts von der ersten hylemorphischen Substanz. Die neue Figur des „materiellen“ oder „rezeptiven“ Intellekts entsteht im Prozess der Aktualisierung, die durch Illumination von der abgetrennten aktuellen Form aus gegeben ist. Der auf diese Art und Weise erleuchtete „rezeptive Intellekt“ (*intellectus in potencia*) wirkt als hypostatisches Substrat (*subiectum, hoc aliquid*). Er ist im Stande, die aktuellen Formen vom bereits aktualisierten *intellectus agens* aufzunehmen. Rein formell gesehen, dies entspricht dem Szenarium gemäß *De anima*, wenn die aktuelle Komponente des Erkennens in Gestalt der Quasi-Form die rezeptive Komponente bestimmt, welche in Gestalt der Quasi-Materie gegeben ist. Das Wörtchen *quasi* hat im gesamten Schema des Bestimmens des Intellekts eine zentrale Bedeutung, welche Averroës sowohl gegen Themistios als auch gegen Alexander richtig verstand (Kap. 2.4.3). Die neue Stellung des *intellectus in effectu*, welcher durch die Illumination aktualisiert wurde, bestätigt, dass die Aktualisierung des *intellectus possibilis* aus der Welt der autonomen Formen entstammt. Diese neue Aktualisierung des *intellectus possibilis* ist direkt und sie wird durch den *intellectus adeptus* vermittelt. Dann ist es wahr, dass das individuelle Wissen der Seele vom Licht des abgesonderten kosmischen *intellectus agens* erleuchtet wird, der durch den menschlichen *intellectus adeptus* wirkt. Letzterer verwirklicht sich als hypostatische Form direkt aus dem kosmischen aktiven Intellekt. Die kosmische Form wird zuerst auf den höheren Etagen des menschlichen Intellekts (*intellectus adeptus*) betrachtet. Dieser ist direkt an den autonomen *intellectus agens* angeschlossen. Der auf diese Weise aktualisierte *intellectus adeptus* funktioniert als aktive hypostatische Form im Hinblick auf den passiven *intellectus possibilis*. Dieser wird auf neue Art und Weise aktualisiert, weil er immaterielle Formen lediglich aus den Sinnen und aus der Materie durch die Abstraktion erkannte. Der rezeptive *intellectus possibilis* erkannt im Akt der Erleuchtung die höheren Formen, welche außerhalb der Materie gegeben sind und primär von hinten belichtet sind, also von der Welt der autonomen kosmischen Formen als ersten immateriellen Substanzen. Alfarabi verteidigt das Modell des Erkennens als Illumination zusammen mit der aristotelischen Abstraktion. Beider Richtungen des Erkennens, welche durch die aristotelische Abstraktion und die neuplatonische Illumination gegeben sind, begegnen sich in einem Akt der Aktualisierung (*intellectus in effectu*). Die Aktualisierung dieses Intellekts kann auf zweierlei Weise vonstattengehen. Einerseits durch die neuplatonische Illumination, welche durch den erworbenen Intellekt gegeben ist. Er wird durch den kosmischen Intellekt aktualisiert und betrachtet die intelligiblen Formen direkt. Andererseits wird der *intellectus in effectu* durch die aristotelische Abstraktion aktualisiert, welche durch Belichtung von vorne von der sinnlich erkannten aktuellen ersten Substanz aus entstanden ist. Diese hylemorphische erste Substanz wird von den passiven und leeren *intellectus in potencia* rezipiert. Der Aristoteliker Alfarabi beginnt mit der primären Belichtung des Sinns des Seienden von vorne, von der aktuellen, sinnlich erkannten ersten Substanz aus. Aber dieses Erkennen existiert nur auf einem niederen Niveau und besitzt nur Hilfscharakter. Dessen Vollendung ergibt die Wirkung des erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus*), welcher an den abgetrennten *intellectus agens* angeschlossen ist. In der zweiten Stufe des Erkennens wird der Intellekt direkt aus der Welt der abgetrennten und subsistenten neuplatonischen Formen aktualisiert. Dieser Akt des Erkennens erfordert eine besondere Form des Einblicks in das Seiende, welche in den lateinischen Übersetzungen des Avicenna und später von der Tradition mit dem zitierten Terminus *denudatio* oder *spoliatio* bezeichnet werden. Die neuplatonische Einheit der intellektuellen Form bezieht sich auf das Substrat des Denkens der rein intellektuellen Formen, welche die lateinische Übersetzung der angeführten Passage Alfarabis als „*quasi-subiectum*“ nennt. Dieses Substrat oder Träger des neuen Typus des Erkennens stellt die Lichtung von Wahrheit und Unwahrheit für die objektive Bestimmung der Person im lateinischen Westen dar. Wenn wir dieses Subjekt als Substanz auffassen, dient der *intellectus in effectu* als Grundlage für den durch Belichtung von hinten gegebenen Akt des Erkennens. Das Substrat einer solchen Erkennisss macht eine neue mythologische „Substanz–Spezies“ in der menschlichen Person, um die Substanzen im modernen, und daher völlig schizophrenen Subjekt zu vervielfältigen. Dank der Einführung des Terminus „*quasi*“für die Definition des Intellektes als Materie und Form, der Zweite Meister gestattete keine Pluralität der Substanzen im Menschen. Die Pluralität der objektiven Substanzen als Hypostasen in der ersten Substanz ist philosophisch lächerlich; daher ist sie inhuman und dumm.

Die von Avicenna begründete Moderne arbeitet mit der Behauptung, dass der erworbene Intellekt zu einer tätigen Form und Causa des intellektuellen Erkennens (*intellectus adeptus est quasi forma intellectui in effectu*) wird. Der in dieser Formalisierung verborgene metaphysische Dativ weist auf die neue Seinsstiftung hin. Sie bestimmt eine neue Art der Aktualisierung des Intellekts (*intellectui in effectu*). Dieser ganz moderne „Intellekt“ wurde zu einer neuen Art von *tertium ens* als Quasi-Substanz im Menschen. Diese Donation des Seienden bildete die neue Form der aristotelischen *quidditas* und führte direkt zur ersten Form des *dativus obiectivus* (OBJ III, Kap. 4). Der metaphysische Dativ zeigt die erste moderne Form des *dativus obiectivus* (OBJ III, Kap. 4). Das neu entstandene Erkennen im hypostatischen und aktualisierten Intellekt (*intellectui in effectu*) hervorgeboben. Dank der Aktualisierung des Einblicks durch den abgetrennten kosmischen Intellekt ist der *intellectus adeptus* eine Quasi-Substanz für die vom kosmischen Intellekt produzierten Formen (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Gleichzeitig ist der *intellectus adeptus* eine wirksame Quasi-Form für den niederen Intellekt, welcher im Prozess der aristotelischen, von der materiellen Substanz aus bestimmten Abstraktion schon aktualisiert worden ist (*est quasi forma intellectui in effectu*). Dieser niedere materielle Intellekt aktualisiert die potenziellen Formen in den Dingen durch die *abstractio*, kann aber durch Belichtung vom erworbenen Intellekt (*intellectus in effectu*) aus auch aktuell werden (*denudatio*). Dann schafft der rezeptive Intellekt eine Quasi-Materie für die übergeordnete aktuelle Form des erworbenen Intellekts. Die abstrahierte Form wurde von der hylemorphischen Substanz (*intellectum secundum*) gegeben; nun sie tritt direkt als Objekt der eidetischen Vision des hypostatischen Intellektes, welchen die glückseligen Illuminaten besitzen. Der Sinn des auf diese Art und Weise (also: objektiv) gegebenen Seienden (*intellectum primum*) ist von der Konjunktion des erworbenen und aktiven Intellekts aus belichtet („Es gibt“, „Ereignis“). Diese Gründung des Seienden ersetzte den klassischen metaphysischen Dativ, da *quidditas* nicht dieselbe wie bei Aristoteles ist. Die erste Etage des aristotelischen Erkennens liefert im Rahmen der *abstractio* eine von der realen, sinnlich erkannten Sache abstrahierte Form. Die zweite Etage des Erkennens im Rahmen der Illumination erkennt diese Form im direkten Einblick des erworbenen Intellekts, welcher durch den kosmischen *intellectus agens* außerhalb der Sinne auch aktualisiert ist (*denudatio*). Die gleiche Form des Intellekts findet man in Alfarabis Schrift, welche Aristoteles‘ *Nikomachische* *Ethik* und die *Politik* kommentiert.[[83]](#footnote-83) Die durch Belichtung des Erkennens von hinten gegebene Abstraktion bringt eine ganz andere Bedeutung als bei Aristoteles, was Avicennas Auffassung der Abstraktion im Modus *denudatio* zeigt. Entweder wird die Aktivität des Intellekts aristotelisch als Determinierung des passiven Intellekts durch die reale Sache begriffen (*abstrahere*)*.* Dann handelt es sich um eine klassische Theorie der Wahrheit als *adaequatio* in der Ordnung der aristotelischen Prädikation. Sie ist durch die hyparchische Beziehung der ersten und der zweiten Substanz gegeben. Oder der Intellekt betrachtet auf souveräne Weise eine spezifische Form der Essenzialität, welche als *tertium ens* „eksistiert“. Der erkennende Einblick im *intellectus adeptus* ist von hinten erleuchtet und vom *intellectus agens* aktualisiert. Die Modernisten betrachten die kognitiven Formen direkt als *tertium ens*, das in der Realität nicht existiert. So entfalteten sie eine paranoische Prädikation *per prius*, die auf der Imposition der Bedeutung von der nicht existenten Welt baut. Somit ist das menschliche Erkennen von der aktuell gegebenen Universalität bestimmt, welche ursprünglich in der Welt der kosmischen abgetrennten und voll subsistenten Formen existiert. Diese Erkenntnis mittels der Illumination wird durch die Belichtung des *intellectus adeptus* geschaffen. Der vom tätigen Intellekt belichtete erworbene Intellekt erkennt die Dinge durch die neue Form der Abstraktion ohne Rücksicht auf die aktuelle mit den Sinnen wahrgenommene erste Substanz. Das Denken ist in diesem Fall keine *tabula rasa*, da der tätige Intellekt der *Modernorum* irgendeine Form der Aktualität in sich trägt. Der aus höherer Sphäre erworbene Intellekt aktualisiert den menschlichen Intellekt dergestalt, dass ein neues Subjekt des Erkennens und ein neues Objekt im Modus des Seienden der dritten Art entstehen (*aliud esse*). Dadurch entsteht ein menschlicher Intellekt, der keineswegs von der hylemorphischen Substanz aus aktualisiert wird, sondern aus der Welt der abgeteilten immateriellen kosmischen Formen. In diesem Fall erhält der zitierte Terminus „*aliud esse*“eine andere Bedeutung als Aristoteles‘ formale Abstraktion, welche als reines Universale im Intellekt gegeben ist. Im Prozess des Erkennens kommt es zu einer Manifestation der neuen Substanz (*aliud esse*), welche direkt betrachtet und als reine hypostatische Form gesehen wird. Diese aktuelle Form aktualisiert das Erkennen (*intellectus in effectu*) durch die Intuition (*intellectum primum*). Diese Form wird vom *intellectus adeptus* kontempliert. Die Aktualisierung des Erkennens geht nicht von der Realität der ersten Substanz aus, sondern vom abgeteilten kosmischen *intellectus agens*. Diese Quasi-Substanz, welche durch den *intellectus adeptus* auf dem Niveau der zweiten Abstraktion gegeben ist, unterscheidet sich von Aristoteles’ Abstraktion aus sinnlichen Einzeldingen. Das objektiv manifestierte und direkt erschaute *intellectum* *primum* unterscheidet sich dadurch von der aristotelischen Abstraktion. Der neue Typus des Intellekts erkennt eine objektive Form, die mit einer neuen Art von Quasi-Aktualität (*aliud esse*) ausgestattet ist.

Alfarabi steht am Anfang einer zweifachen Auffassung des Erkennens, weil er den Rubikon der aristotelischen Metaphysik auf neue Weise überschritten hat. Die aristotelische Abstraktion gelangt nicht von sich aus auf das Niveau des Denkens des kosmischen tätigen Intellekts, weil dieser auf einem niederen Niveau der hylemorphischen Formen und nur in Form des intellektuellen Erkennens als Potenz (*intellectus possibilis*) existiert. Im aristotelischen Szenarium der Abstraktion wäre es nicht möglich, die Wahrheit als direkte Bestimmung des Seienden gemäß der zitierten *Metaphysik* zu erkennen. Die neuplatonische *illuminatio* endet indes in der Emanation der Formen, wo die Materie und die hylemorphische Substanz lediglich die zweite Geige im primären Prozess der Autodetermination der abgeteilten Form spielen. Die Emanation der Formen, die von Gott aus direkt ausgeht und direkt mit der Schöpfung verbunden ist, ist für den Zweiten Meister als bekennenden Moslem absolut unannehmbar. Alfarabi hob den Neuplatonismus durch die Einführung einer zweifachen kategorialen Prädikation in den Verlauf des Erkennens auf. Seine Auffassung der Illumination ist nicht neuplatonisch, sondern aristotelisch, weil die Prädikation der Kausalität durch die universelle Supposition der Bedeutungen geht (*Cat*. 2a15–16). Der Intellekt als *tabula rasa* wird von den Sinnen und den hylemorphischen ersten Substanzen aus aktualisiert. Durch die Emanation und deren direktes eidetisches Erkennen würde die Auffassung der Wahrheit als aristotelische *adaequatio* hinfällig. Abunaser gibt schließlich das gnoseologische Primat der göttlichen Illumination und im unteren Stockwerk des Erkennens quartiert er die aristotelische Form des empirischen Erkennens ein. Diese Synthese Platons und Aristoteles‘ wird von Avicenna, Grosseteste und Scotus übernommen, womit ein objektiver Einblick in die autonome Form der höheren Substanzen entstand. Der aktualisierte Intellekt (*intellectus in effectu*) wird auf eine neue Art und Weise für die Welt der immateriellen Substanzen als der reinen Formen adaptiert, weil dessen Erkennung von oben geschenkt wird (*intellectus adeptus*). Der erworbene Intellekt ist zur hypostatischen Entität geworden and er bildet ein neues Subjekt des Erkennens. Die von ihm determinierte Erkennungsform existiert in einem anderen ontologischen Modus als die vorhergehende, von den Sinnen abstrahierte Form. Der moderne Intellekt erkennt das Seiende auf die Art von Alexanders abgeteiltem Intellekt und bedarf zum wahren Erkennen keiner unsicheren sinnlichen Realität. Avicenna begreift die revolutionäre Bedeutung dieses Sehens und begründet eine neue Metaphysik, welche von der lateinischen Moderne übernommen wird. Averroës lehnt diese modernen „Alexandriner“ ab und später sie formen die lateinische Schule des zweiten Averroismus. Die objektiv erkannten Formen, die im direkten Einblick und durch die Prädikation *per prius* gegeben sind, schaffen nach dem Jahre 1230 eine neue Version des scholastischen Diakosmos. Er ist im Modus des *intellectum primum* gegeben, welches von der Schule des zweiten Averroismus etabliert wurde. Philipp Kanzler übernimmt den neuplatonischen Blick der Denudation von Avicenna und schafft den ersten modernen Einblick der Lateiner in die direkten transzendentalen Bestimmungen des Seienden und der Wahrheit (*resolutio;* OBJ II, Kap. 2.3.2). Das moderne Erbe des Zweiten Meisters wurde im lateinischen Westen durch die Philosophie des Duns Scotus vollendet. Er übernahm die Lehre von Avicenna durch die Schule des zweiten Averroismus, die sich bereits im Niedergang befand und dringend einer weiteren Modernisierung bedurfte.

Die Einführung der neuen Form des Seienden der dritten Art im Modus *aliud esse* hatte eine Schlüsselbedeutung für die Entwicklung der Objektivität. Der von Alfarabi beschriebene Intellekt abstrahiert von der kategorialen Bestimmung der existierenden Substanz (Aristoteles, Porphyrios) und betrachtet unmittelbar die Essenzialität der reinen Formen in Richtung zu den transzendentalen Eigenschaften des Einen (Platon, Plotin). Der Zweite Meister jedoch lehnte die neuplatonische Emanation ab und konsequenterweise schaffte er den univoken Neuplatonismus des zweifachen Einen und Vielen ab, den später Porphyrios und andere neoplatonische Denker durch die aristotelische kategoriale Prädikation unterstützten. Zum ersten Mal in der westlichen Philosophie entsteht ein kompletter Einblick des Intellekts in die Ganzheit des Seienden im unifizierten Modus des Erkennens gemäß dem Aristotelismus und dem Neuplatonismus. Die Prädikation *per prius* in Richtung zur ursprünglichen Einheit ist im Modell des neuen Neuplatonismus aufgenommen. Der erworbene Intellekt vollzieht eine neue Form des Erkennens durch die neue Art der Abstraktion, welche Étienne Gilson und Jean Rohmer als avicennische *denudatio* beschreiben (OBJ II, Kap. 2.3.1). Diese ambivalente Form des Verstehens begründete eine neue Prädikation *per prius*, welche eine weitere Serie transzendentaler Bestimmungen der Substanz ins Leben ruft. Der von oben aktualisierte Intellekt wird so zu einem Substrat für die rein immateriellen Formen (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Diesem Intellekt, welchen Avicenna voll etablierte, offenbart sich bereits als Seiendes der dritten Art, in der objektiv gegebenen Form des Seins (*equinitas tantum*, Kap. 2.3.2). Der Zweite Meister gab dem Seienden im Modus *aliud esse* die erste objektive Bedeutung, weil er ein neues Seiendes der dritten Art schuf. Die kategoriale Prädikation baut einen neuen metaphysischen Sinn des Seienden auf. Die Synthese der Denudation und Abstraktion zeigt, dass die intellektuellen Inhalte nicht mehr von den realen, mit den Sinnen wahrgenommenen Dingen abstrahiert sind. Das moderne Erkennen wird aufgrund des neuen Typs des Intellekts aktualisiert, den wir als aktuelles und substanziell aufgefasstes Substrat (*quasi materia et subiectum*) definieren. Dieses neue Subjekt des Erkennens verachtet die aristotelische erste Substanz. Neues Erkennen wird teilweise außerhalb der aristotelischen intellektuellen Seele definiert. Im Aristotelismus schafft die Seele die einzige aktuelle Form des Körpers. Die Imposition der Bedeutung von den kosmischen, *per se* existierenden Substanzformen entsteht eine Ebene höher als die geläufige Realität der ersten, sinnlich wahrgenommenen Substanz. Der erworbene Intellekt wird zu einem autonomen Substrat abstrahierter Inhalte des Denkens (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis*). Dieses epochal „*quasi subiectum*“ des Westens funktioniert als Quasi-Substanz neben der Seele und parallel zu ihr. Der erworbene Intellekt besitzt seine eigene, von oben gegebene Aktualität. Die anschließende Entwicklung der von Avicenna beeinflussten Scholastik richtet die Entwicklung des Intellekts als *quasi subiectum* auf den modernen Dualismus aus, worin die Person in zwei und mehr Substanzen zerfällt. Eine neue Gestalt dieses intellektuellen Subjekts der dritten Art wird vom postmodernen Descartes geschaffen, welcher bereits in der Epoche des metaphysischen Nihilismus wirkt. Sein erneuerter Neuplatonismus begründet ein neues Subjekt des westlichen Erkennens und der westlichen Wissenschaft (*res cogitans*), welche dank des Prozesses der reflexiven Denudation mit einem eigenen Typ der Aktualität ausgestattet ist. Sie ist außerhalb der körperlichen *res extensa* gegeben. Dadurch entstand der zeitgenössische Dualismus zwischen zwei getrennten Substanzen, der körperlichen und der intellektuellen. Der erworbene Intellekt als Substanz der dritten Art beginnt als aktuelles Substrat, um abstrahierte Inhalte des Denkens zu erwirken *(intellectus adeptus est quasi subiectum illis)*. Die Teilung des Menschen in mehrere Substanzen vollendet in der Epoche des metaphysischen Nihilismus den ursprünglichen Irrtum der westlichen Metaphysik. Das Muster der avicennistischen Falsafa wurde von der scholastischen Moderne in Oxford um das Jahr 1240 aktualisiert (OBJ II, Kap. 3.2). Alfarabi konstituiert die grundlegende Lichtung der Geschichtlichkeit, welche durch die historische Figur, der *via Modernorum* bekannt ist. Die moderne, postmoderne und nihilistische Bestimmung des Menschen zerfielen zu einer widersprüchlichen Sammlung von disparaten Substanzen. Dieser Weg führt zur modernen Dehumanisierung des Menschen.

Aber die aristotelische Philosophie Alfarabis fand im Modus der *alétheia* auch die universelle menschliche Natur, welche allen Menschen durch den *intellectus in potencia* gegeben ist.[[84]](#footnote-84) Dieser Terminus hat Schlüsselcharakter für die wahre Bestimmung des Menschen, weil er das universelle Spezifikum des rein menschlichen Erkennens beschreibt. Menschlicher intellekt ist vom sinnlichen Erkennen der Tiere und vom rein intellektuellen Erkennen immaterieller kosmischer Intelligenzen getrennt. Die Menschheit wurde zu einer *species humana*, weil alle Menschen diese spezifische Form des Intellekts benutzen. Dante findet im Terminus „*universitas humana*“für den lateinischen Westen diese von Alfarabi gegründete Einheit der Menschheit durch die universelle Form des *intellectus possibilis* (OBJ III, Kap. 4.4.3). Diese gemeinsame Fähigkeit der menschlichen Gattung ermöglicht die Rezeption intelligibler Formen und stellt die erste Stufe der natürlich gegebenen Aktualisierung intelligibler Formen dar. Somit wird in der Falsafa die natürliche menschliche, allen gesunden menschlichen Wesen gemeinsame Fähigkeit (*fiṭra mushtarika*)thematisiert. Es ist in der Natur der Menschen, dass sie eines normalen Umgangs mit dem Verstand mächtig sind.[[85]](#footnote-85) Terminus *fiṭra* bezeichnet natürliche Erkenntnisgabe rezeptiven Charakters. Dadurch kritisiert Alfarabi die damaligen islamischen Theologen. Diese lebten im Zeitalter der damaligen einen Wahrheit, die vom Koran postuliert wurde. Ihre neue modernistische Form wird durch die Bibel gegeben, wie es im Jahr 1277 die Pariser Verurteilung verkündete. Die fundamentalistischen Theologen bestritten jedwede Bedeutung des Terminus „Natur“ oder „Wesensbestimmung“ (*ṭab‘*) im Sinne des aristotelischen Übergangs von der Potenz zur Aktualität, weil diese metaphysische Bestimmung den Gott in seiner Allmächtigkeit einschränken würde (siehe Griffel 2012, 8). Die vorangegangene Analyse der Ambivalenz des erworbenen Intellekts hat gezeigt, dass die menschliche Natur (*fiṭra*) sich mit der erworbenen Form des Intellekts verband, dessen Erkennen teilweise aus der Welt der immateriellen Formen aktualisiert wird. Avicenna vertiefte den Terminus *fiṭra* um die Fähigkeit des direkten intellektuellen Einblicks in das mittlere Glied des Syllogismus, so dass der Verstand beinahe intuitiv und augenblicklich aus den Voraussetzungen Schlüsse zieht (Hasse 1999, 34–35). Die menschliche Natürlichkeit wird im Geiste von Aristoteles‘ Philosophie als Fähigkeit des direkten Einblicks in die ersten Prinzipien des Erkennens dargebracht. Avicenna hält diesen direkten Einblick in die ersten Prinzipien des Erkennens im habituellen Intellekt, welcher immanent primäre Intelligibilia enthält (Kap. 2.3.1). Der erworbene Intellekt (*intellectus adeptus*, *al-'aql al-mustafād*) bestimmte den Übergang zum neuen Einblick des Seins, weil er sich über das Konzept der menschlichen Natur auf alle menschlichen Wesen ausbreitete. Der Termin *fiṭra* erhielt später eine weitere Bedeutung bei al*-*Ghazālī. Der Mensch betrachtet das Wesen der Dinge dank der natürlichen Verbindung mit dem erkennenden Intellekt.[[86]](#footnote-86) Die von al*-*Ghazālī bestätigte natürliche Fähigkeit des menschlichen Intellekts half der Konstitution einer neuen Auffassung des Seienden, dessen Bestimmung dank des direkten Einblicks der individuellen oder universellen Substanz gegeben ist. Al*-*Ghazālī verwendete teilweise diese moderne Definition der menschlichen Natur von Avicenna. Doch dieser brillante Theologe kritisierte den herrschenden damaligen Avicennismus als durchaus verkehrte Weltanschauung der Welt und Gottes (Kap. 2.3.3). Aufgrund der neuplatonischen Prädikation *per prius* begründete der erworbene Intellekt der modernen Illuminaten der Falsafa eine neue Einheit des Seienden und eine neue Einheit der menschlichen Gattung.

Das Wirken Alfarabis eröffnet die Lichtung der modernen Bestimmung des Menschen in dessen tragischer Geschichtlichkeit, welche durch das ursprüngliche Geschehen von Wahrheit und Unwahrheit gegeben ist. Diese neue, im Modus der *a/létheia* unverborgene Form der Geschichtlichkeit (Ereignis) bestimmt durch das begründende Wirkung des metaphysischen Beginns des westlichen aristotelischen Humanismus (Albert, Siger, Dante, Ockham). Die Unwahrheit des ursprünglichen aristotelischen Humanismus zeigt sich in entstellter Form bei Thomas von Aquin. Die vollständige Lethe dieses klassischen Humanismus findet sich in der nihilistischen und schizoiden Form der Moderne (*via Modernorum*). Die wahre Einheit der Person im Sinne von deren als erster Substanz ist im klassischen Aristotelismus des Westens durch die spezifische Bestimmung des Menschen (*species humana*) gegeben. Die natürliche Einheit der Menschheit ist durch die von Averroës eingeführte aristotelische Form des *intellectus possibilis* in der Linie des Zweiten Meisters determiniert. Die Unwahrheit des modernen Subjekts ist gegeben durch die spezifische Einheit der Menschheit, welche gegeben ist durch den *intellectus adeptus*, den von Avicenna und von Alfarabi in die Wesensbestimmung des Menschen eingeführt wurde. Die Person verwandelt sich dann in ein westliches Subjekt als Seiendes der dritten Art, welches dank dem von oben aktualisierten Intellekt als gespaltetes *subiectum* (ὑποκείμενον) wirkt, welche in mehrere aktuelle Substanzen und Hypostasen eingeteilt ist. Diese nicht existierenden Substanzen der dritten Art trägt er dann tapfer auf seinen Schultern (ὑπόκειται) im Modus der modernen geschichtlichen Notwendigkeit. Diese subjektive Form der griechischen göttlichen Kraft Ananke entstand durch die epochale Wanderung des kritischen Denkens („Irre“) in der modernistischen Falsafa. Siger, Dante und andere aristotelische Magister in Paris verteidigten vergeblich die wahre Gestalt des Humanismus der einheitlichen Person. Die siegreichen Modernisten setzten im lateinischen Westen die Linie des zeitgenössischen nihilistischen Antihumanismus durch, worin das Subjekt ein sophistisches Simulakrumdarstellt. Der Zweite Meister zeigt im Modus des authentischen Humanismus, wie sich der menschliche *intellectus adeptus* dem abgeteilten kosmischen *intellectus agens* annähert und wie es zur Aktualisierung des Erkennens im Menschen kommt.

„Nachdem er [ie. *intellectus agens*] aber die Formen dem Stoff verlieh, bemüht er sich nach der zwischen ihnen herrschenden Lage das Getrennte zusammen und einander nah zu bringen, sodass dieselben dem erworbenen Intellect, in welchem die menschliche Natur enthalten ist, zukommen, d. h. dass der Mensch in allem, was seine Natur herstellt, dem taetigen Intellect möglichst nahe steht. Hierin beruht denn auch das höchste Glück des Menschen und das himmlische Leben und wird hierdurch die höchste Vollendung (*hic est finis ultimus*) und das Erhabenste, was seine Natur ausmacht (*acquiritur perfeccio eius ultima*), erreicht.“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*; ed. Dieterici, p. 77.5–14; *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*; ed. Gilson, p. 123.300–310)

Die Bedeutung dieser Aussage muss mit der vorhergehenden Aussage über die gemeinsame rezeptive Natur, die allen Menschen durch den *intellectus in potencia* gegeben ist, in Verbindung gebracht werden. Alle Denker der Spätantike und der Falsafa sind sich darin einig, dass die Begegnung der Formen des menschlichen Intellekts mit den abgeteilten kosmischen Formen den Gipfelpunkt der menschlichen Glückseligkeit darstellt. Alfarabi begründet mit dem Zitat über die Konjunktion beider Intellekte eine geschichtliche Figur des westlichen Intellektuellen und eine philosophische Einheit der menschlichen Kommunität drei Jahrhunderte vor den lateinischen Streitigkeiten im Paris in den Jahren 1270–77. Im Bagdader Studienzentrum, welches „Haus der Weisheit“ (*Bajt al-Hikma*) genannt wurde, wurden regelmäßige Treffen der Intellektuellen aller Richtungen und Bekenntnisse veranstaltet. Dies bezeugen die Zeugnisse eines empörten Moslems aus Spanien irgendwann gegen Ende des 10. Jahrhunderts. Der Bekenner des Korans traf in Bagdad Angehörige unterschiedlicher Religionen bei der gemeinsamen intellektuellen Arbeit.

„Als der Saal nahezu voll war, nahm einer der Ungläubigen das Wort und sprach: «Wir haben uns versammelt, um zu discutiren, sagte er, Ihr alle kennt die Vorbedingungen, Ihr Mohammedaner dürft uns nicht mit Beweisgründen bekämpfen, die aus Eurer Schrift geschöpft sind oder auf die Reden Eures Propheten sich stützen. Denn wir glauben weder an dieses Buch noch an Euren Propheten. Jeder von den Anwesenden soll sich nur auf Gründe berufen, die aus der menschlichen Vernunft genommen sind.»“ (Kremer 1868, 241*−*42)

Die Bedeutung dieser Konjunktion muss mit der vorangegangenen Behauptung über die gemeinsame rezeptive Natur, welche allen Menschen durch den *intellectus in potencia* gegeben ist, in Verbindung gebracht werden. Dann haben alle die gleiche Möglichkeit, dieses eine Ziel der Menschheit zu erkennen. Aber jeder schafft es auf seine eigene rezeptive Art und nach der individuellen Form der verstandesmäßigen Erleuchtung. Die neue Auffassung des möglichen und des erworbenen Intellekts erhielt auch deswegen eine epochale Bestimmung, weil sie sich an die strikt philosophisch, also im Rahmen der rezeptiven Komponente des Intellekts definierte aufgefasste menschliche Natur anknüpfte. Die neue Form des Intellekts bestimmt die geschichtliche Offenbarung des Seienden, die nun ein neues Subjekt der Metaphysik betrachtet. Die erste Wissenschaft begründet in der Version des Zweiten Meisters den zweiten Beginn der Metaphysik, welcher nun in Avicennas Philosophie gegeben ist.[[87]](#footnote-87) Die Hermeneutik hat gezeigt, dass dieser Beginn direkt im Denken des Zweiten Meisters gegeben ist. Sein Denken prägte die weitere Entwicklung der Falsafa und des lateinischen Westens. Die ursprüngliche Lichtung der objektiven Form der Metaphysik entstand vor langer Zeit vor Scotus und vor der *via Modernorum.* Die lateinische Version der Moderne wurde von Avicennas Philosophie begründet. Alfarabis *intellectus adeptus* hat die subsistente Fähigkeit, bereits erkannte Inhalte zu aktualisieren, die auf der Ebene der ersten Abstraktion gegeben sind. Darüber hinaus ist der Intellekt in der Lage, die ursprüngliche hyparchische Form durch die Verwirklichung des menschlichen hypostatischen Intellekts von hinten, d. h. vom abgetrennten kosmischen *intellectus agens* zu extrahieren. Die neue Leistung der Abstraktion ist auf dem Niveau der Akzeptanz der rein immateriellen Formen gegeben. Sie kommen aus dem aktiven kosmischen Intellekt und durch die Emanation beeinflussen sie den individuellen menschlichen Intellekt. Die jüdische und christliche Mystik kennt diese Verbindung zwischen dem menschlichen und dem kosmischen Intellekt durch Avicennas *coniunctio* (*ittiṣāl, ittiḥād*). Alfarabi eröffnete dem Westen die philosophische Möglichkeit dieser mystischen Konjunktion. Sein Schema des Erkennens kann sowohl aristotelisch als auch neuplatonisch gedeutet werden. Die erste Möglichkeit wurde von Averroës und die zweite von Avicenna vollendet. Die erste Form der Erkenntnis ist durch den aristotelischen *intellectus possibilis* gegeben. Auf der Grundlage dieser Verbindung entsteht die erste Figur des westlichen Intellektuellen, dessen Berufung das kritische Denken ist. Die Anbindung an den Zweiten Meister geht durch das aristotelische Denken Sigers von Brabant und durch Dantes politische Philosophie. Die zweite Form der mystischen Verbindung mit der Welt ist durch direkte Betrachtung der Noemata durch den erleuchteten *intellectus adeptus* gegeben. Sie begründet die Figur des objektiven modernen Illuminaten vom Typ Rufus von Cornwall, Kilwardby und Bonaventura und nach ihnen eine andere Figur vom postmodernen Descartes, Leibniz und Husserl. Die Unterscheidung zwischen beiden Arten der Abstraktion begründete den Streit um den Averroismus. Grossetestes Deutung der *Zweiten Analytik*, welche irgendwann um das Jahr 1230 verfasst wurde, stellt diesen Oxforder Gelehrten in die Rolle des lateinischen *Abunaserus redivivus* (OBJ II, Kap. 3.1.1). Im Umfeld der epochal verwandelten Lichtung erscheint das aristotelische Seiende in einer neuen Form der metaphysischen *a/létheia*, da es auf zwei verschiedene Sichtweisen betrachtet wird. Entweder ist das Offene des Seienden dadurch gegeben, dass das Seiende von hinten, d. h. vom aus der Welt der reinen immateriellen, *per se* existierenden Formen erworbenen Intellekt belichtet werden; oder das Seiende wird von vorne belichtet, d. h. von der materiellen Substanz aus. Deren aktuelle Existenz in der sinnlich wahrgenommenen Realität aktualisiert den möglichen Intellekt (*intellectus possibilis*). Er abstrahiert die konzeptuell erkannte Form aufgrund der realen Sachen, die sinnlich wahrgenommen wird. Wenn wir die Aktualisierung der Abstraktion lediglich von der real existierenden, mit den Sinnen wahrgenommenen Sache aus begreifen, dann erhalten wir ein universelles Konzept als erkannte Form der realen Sache durch den hylischen Intellekt (teilweise Alexander Aphrodisias, völlig Averroës). Oder wir beziehen die Prädikation *per prius* auf den oben angeführten Zitats, welcher das Erkennen des abgeteilten eidetischen Substrats im erworbenen Intellekt beschreibt. Der moderne Intellekt wird von der Welt der autonomen Formen aus aktualisiert (*quasi subiectum*). Dadurch entsteht eine intellektuelle Form für die nachfolgende Prädikation *per prius.* Diese Prädikation ist auf das Reich der abgeteilten kosmischen Formen bezogen, wobei der erworbene und vorher aktualisierte Intellekt als Quasi-Substanz die Rolle des neuen erkennenden Substrats (*subiectum*) spielt, welches dieses aufgrund der Illumination gegebene Erkennen gewährleistet. Auf diese abgetrennten eidetischen Quasi-Substanzen bezieht sich der menschliche Intellekt durch den erworbenen Intellekt, der als selbstständige Hypostase oder Substanz definiert wird (Themistios, Avicenna, lateinische Moderne, Semiaverroismus, Postmoderne). Der rezeptive, auf die zweifache Art der Abstraktion und der Denudation aktualisierte Intellekt wird zum Ort, wo es zur zweifachen Offenbarung des Sinns des Seienden kommt. Die hermeneutische Deutung in Alfarabis Abhandlung über den Intellekt zeigt, dass wir, wenn wir aus der Welt der hylemorphischen Substanzen nach oben aufsteigen, die Richtung der Prädikation *per prius* von der materiellen Form zur rein intelligiblen Form des Einblicks ändern. Diese Form wird durch die abgetrennten immateriellen Substanzen determiniert. Dann betrachten wir direkt die Wahrheit auf dem Niveau des Seienden als Seiendes (*rectitudo, certitudo*). Dieser Einblick begründet die Metaphysik auf dem Niveau der neuplatonischen Analogie des Seins, das univok auf das Sein des Einen bezogen ist. Diese Analogie wurde zum ersten Mal von Porphyrios und nach ihm von Jamblichos (Kap. 1.3.1) definiert. Im diesen Fall gibt es die Form von „*aliud esse*“als eine Substanz–Spezies, weil sie *tertium ens* darstellt. Die Determinierung des Erkennens von der aristotelischen Abstraktion aus schafft das andere Art von *aliud esse*, welches lediglich als *ens rationis* gegeben ist, d. h. als Universale, welches nur im Intellekt existiert. Alfarabis Auffassung hält beide Formen der Aktualisierung des Intellekts, welche durch Belichtung des Seienden von vorn und von hinten gegeben sind. Sein Einblick bestätigt das Wesen des Menschen an der Grenzlinie zwischen der materiellen Welt und der Welt der abgetrennten immateriellen Intelligenzen.

Der Zweite Meister korrigiert Alexanders Auffassung vom Intellekt in Richtung zum Aristotelismus und schuf eine Synthese zwischen beiden Metaphysikern. Es entstand epochal neue Deutung von *De anima*, welche die neuplatonische Illumination und Emanationsmetaphysik aufhob. Alfarabis ambivalente Stellung der erkennenden Form als *primum* a *secundum intellectum* bezieht sich sowohl auf den mentalen Inhalt der Abstraktion im möglichen Intellekt als auch auf direkte transzendentale Anschauung der Ganzheit des Seienden im erworbenen Intellekt. Alfarabi entschied sich schließlich im Prozess des Erkennens für den Neuplatonismus, aber keineswegs für die neoplatonische Bestimmung der Substanz. Diese Bestimmung folgt dem Weg der neuplatonischen Katabasis der Formen nach dem Werk *Liber de causis*. Wenn die Neuplatoniker von der Welt der immateriellen Sphären nach unten herabsteigen, verwenden sie die kategoriale Prädikation *per prius*, welche analogisch im Hinblick auf die hylemorphische Substanz ausgesagt wird. Oder man kann auf dem bereits gedeuteten Weg durch den Prozess der ersten und der zweiten Abstraktion bis zur Welt der abgetrennten kosmischen Formen, Seelen und Intelligenzen emporsteigen. Avicenna und nach ihm die Moderne übernahmen eine modifizierte neuplatonische Position, welche den Abstieg der Formen in die kontingenten Substanzen nicht enthält (Kap. 1.3). Die Schlüsselpassagen aus Avicennas Kommentar zu *De anima* (II.2; V.5) beschreiben die neue Weltanschauung. Dann spielt der *intellectus adeptus* eine zentrale Rolle in der Bestimmung des Erkennens, der Metaphysik und der Natur des Menschen. Aufgrund dieser mytothologischen Hypostasis läuft der ganze Prozess der objektiven Illumination. Der objektive Mythos des Sonneneintellekts wurde beinahe vom gesamten Westen übernommen, welcher in der globalen platonischen Höhle voller Bankderivate und virtuellen Schulden untergebracht ist. An die Höhlenwand muss ständig etwas Interessantes oder Entsetzliches projiziert werden, damit die fleißigen Troglodyten nicht dem lebensgefährlichen *taedium vitae* verfallen. In diesem elenden Zustand kann man sie nämlich nicht mehr manipulieren. Die mit den Simulakren verfahrenden Techniker können nicht im Modus der *vita contemplativa* denken, weil die Wissenschaft aus Prinzip nicht so denkt. Die postmodernen und nihilistischen Humanwissenschaften verfügen lediglich über ein objektives Wissen, das die Sammlung nicht existierender Substanzen der dritten Art betrifft. Avicenna führt diesen Typus des Erkennens zum ersten Mal im metaphysischen Modell der Belichtung des Seienden von hinten im Westen ein. Diese Belichtung bindet er nach Alfarabis Muster an die kategoriale Prädikation. Die avicennische Prädikation definiert den erworbenen Intellekt keineswegs nach dem MusterAlfarabis als *quasi-subiectum*, sondern als aktuellen Träger objektiver intellektueller Formen. Diese Formen begründen den Diakosmos des anderen Seienden (*aliud esse*). Es ist hinter die zweite Substanz und somit auch hinter die ursprüngliche Einheit der aristotelischen kategorialen Prädikation gestellt. Nach dem Muster Jamblichos‘ und Simplikios‘ ist der Intellekt als Materie und Substanz der dritten Art bestimmt. Er nimmt die höheren Formen des Erkennens auf, welche durch die Belichtung vom abgetrennten kosmischen *intellectus agens* aus gegeben sind. Diese moderne Linie erfuhr ihre Vollendung um das Jahr 1240 im lateinischen Westen durch die Schule der Oxforder und Pariser Illuminaten durch die Einführung des universellen Hylemorphismus (OBJ II, Kap. 3.2). Durch die Belichtung von hinten von der abgetrennten kosmischen Substanz des *intellectus agens* aus erhält der Intellekt eine neue Funktion im Hinblick auf die sinnlich abstrahierten Inhalte. Die Verfinsterung der ersten Substanz, welche durch den von oben erleuchteten *intellectus adeptus* gegeben ist, schafft das ursprüngliche *subiectum* der Geschichte der Metaphysik, welche „der Weg der Zeitgenossen“ genannt wird (*via Modernorum*). Für den *intellectus adeptus* der modernen und postmodernen Illuminaten ist der Sinn des Seienden in der Form der objektiv gegebenen Seiendheit gegeben. In dieser besonderen Form des Erkennens kommt es zur Durchdringung zweier Blickbahnen auf das Seiende als *intellectum*. Das Erkennen wird aus zwei Richtungen der Belichtung des Seienden bestimmt. Der strikte Aristoteliker Averroës verwirft die Grundprinzipien von Avicennas Metaphysik als falsche Revolution, weil er der wahren und deswegen revolutionären Linie seines Lehrers treu blieb. Alfarabi interpretierte die Schrift *De anima* gegen die neuplatonischen Alexandriner auf solche Weise, dass er das Wissen auf den Anfang (*revolutio*) des Erkennensweg schickte, also bis zur ursprünglichen metaphysischen Intention des Aristoteles. Averroës gibt im Erkennen die zentrale Rolle dem *intellectus possibilis*, welcher einen völlig anderen Status bekommt als bei Avicenna. Der aktuelle Sinn des *aliud esse*, welcher im Prozess der neuplatonischen Abstraktion (*denudatio*) in Form der Substanz der dritten Art gegeben ist, ist für Averroës unannehmbar. Eine neue Form der Synthese der rein aristotelischen Version finden wir in Averroës‘ Bestimmung des Intellekts (Kap. 2.4.3). Beide Einblicke in das Seiende (*abstractio, denudatio*) überschneiden sich bei Alfarabi in der Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit. Dieses grundlegende Ereignis begründet die tragische Geschichtlichkeit der Moderne. Die folgende Geschichte des Denkens wird durch die zweifache Figur des rezeptiven Intellekts determiniert. Die zweifache Weltanschauung (die moderne und antimoderne) wird gegenüber der zweifachen Belichtung des Sinns des Seienden gegeben. Die erste Form der Belichtung von der ersten Substanz aus läuft durch die aristotelische Abstraktion. Es gilt, dass das Erkannte als *aliud esse* lediglich im Denken existiert (*intellectus in potencia–intellectus in effectu*). Die zweite Form der Belichtung von hinten folgt der Katabasis der kosmischen Formen. Sie bringt als *aliud esse* ein neues Seiendes der dritten Art hervor, weil diese Bedeutung der hypostasierten Form den aktualisierten erworbenen Intellekt (*intellectus adeptus–intellectus agens*) schafft. Dieses Ereignis der Wahrheit und Unwahrheit, welches von der Metaphysik des Zweiten Meisters geschaffen worden ist, hat eine Schlüsselbedeutung für die weitere Entwicklung der Objektivität. Es orientierte die Grunddynamik in die Ausrichtung der epochalen Irre. Dadurch entstand die geschichtliche Wirkung, welche den zweiten Beginn der Metaphysik konstituierte. Hermeneutik folgt der Auffassung der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden (*alétheia*). Sie zeigt sich durch die zweifache Belichtung des Sinns des Seienden (*a/létheia*) als Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit. Der zweifache Bezugssinn betrifft das Ganze des Seienden in seiner Geschichtlichkeit. Die hermeneutische Auslegung zeigte die ursprüngliche epochale Konfiguration der Objektivität in deren musischen Wahrheit und Unwahrheit. Die objektive Geschichte der westlichen Metaphysik zeigt sich als fataler Irrtum.

Der Begründer der modernen Objektivität schuf eine zweifache hermeneutische Art und Weise, „wie“(Heidegger) alle möglichen Erkennungsformen im Intellekt manifestiert werden können. Die Gesamtheit des so erkannten Seienden wird in ihrer Totalität erfasst, weil sie das objektiv bestimmte mythologische Szenario des Wissens einschließt. Die modernen Noemata, Formen, Intelligibilia, die mathematischen Begriffe und usw. offenbaren sich durch das Denken, welches durch die Belichtung von hinten determiniert wird. Die kategoriale Prädikation beginnt durch die Imposition der Bedeutung vom Primat der *per se* existierenden ersten Substanz. Dann ist es klar, dass solche Erkenntnis für den *intellectus adeptus* keinerlei Verwendung hat. Das Erkennen entsteht im Rahmen des rein menschlichen *intellectus agens,* welcher eine nachfolgende Erkennungsform für den rezeptiven *intellectus in potentia* darstellt. Dieser wird aus dem sinnlichen Erkennen aktualisiert. Durch die Verbindung beider rein menschlichen Intellekte (*possibilis, agens*) entsteht die resultierende Erkenntnis, welche in einem voll aktualisierten Intellekt (*intellectus in effectu*) gegeben ist. Alle subsistenten Formen und Seienden der dritten Art sind für das autonome menschliche Erkennen völlig unnötig. Der angeführten Argumentation als *destructio primis* (Kap. 1.3)zufolge hat das Seiende der dritten Art keine Möglichkeit der Existenz. Dieses als „Ockhams Rasiermesser“ (OBJ III, Kap. 5.4.2) bekannte Argumentation verwendete Averroës zum ersten Mal gegen Avicennas’ Entwurf des objektiven Diakosmos. Die Seienden der dritten Art gehören in die Ontotheologie oder in die objektive Mythologie, die durch die mythopoetische Deutung des Diakosmos gemäß dem Dialog *Timaios* entstand. Aristoteles und seine kritischen Nachfolger in der Falsafa und im ersten Averroismus glaubten an keine philosophischen Märchen, auch wenn sie deren pädagogischen Wert anerkannten. Deren unkritische und dogmatische Zeitgenossen (*Moderni*) machten hingegen aus den philosophischen Mythen eine neue Form der objektiven Metaphysik. Der Unterschied ist durch diese oder jene Auslegung der Rezeptivität des Intellekts nach der Schrift *De anima* gegeben. Die Hermeneutik charakterisiert ihn durch die Belichtung von vorne oder von hinten. Der klassische Aristotelismus behauptet, dass der Prozess des Erkennens aufgrund der Aktualität der hylemorphisch gegebenen ersten Substanz verläuft. Die erste Substanz ist *per se* gegeben und absolut einfach, die zweite Substanz ist im Hinblick auf die erste *per posterius* gegeben und deren Bedeutung ist aus der Gattung, der Art und der Differenz gegeben (Kap. 1.3). Die aristotelischen Intelligibilia sind nur im Denken gegeben. Daher haben sie weder das Statut autonomer platonischer Formen noch neuplatonischer objektiver Seiender der dritten Art. Die menschliche Seele vollzieht zuerst eine Aktualisierung des möglichen (d. h. materiellen, rezeptiven, potenziellen usw. Intellekts) durch die Rezeption der sinnlichen Erkenntnis im materiellen Intellekt. Auf diese Weise wird dem abstrahierenden tätigen Intellekt eine intelligible Intention gebracht. Der resultierende Begriff signifiziert die erste und deswegen reale und abgetrennte Substanz durch den metaphysischen Dativ. Das Erkannte entsteht im Akt der intellektuellen Donation und der resultierende Begriff kommt dem von der ersten Substanz aktualisierten Intellekt (*quasi forma intellectui in effectu*) zu. Das ganze Verfahren folgt in der Ordnung des Erkennens dem ontologischen Primat der ersten Substanz. Deswegen spielt das Schlüsselwort *quasi*, welches dem Intellekt als der aktualisierten Form beigefügt ist, eine absolut wichtige Rolle. Der Aristoteliker Alfarabi betrachtet den *intellectus* *in potencia* weder als Substanz noch als aktuelle Hypostase. Dieser problematische Status wird dem *intellectus adeptus* und dem *intellectus agens* später zugeschrieben. Der rezeptive Intellekt stellt die Erkennungspotenz der realen Person dar, weil nur die Person eine *per se* gegebene erste Substanz ist. Die Auffassung des Intellekts als Substanz ist im Aristotelismus nicht möglich, weil die Realität der ersten Substanz ontologisch etwas ganz anderes ist als die universelle, nur potenziell gegebene Bedeutung. Der Streit um das Wesen des Intellekts in Abhängigkeit von dieser oder jener Art und Weise der Offenbarung des Seins des Seienden prägte das Wesen der westlichen Objektivität. Die archaische Hermeneutik deutet die Objektivität im musischen und tragischen Modus der *alétheia*. Danngilt es, dass Abunaser den Beginn eines neuen metaphysischen Denkens begründete. Dessen volle Entfaltung in der objektiven Gestalt der Metaphysik im lateinischen Westen zeigt Duns Scotus in Abhängigkeit vom Weg, den Avicenna zum ersten Mal nahm. Der Zweite Meister tat einen ersten Schritt auf diesem Wege, indem er die erste Struktur der duplizierten Erkenntnis schuf.

### 2.1.2 Der ontotheologische Entwurf der Metaphysik

Elias‘ Kommentar zur *Isagoge* aus dem 6. Jahrhundert begründete eine neue Richtung der kategorialen Prädikation, welche die neuplatonische Lehre mit der aristotelischen Metaphysik verbindete. Elias nahm die neuplatonische Prädikation des Einen als höchste Gattung des Seins (ταῦτα δὲ τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν, *Eliae in* *Isag*. 71.2‒3) auf und kombinierte sie mit der Prädikation der aristotelischen Kategorien. Die kategoriale Prädikation verlor die ursprüngliche aristotelische Bedeutung, die mit der ersten hyparchischen Substanz verbunden war. Zwangsläufig führte diese „kategoriale“ Prädikation dazu, dass die Univocität verloren ging. Nach der Modernisierung der *Isagoge* wurden die eindeutigen Kategorien nur noch zu Homonymen (μέσα ἐστὶν ὁμωνύμων καὶ γενῶν, ibid.). Die Gattungsbedeutung der Kategorien ist bereits universell, aber sie kommt durch die Imposition der Bedeutung von den sinnlichen Dingen. Diese bedauerliche Tatsache trennt die aristotelische Prädikation von der höheren Welt, die von den neuplatonischen Gattungen des Seins gebildet wird. Die Gründer der Falsafa verwendeten die prinzipielle Bedeutung jenes „Zwischenseins“ (μέσα ἐστὶν), worüber Elias‘ kategoriale Prädikation sprach. Dieses Konzept begründete die prinzipielle Möglichkeit der Prädikation über alle Arten von *tertium ens*. Die Seienden der dritten Art wurden zu den „Substanzen–Species“ und gingen in den kategoriale Aussagen in Form der neuplatonischen Hypostasen über. Die Falsafa verwendete Elias‘ „Zwischensein“ als Eselsbrücke für die Prädikation, welche die platonische und aristotelische Metaphysik verband. Die metaphysische Prädikation von Elias schuf in der Philosophie von Alfarabi und Avicenna den neuen Typ der Homonymie (*asmāʿ mušakika, amphibola*). Die amphibolisch prädizierten Bedeutungen des Seienden indizieren eine besondere Art der Einheit. Sie steht sowohl außerhalb der kategorial prädizierten univoken Gattung als auch außerhalb der äquivoken, lediglich nominal gegebenen Prädikation. Alfarabi verwendet in seinem Werk *Kitāb al-Ḥurūf* (§ 19) die Amphibola im mittleren Glied des Urteils (*ismʿ mušakik*), um eine neue Art der Prädikation als goldenen Mittelweg zwischen dem Aristotelismus und dem Neuplatonismus einzuführen. Der zitierte Paragraf aus dem Werk *Kitāb al-Ḥurūf* führt neben der univoken und der äquivoken Prädikation eine besondere Zwischenstufe von „*modulated terms*“genannten Prädikaten ein (Treiger 2012, 346–47). Alfarabi reiht in diese besondere Gruppe der Prädikation Termini wie das Sein, das Eine und die Sache ein.[[88]](#footnote-88) Die neu geschaffen Transzendentalia, welche direkt auf das Seiende in dessen reiner Seiendheit bezogen sind, begründen eine neue Art der Prädikation. Sie erlaubt einen direkten Einblick in den Sinn des Seienden, welcher außerhalb der Aktualität der realen ersten Substanz gegeben ist. Die grundlegenden Bedeutungen des Seienden (*passio entis*) können kategorial durch die Amphibolia prädiziert werden. Diese Prädikation vollzieht sich im Modus der Analogie, welche das Seiende an die höchsten neuplatonischen Genera des Seins bindet. Der erleuchtete *intellectus adeptus* betrachtet direkt jene mittlere Schicht des Seienden (μέσα ἐστὶν*, ismʿ mušakik*). Da entsteht eine neue Einheit des Seienden, welche jenseits der zweiten Substanz prädiziert wird. Die lateinische Scholastik übernimmt das Prädikat *mušakik* durch den Terminus *analogicus* oder *ambiguus* (Wolfson 1938, 171). Das ganze Modell der Prädikation knüpft an den bereits gegebenen Streit um die Universalien an (Kap. 1.3). Die Falsafa suchte ebenso wie die Spätantike eine Eselsbrücke zwischen Aristoteles und Plato, siehe die oben zitierte doppelte Bestimmung des Seienden als des aktuellen und wahrhaftigen (*Met*. 1026a33–b2). Die Einführung der amphibolen Prädikation ins Schema des aristotelischen Platonismus bewirkte, dass es drei mögliche Antworten gibt, wie man das oben angeführte, von Alfarabi eingeführte *aliud esse* im Hinblick auf die Substanz prädizieren kann (Kap. 2.1.1).

1. Die Prädikation des „anderen Seins“ als in der ersten Substanz ist aristotelisch-kategorial gemeint. Die hylemorphische Substanz wird zunächst durch sinnlich gegebene Intentionalität und Erkenntnis (*intellectum primum*) wahrgenommen. Die als *aliud esse* erkannte Form ist nichts anderes als die universelle Bedeutung, welche nur in unserem Denken (*intellectum secundum*) existiert. Dann hat das Universale als zweite Substanz lediglich das potenzielle Sein im Gegensatz zum voll aktuellen Sein der ersten Substanz. Dieser Auffassung der intelligiblen, durch Belichtung von vorne gegebenen Form entspricht das Schema des Erkennens in *De anima* und die hyparchische Struktur der Aussagen in den *Kategorien*.
2. Die Prädikation begreift das *aliud esse* als voll selbstständiges Seiendes, das der ersten hyparchischen Substanz von Aristoteles gleichwertig ist. Dieses Sein existiert als abgeteilte platonische Form *per se, simpliciter* und *universaliter*. Diese Form ist unmittelbar bekannt, weil sie eine hypostasierte intelligible Substanz (*intellectum primum*) ist. Die übrigen zweitrangigen Seienden partizipieren am Sein der primären Ideen im Modus der analogischen *méthexis*, welche durch geometrische und mathematische Proportion gegeben ist (*intellectum secundum*). Das Erkennen dieser Formen wird durch den gänzlich abgeteilten *intellectus agens* determiniert, welcher den individuellen *intellectus adeptus* von hinten belichtet. Die auf diese Weise betrachtete Hypostase von Simplikios und Jamblichos tritt in die Prädikation *per prius* durch neuplatonische Bestimmung im Modus „Beschränkt–Unbeschränkt“ (Kap. 1.3.1) ein. Das ursprüngliche Sein begründet die Prädikation *pros hen* und existiert als Emanation der platonischen Idee des Guten oder geht absteigend von Porphyrios‘ verdoppeltem Sein des Einen (Kap. 1.3.1). Dieses Modell der Deduktion und des Erkennens hypostasierter Formen als gänzlich selbstständiger Substanzen, welche die niedere materielle Welt bestimmt, wird vom Werk *Liber de causis* dargeboten. Es geht dabei um Neuplatonismus, welcher im Modus der platonischen Emanationen gegeben ist. Darin tritt die intelligible Form als aristotelische erste hyparchische Substanz auf. Der Illuminat erkennt den Diakosmos, indem er direkt vom abgeteilten kosmischen *intellectus agens* erleuchtet wird*.* Der abgetrennte tätige Intellekt aktualisiert den menschlichen *intellectus adeptus* als einzige Komponente unseres Erkennens, welche fähig ist, die subsistenten intelligiblen Formen im direkten Einblick zu sehen.
3. Die amphibolische Prädikation im analogischen Modus des *aliud esse* determiniert das neue *tertium ens*, welches in der ontotheologischen Struktur der Metaphysik gemäß dem Zweiten Meister gegeben ist. Diese Interpretation hebt die ursprüngliche Version des neuplatonischen Diakosmos auf. Alfarabi lehnt es ab, die Universalien als neuplatonische erste Substanzen zu hypostasieren, die im Emanationsszenario geschaffen wurden. Andererseits begründet die amphibolische Prädikation die Welt der Wahrheit an sich und der transzendentalen Bedeutungen, welche außerhalb der ersten Substanz gegeben sind. Das Sein des Seienden erhält eine neue ontologische Bestimmung im Rahmen einer besonderen Form (*primum intellectum*). Sie wird im Modus des aktuellen Substanzsubstrats vom erworbenen Intellekt als Substanz–Spezies von Simplikios (Kap. 1.3.2) betrachtet. Das Subjekt und das Objekt entstehen durch die Abstraktion der zweiten Ordnung, welche als direktes Betrachten der reinen Form gegeben ist. Der erworbene Intellekt selbst ist eine Substanz der dritten Art, um die Formen zu behalten (*intellectus adeptus est quasi subiectum illis,* Kap. 2.1.1). Diese Form ist jedoch keine neuplatonische hyparchische Substanz, weil sie im Modus *per prius* durch das von Aristoteles‘ Auffassung der Abstraktion und Prädikation ausgehende Erkennen aktualisiert wird (*secundum intellectum*).

Die amphibole Prädikation des Zweiten Meisters ist auf das transzendentale Sein der Wahrheit bezogen. Sie begründete die ontotheologische Struktur der modernen Metaphysik, indem sie die erste Koexistenz aller drei Bedeutungen des Seienden ermöglichte. Diese Koexistenz ist gegeben durch diese drei Aspekte des Seienden: 1) durch aristotelische kategoriale Prädikation; 2) durch das neuplatonische ideale Form als Plotins höchste Gattungen des Seins; 3) durch die amphibolische Natur des Seienden (später „objektiv betrachtetes Seiende“) als neue Gestalt des *tertium ens*. Das Erkennungsschema der neuen amphibolischen Substanz ist das gleiche wie im zweiten Fall der neuplatonischen Illumination. Das objektive Erkennen entsteht durch die Illumination vom kosmischen Intellekt. Der tätige Intellekt existiert als abgetrennte Substanz der kosmischen Intelligenzen und teilt sich dem menschlichen Intellekt im Akt der mystischen Verbindung mit (*ittiṣāl, ittiḥād*). Der Zweite Meister schuf durch eine originelle Verbindung der platonischen und der aristotelischen Metaphysik eine neue Auffassung der Abstraktion und der Prädikation. Der potenzielle Intellekt ist nur auf der ersten Stufe der Abstraktion nötig, weil er den *intellectus in potentia* in den *intellectus in effectu* aktualisieren muss. Aber bereits auf der nächsten Stufe des Erkennens nimmt der *intellectus adeptus* die abgeteilte, aktuelle und hypostasierte Form an, welche in Form des *tertium ens* vom abgetrennten kosmischen *intellectus agens* gegeben ist. Die Prädikation verläuft dann im Modus der Amphibolien, welche der hypostasierten Auffassung der Wahrheit zufolge neue Gattungsbestimmungen des Seienden darstellen. In der dritten Art und Weise des Erkennens gilt das modifizierte neuplatonische Szenarium. Die aristotelischen Akzidenzien umwandeln sich in neue, in der ontotheologischen Struktur der Metaphysik gegebene Hypostasen. Der Unterschied gegenüber der zweiten Form des *aliud esse* liegt darin, dass die betrachtete Form eine Mischung aus Potenzialität und Aktualität darstellt. Diese Mischung ist durch die zweifache Auffassung des Erkennens durch die Abstraktion und die Denudation gegeben. Das Erkennen beginnt durch die aristotelische Prädikation im Modus der Univozität, welche durch die sinnlich erkannte erste Substanz determiniert wird, und geht nicht den Weg der mystischen Analogie im Rahmen der Plotins’schen höchsten Gattungen des Seienden.

Alfarabi wurde zum Vater der westlichen Objektivität durch die Einführung eines neuen Diakosmos in der Form der ontotheologischen Struktur der Metaphysik. Mithilfe der amphibolen Prädikation entstand eine neue Ebene der Signifikation. Der Sinn des Seienden ist durch direkte Betrachtung der Formen im Rahmen des *intellectus adeptus* gegeben. Die Prädikation der Transcendentalien schuf ein neues Seiendes der dritten Art, welche die Scholastik unter verschiedenen Bezeichnungen in die kategoriale Prädikation übernimmt (*passio entis, transpraedicamenta*, *passiones per se*, *modi entis*). Das erste lateinische Modell der amphibolen Prädikation für die ersten drei Transzendentalien (*ens*, *unum*, *verum*) aus der bekannten Reihe der Bestimmungen des Seienden finden wir bei Philipp dem Kanzler (OBJ II, Kap. 2.3.2). Die kategoriale Prädikation durch die Amphibolien nimmt das sinnliche, von der ersten Substanz abgeleitete Erkennen nur als Akzidens, welcher die bereits gegebene autonome Tätigkeit des Intellekts bestätigt. Der direkte Einblick der Form durch erworbenen Intellekt ist von Aristoteles‘ kategorialer Lehre getrennt. Sie bestimmt nur die Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz. Wenn die Potenz des Erkennens durch die Amphibolien *per prius* aktualisiert wird, dann wird der aristotelische *intellectus possibilis* gänzlich überflüssig. Der rezeptive Intellekt, der durch das sinnliche Erkennen und die Abstraktion determiniert wird, ist für die primäre Ausrichtung des transzendental orientierten Denkens der *Modernorum* nicht mehr erforderlich. Die Illuminaten werden durch die neue Form des kategorial prädizierten Diakosmos erleuchtet. Die amphibolische Prädikation wird im Werk *De intellectu* verteidigt. Die Einheit des Seienden wird im Hinblick auf die Welt der abgetrennten intelligiblen Formen ausgesagt. Dietericis Übersetzung unterscheidet die einzelnen Formen entweder des abstrahierenden oder des betrachtenden Intellekts und bestimmt genau deren Reihenfolge in der Prädikation *per prius* und *per posterius*. Die Übersetzung der Schule von Toledo gibt diese Stelle nach Avicenna wieder, und in diesem Fall ganz korrekt.

„Wenn der actuelle Intellect das Intelligible, welches ja in Formen für ihn insofern besteht, als sie actuell gedachte sind, denkt, so wird der Intellect, den wir früher als actuell bezeichneten (*intellectus in effectu*) jetzt zum erworbenen Intellect (*intellectus adeptus*).“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*; ed. Dieterici, p. 71.5–9; *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*; ed. Gilson, p. 120.189‒92)

Der Prozess der Abstraktion beginnt bei der realen Substanz und der Intellekt wird aktuell durch die Belichtung von vorne, mittels der realen Sache. Die aristotelische Abstraktion produziert im Intellekt eine erkannte Form als *species intelligibilis*. Das Zitat geht weiter, indem die abstrahierten Formen den Intellekt (*intellectus in effectu*) die nächste Stufe des Erkennens aktualisieren. Diese Formen werden nicht mehr mit demselben Terminus bezeichnet, weil sie eine eigene Aktualität auf die Art und Weise der intelligiblen kosmischen Substanzen besitzen. Die toledische Übersetzung bezeichnet diese Formen mit einem anderen Terminus, um deren Sein als immaterielle Substanzen hervorzuheben (*res quae non sunt in materiis*). Diese Art der Betrachtung besitzt die Fähigkeit, die Amphibolia im direkten außerhalb der aristotelischen Abstraktion gegebenen Einblick zu sehen. Der Illuminat vollzieht abschließend deren Prädikation außerhalb der klassischen Kategorien als die zweite Substanz. Die univoken Bedeutungen des Seienden gibt es nun im Hinblick auf die zweite immaterielle „Substanz–Species“ als neue Form der amphibolischen Hypostase. Daher verwarfen die scholastischen Aristoteliker Blunds Schule und anschließend auch der erste Averroismus den *intellectus adeptus* als Bestandteil des natürlichen menschlichen Erkennens. Die Aristoteliker begriffen gemäß dem zitierten Text *De intellectu* richtig, dass die erkannten aktuellen Formen auf dem Niveau des erworbenen Intellekts nicht im Prozess der aristotelischen Abstraktion vom möglichen Intellekt entstehen können, sondern nur durch direkte Betrachtung der kosmischen intelligiblen Formen im Prozess der Illumination. Dies ist aber kein natürliches Erkennen, sondern mystisches. Daher schuf die Blund’sche aristotelische Schule eine Definition des formalen Intellektes aus Alfarabis Definition des möglichen Intellekts und nicht aus Avicennas erworbenem Intellekt (OBJ II, Kap. 2.1.1). Es gibt die doppelte Vor-blickbahn *per prius*: entweder von vorne, von hylemorphischen ersten Substanzen, oder von hinten, von immateriellen kosmischen Formen. Die zweite Richtung der Vor-blickbahn auf den Sinn des Seins hat einen neuen ontologischen Sinn des Seins geschaffen. Die mystische Vision hält formal an der Prädikation *per prius* und *per posterius* gemäß dem zitierten Abschnitt der *Kategorien* (Kap. 1.3) fest, doch sie ändert grundlegend den Sinn der Kategorienlehre. Die Prädikation *per prius und per posterius* baut auf der zitierten doppelten Imposition nach den *Kategorien* auf, da Alfarabi die beiden Richtungen der Prädikation nach Aristoteles genau unterscheidet (Kap. 2.1). Die Einführung der zweiten Ebene ermöglichte eine doppelte Erkenntnis der Formen gemäß einer unterschiedlich bestimmten Imposition. Sie ist grundlegend, da sie eine eindeutige kategoriale Bedeutung festlegt. Entweder nehmen wir die Imposition im kategorialen aristotelischen Sinne aus der realen Welt der hyparchischen Substanzen, was Alfarabis ursprüngliche Position ist. Oder wir nehmen in der mystischen und später objektiven Sichtweise die Imposition der Bedeutung in der amphibolischen Prädikation an, die durch die neue Vor-blickbahn der hypostatischen intelligiblen Formen bestimmt wird. Die Hermeneutik unterstützt die Theorien des schiitischen Ursprungs der Alfarabi (Henri Corbin, Najjar Fauzi), weil sie politisch-mystischen Theorien einschließen, die an die spirituelle Bedeutung der Nachfolger Muhammads gebunden sind. Alfarabi schuf eine prophetische Philosophie, die er als eine zweite Stufe der mystischen Erleuchtung verstand, um einen direkten Einblick in den spirituellen Sinn der Welt zu schaffen. Diesen spirituellen Sinn der „Welt nach Mahdi“ waltete im schiitischen Sufismus. Alfarabius übersetzte die mystische Vision in amphibolische und hypostatische Prädikation. Dann ist es klar, dass der Bezugssinn eine unterschiedliche ontische Bedeutung hat, je nachdem, welche Richtung der Prädikation wir wählen. Entweder wir vollziehen die Imposition des kategorialen Sinns aufgrund der Abstraktion von den Sinnen oder durch die Erleuchtung von den kosmischen Formen. Es ist also klar, dass die Begriffe *primum* und *secundum intelligibile* nicht dieselbe Bedeutung haben, da sie durch unterschiedliche Vor-blickbahn bestimmt sind. Die Prädikationen *per prius* und *per posterius* sind in beiden Fällen grundlegend verschieden, weil der Status der erkannten Form (*intellectum*) nicht derselbe ist. Die Einheit des Erkennens „*pros hen*“ ist entweder im Hinblick auf die zweite Substanz oder im Hinblick auf die amphibole Prädikation der Einheit des Seienden hinter der Substanz gegeben. Diese oder jene Perspektive bestimmt, welcher Intellekt (*possibilis, adeptus*) die Rolle des Subjekts des Erkennens spielt. Es entscheidet, welche Art der Formen primär und welche sekundär gegeben ist. Beide Modi des Erkennens greifen die Welt der materiellen und immateriellen Substanzen um, aber jedes Mal in einer anderen Form des metaphysischen Verstehens. Entweder gehen wir mithilfe der Belichtung der zweiten Substanz von vorne oder von hinten vor, was vom Stellenwert der einen oder der anderen Prädikation bestimmt wird. Bei der Belichtung von vorne gilt, dass der Intellekt die Potenzialität der Erkennungsformen aus den realen Dingen rezipiert, siehe das oben angeführte Zitat Alfarabis (*ea que sunt intellecta in potentia, facit esse intellecta in effectu*, Kap. 2.1.1). Dann erkennen wir die Ganzheit des Seienden aus der Position von Aristoteles‘ *De anima*, wenn sie die erkannte Form vom sinnlichen Stoff in Gestalt der immateriellen *species intelligibilis* abstrahieren. Die Belichtung von hinten geht vom ewigen aktuellen und getrennten *intellectus agens* aus. Durch den erworbenen Intellekt nehmen wir immaterielle, aktuelle und rein intelligible Formen direkt auf. Die zweifache ontologische Perspektive gründet eine neue Architektur des Seienden, welche entweder durch kategoriale oder durch amphibole Prädikation gegeben ist.

Die Verbindung zwischen göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit gibt ein klassisches Beispiel für eine Verwirrung, welche die ontologische Perspektive von vorne oder von hinten vermischte. Alfarabius bestätigt die authentische aristotelische Auffassung der zukünftigen Meeresschlacht in *De interpretatione* 9 als prinzipiell unbestimmbar. Doch, die moderne Mischung aus göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit ist ein Beispiel für die erste objektive Weltanschauung sowohl aus der Sicht des modernen Gottes (d. h. Erleuchtung von hinten) als auch aus der Sicht der aristotelischen Erkenntnis (Erleuchtung von vorne). Der mythopoetische Gott der Modernisten erkennt diese zukünftigen Ereignisse von seiner Seite her als notwendig an sich, also er sieht sie als bestimmte logische Tatsachen. In diesem Fall sind die zukünftigen Zustände ausschließlich von Gott bestimmt. Doch, es ist nicht ausgeschlossen, dass die zukünftigen Zustände durch kausale Einwirkung in der Realität geändert werden.[[89]](#footnote-89) Aktuell können sie anders von realen Einwirkungen gegeben sein, weil sie an sich nur eine reine Möglichkeit sind. Aber, die göttliche Möglichkeit erhält den logischen und objektiven Wert an sich, was in der aristotelischen Logik undenkbar war. Der moderne Philosoph erkennt die Welt von der Seite des göttlichen Allwissens an. Es ist ein typischer Standpunkt Avicennas und der späteren Avicennisten in Oxford (OBJ II, Kap. 3.1.2). Das Projekt der Metaphysik im Rahmen der auf diese Art und Weise paranoische Ontotheologie ist durch eine dreifache grundlegende Ambivalenz gekennzeichnet. Die erste Ambivalenz bezieht sich auf den realen oder den amphibolischen Sinn des Seienden. Die zweite bezieht sich auf die ontologische Perspektive der Erkenntnis, die als Verwirklichung von vorne oder von hinten gegeben ist. Die dritte gibt die metaphysische Bestimmung der Substanz in Form von kategorialer Prädikation (Aristotelismus) oder transzendentaler Analogie (die Moderne). Die amphibolische Substanz, die sich in der Lichtung der klassischen Metaphysik manifestiert, gleichzeitig existiert und existiert nicht. Sie ist weder Aristoteles‘ hyparchische, real gegebene erste Substanz, noch die kategorial prädizierte, im Denken gegebene zweite Substanz. Die Substanz existiert real in der Welt und gleichzeitig quasi-real im erworbenen Intellekt als Seiendes der dritten Art. Diese objektiven Formen haben eine Hypostase der „Eksistenz“ (*exsistere*) im Geist der Illuminaten, wo sie durch mythopoetische Prägung des höheren Intellekts angekommen sind. Die Übertragung des *tertium ens* erfolgt durch das Imprinting der intelligiblen Formen von der Sphäre des kosmischen *intellectus agens* in den menschlichen Intellekt.

Eine neue Form der Intentionalität entspricht der neuen ambivalenten Substanz im objektiven Modus *aliud esse*. Alfarabis Auffassung der Intentionalität vollendete den Aufbau einer neuen Ontotheologie, indem die Konstitution des intentionalen Gegenstands im Schema der Belichtung des Seienden von vorne und von hinten zusammenfasste. Alfarabis Kommentar zu *De interpretatione* übersetzt den griechischen Terminus νόημα im Sinne eines mentalen Konzepts (*ma'gūl*), welcher die im Denken gegebene logische und semantische Bedeutung ausdrückt (Gyekye 1971). Das Erkennen durch die Intention, welche von der sinnlich erkannten ersten Substanz aus gegeben ist, beginnt mit der Rezeption der sinnlichen Spezies durch den *intellectus in potentia*. Dieser Intellekt verwandelt sich durch die Aufnahme des durch die Abstraktion von den Sinnen gegebenen Noema in den *intellectus in effectu.* Durch die aristotelische Abstraktion von den materiellen Bestimmungen der Substanz entsteht eine aktuelle Einheit der intelligiblen Spezies–Formen im aktualisierten Intellekt, welcher auf dem Niveau der Seele im Körper gegeben ist.[[90]](#footnote-90) In dergestalt aufgefasster Intentionalität zeigt der Terminus „*aliud esse*“ die Belichtung des Seienden von der realen ersten Substanz aus. Es definiert im Modus *per prius* die oben zitierte zweite Intention (*ma'qūl ṭhānī*), welche nur im Denken enthalten ist. Die Seele ist die immaterielle Form des Körpers und ihre eigene Aktivität hält notwendigerweise eine rein formale Kausalität. Diese Auffassung der Intentionalität und der Universalien wird von Averroës und der kritischen Scholastik durch die Auffassung der aristotelischen Abstraktion übernommen. Die zweite Richtung der Intentionalität ist im Rahmen von Elias‘ analogischer Prädikation (μέσα ἐστὶν) gegeben, welche in Alfarabis Redaktion der Amphibolien (*ismʿ mušakik*) übernommen wurde. Die Intentionalität geht direkt zur hypostasierten Substanzform, welche durch amphibole Prädikation gegeben ist. Dieser Einblick in die kosmischen Substanzen und subsistenten Formen im Diakosmos entspricht Simplikios‘ Stellung der hypostasierten Spezies als atomarer Substanz der dritten Art (Kap. 1.3.2). Die neu prädizierten Amphibolien übernahmen im System der kategorialen Prädikation die Rolle von Simplikios‘ Spezies–Substanz. Das Verstehen des Illuminaten verläuft durch die amphibole Prädikation und aufgrund der Verbindung mit der Welt der kosmischen Formen. Der auf diese Art und Weise erworbene Intellekt bedarf keines sinnlichen Erkennens und keiner aristotelischen Abstraktion, welche durch die rezeptive Komponente des Intellekts gegeben ist. Die Prädikation der Amphibolien vollzieht sich auf eine andere Weise. Es gibt keinen Unterschied zwischen der zweiten Substanz und deren Akzidenz in der rein transzendentalen Prädikation, im Modus *ens inquantum ens* geschaffen. Die letzte unteilbare Bedeutung ist als Porphyrios‘ atomarer Substanz (ἄτομος οὐσία, *individuum*) gegeben, welche durch die letzte Teilung der universellen Bedeutung gegeben ist. In der transzendentalen Prädikation der neuen Ontotheologie erhielt dieses Individuum des Porphyrios, das von Simplikios umgestaltet wurde, die Bedeutung einer objektiv bekannten Form (*aliud esse*). Es wurde zu einer Substanz der dritten Art (*quasi subiectum*). Die Klassifizierung der Universalien vollzieht sich durch platonische Teilung (διαίρεσις) von der höchsten Gattung nach unten, gemäß dem Porphyrios’schen Baum (Kap. 1.3). Avicenna hält diese Auffassung der Intentionalität als Grundlage der neuen Abstraktion (*denudatio*). Avicenna betrachtete ein solches intentionales Objekt direkt als die Essenz des Pferdes an sich (*equinitas tantum*). Das von hinten durch den *intellectus adeptus* aktualisierte Erkennen ist in der menschlichen Seele gegeben. Der abgeteilte kosmische *intellectus agens* schenkt der menschlichen Seele die Fähigkeit des direkten intellektuellen Einblicks in die bereits existierende aktuelle und voll immaterielle Form. Solches Erkennen wird durch die Belichtung des Seienden von hinten bestimmt. In diesem Fall „eksistiert“ die intelligible Form im Intellekt objektiv, als *tertium ens*. Diese Form ist im direkten Einblick zugänglich, mittels des reinen Mystizismus. Der Sufismus der schiitischen Denkschule begründete auf diese Weise die moderne Objektivität im Westen. Die Betrachtung der hypostasierten Spezies–Form begründet eine andere Auffassung der Prädikation. Sie beginnt *per prius* bei der hypostasierten Form und geht *per posterius* zur realen Sache. Wenn das Erkennen im Modus *per prius* durch Belichtung von hinten gegeben ist, dann bedeutet Terminus „*aliud* *esse*“ eine atomare Substanz, welche nach Porphyrios, dann Simplikios und anderen Neuplatonikern als Seiendes der dritten Art definiert wird. Die Rezeption der subsistenten Form ist aufgrund des abgeteilten aktiven Intellekts möglich, welcher den individuellen Inhalt im erworbenen Intellekt aktualisiert. Auf diesem Wege ging Avicenna, nach ihm die Schule des zweiten Averroismus und die gesamte Moderne. Die ganze moderne Wissenschaft im Westen wurde auf diese seltsame Art und Weise gebaut. Durch die Belichtung des Erkennens vom hypostasierten Intellekt entstand die Intentionalität der Moderne und der Postmoderne vom Typ Descartes‘ und Husserls, welche keiner Mediation aus den Sinnen und somit auch keines Diaphanums bedarf. Aristoteliker wie Johannes Blund lehnen diese Auffassung der Intentionalität ab. Sie betrachtet die Spezies als univok mit der ersten Substanz verbunden. Blunds Schule und der erste Averroismus bilden einen Unterschied zwischen der sinnlichen *intentio prima* und der rein intellektuellen *intentio secunda* (OBJ II, Kap. 2.1.2). Dadurch bekennen sie sich zur aristotelischer Auffassung der Wahrheit, zum Erkennen nach der Schrift *De anima* und zur Wissenschaft nach der *Zweiten Analytik*. Die Auffassung der aristotelischen Abstraktion wird von Averroës‘ Exegese der Schrift *De anima* und anschließend auch vom ersten Averroismus verteidigt. Der passive Intellekt (*intellectus in potentia*) stellt eine intellektuelle Form des Diaphanums dar. Die Mediation des Intellekts durch die aktuelle sinnliche Form ist absolut notwendig. Die aktuellen sinnlichen Spezies aktualisieren den immateriellen Intellekt durch die intentionale Ausrichtung des rezeptiven Intellekts auf die aktuelle sinnliche Form. Der mögliche Intellekt rezipiert die intellektuelle Form, welche im sinnlichen Erkennen und davor in der existenten materiellen Substanz potenziell gegeben ist. Diese zwei Szenarien der Belichtung des Seienden und die mit ihnen verbundene Prädikation *per prius* und *per posterius* schufen die grundlegende Lichtung für alle weiteren Versionen der westlichen Metaphysik.

Das Denken des Zweiten Meisters fand eine neue Gestalt der ersten Philosophie. Dieser kritische philosophische Mystiker schuf eine neue Wirkungsgeschichte der objektiven Metaphysik und Wissenschaft, in der sich das Sein des objektiven Seienden offenbart (*das Offene,* Kap. 1.2). An der Grenze des menschlichen und kosmischen tätigen Intellekts entstand eine neue Sphäre des *tertium ens*, worin das erste Konzept des objektiven Seienden gegeben ist. Der Aristoteliker Alfarabi bezog die Bestimmung des Seienden primär auf die reale Substanz und sekundär auf die kategoriale und akzidentelle Prädikation. Gleichzeitig aber postuliert er in einem umgearbeiteten neuplatonischen Modus die besondere Art der amphibolen Prädikation, welche die kategoriale Bestimmung der Substanz überschreitet. Durch die Verbindung dieser unterschiedlichen Ebenen des Vorkommens der Substanz (erste und zweite Substanz, amphibolische Spezies, objektives Individuum) entstand eine neue Übereinstimmung des Denkens und der Sache, welche den Sinn des Seienden epochal veränderte. Die im materiellen, durch die Sinne aktualisierten Intellekt enthaltenen Formen wirken im Hinblick auf die immateriellen und voll aktuellen Formen der kosmischen Intelligenzen. Sie stellen neue kategoriale Grundlage (ὑποκείμενον, *subiectum*) für die nachfolgende Prädikation der metaphysischen Einheit dar, welche auf dem Niveau der letzten Bestimmungen des Seienden gegeben ist. Die Prädikation einerseits durch die Amphibolia und andererseits durch die erste Substanz macht jedesmal einen völlig anderen Typus der Einheit des Seienden aus. Die Manifestation des *tertium ens* wird in den metaphysischen Entwurf des Seienden integriert. Das Seiende ist durch eine neue Auffassung der Existenz gegeben, welche durch die Verbindung zwischen der kategorialen Imposition und der neoplatonischen Supposition gegeben ist. Der Zweite Meister begründete die objektiven Existenz im Sinne des Irrtums von Heidegger und schuf das erste System der ontotheologischen Metaphysik. Averroës kritisierte Alfarabi für die erste Form der *Oxfordian Fallacy* (OB II, Kap. 3.1.1). Dieser Fehler unterlief ihm dadurch, dass er das mittlere Glied des wissenschaftlichen Urteils gemäß der *Zweiten Analytik* fehlerhaft deutete.[[91]](#footnote-91) Die Hermeneutik gibt die Entstehung der objektiv aufgefassten Existenz ins dritte Modell des *aliud esse*. Das neue Seiende „entsteht“ (*exsistit*) im Prozess der eidetischen Vision. Die Lehre von Alfarabi erzeugt diese spezifischen Formen auf Grundlage der mystischen Erfahrungen. Avicenna verallgemeinert diese elitäre mystische Erfahrung begrifflich für *vulgus philosophicus* und begründet damit die mythologische Objektivität der Moderne. Die akademischen Illuminaten sind keine Mystiker, sie spielen es nur vor. Nach Avicennas Rezept betrachten sie direkt ein nicht existierendes Seiendes. Sie wohnen in einer objektiv gestalteten platonischen Höhle und interpretieren die Welt unter dem Einfluss der akademisch ausgebildeten Furien. Sie setzen die normale Welt methodisch in Klammern, um in der platonischen Höhle des Geistes besser zu sehen. Der objektive *furor interpretandi* der Moderne steht und fällt mit der neuen Form der Intentionalität. Die Illuminaten setzen die normale Welt methodisch in Klammern, um in der platonischen Höhle die beste aller Welten zu sehen. Erneut ist das trügerische Wirken der Furien zu sehen, welche im Verborgenen die Rückkehr des Illuminaten in die Höhle lenken, aber nicht in die Höhle der Mysterien, sondern in den platonischen Mythos. Für die Bestimmung des epochalen *Irrtums*, welches mit der objektiven Form der „Existenz“ verbunden ist, ist es nötig, ein neues Ereignis der Metaphysik mit dem ursprünglichen, auf den Aufenthalt des Sterblichen bezogenen Geschehen des Seins zu verknüpfen (*Ek-sistenz*).[[92]](#footnote-92) Die „Ek-sistenz“ des Sterblichen antwortet auf die epochale Herausforderung des Seins. Durch das Verharren in dieser grundlegenden Frage des Denkens bleibt Heideggers „ek-sistenzielles“ Denken hermeneutisch wach und somit ist es gegenüber dem ursprünglichen Ereignis des Seins im zitierten Modus des Andenkensentgegenkommend (Kap. 1.2). Der hermeneutische Terminus der „Eksistenz“ (*exsistere*), welcher in den nachfolgenden Bänden für die Beschreibung der objektiven Formen des Seienden verwendet wird, unterscheidet sich daher vom Heideggers Fragen nach dem Sein. Die Einführung der ontotheologischen Prädikation in die Metaphysik verwandelte das existierende Ding in ein Simulakrum der objektiven „Eksistenz“. Das Dasein des Menschen und der Sinn des Seins treten hervor (*exsistere*), um der epochalen Herausforderung des neuen metaphysischen Simulakrums zu begegnen. Das Simulakrum ist als neue Form des Seienden der dritten Art gegeben. Die Hermeneutik der Objektivität überführt daher den Terminus „Ek-sistenz des Menschen“ in die Metaphysik. Das Simulakrum der „Ek-sistenz“ schafft die Grundlage einer neuen Metaphysik, welche im Modus Seinsvergessenheit und Irrtumgegeben ist. Die neue Form der Existenz betrifft die Veränderungen in der Scholastik, welche die Objektivität im Zeitalter des beginnenden metaphysischen Nihilismus entwarf. In der neuen Ontotheologie erhielt das Seiende der dritten Art eine neue Form der „Eksistenz“, welche Rufus von Cornwall im Modus *exsistere* (OBJ II, Kap. 3.3.2) traktiert. Alfarabis veränderter Status der Existenz des Seienden begründete die erste Form der transzendentalen Philosophie. Die Erste und Zweite Kritik von Kant schuf die postmoderne Version der Objektivität (Kap. 1). Der neue Diakosmos ist im Unterschied zu dem vorhergehenden Neuplatonismus rein monotheistisch aufgebaut und hat kein Emanationsmodell, welches durch den Abstieg der neuplatonischen Hypostasen von Einen gegeben ist. Der Zweite Meister respektiert als treuer Anhänger des Islams in seiner Philosophie den absoluten und unüberschreitbaren Unterschied zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung. Die Falsafa benötigte eine Verbindung zwischen Platon und Aristoteles im Rahmen des strengen islamischen Monotheismus und keineswegs den uferlosen Synkretismus der späten Antike. Daher musste sie nach Aristoteles‘ kategorialer Prädikation der ersten materiellen Substanz greifen, welche keinen direkt an das Sein des Einen angeknüpften henologischen, theurgischen und mystischen Charakter besitzt. Das war der eigentliche Grund, warum Alfarabi Jamblichos‘ Diakosmos der niederen theurgischen Gottheiten abschaffte. Die objektive Form der westlichen monotheistischen Ontotheologie finden wir in Alfarabis Schrift, welche die Lehren Platons und Aristoteles‘ harmonisiert. Die Schrift über die Harmonie zwischen Platon und Aristoteles setzt alle schöpferischen Formen in Gott, was Avicenna später im Konzept des tätigen kosmischen Intellekts als Spender der geschaffenen Formen (*Dator formarum*) darbietet. Die nachfolgende Passage beschreibt ein einfaches und abgetrenntes göttliches Sein, welche in die virtuelle Vielheit der Formen enthält. Diese Form der mythopoetischen Ontotheologie begründet die ursprüngliche Lichtung der westlichen Objektivität (*ortus scientiarum*).

„Da Gott, der Gepriesene lebendig ist und diese Welt mit allem, was darin ist, ins Dasein rief, so war nötig, dass bei ihm die Formen dessen, was er schaffen wollte, in seinem herrlichen und unvergleichlichen Wesen existirten.“ (*Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles*; ed. Dieterici, p. 46.12–17)

Alfarabi erwähnt die Präexistenz der Formen im göttlichen Denken, analysiert aber nicht deren metaphysischen Status. Man kann ihn sowohl in der Emanationstheorie des Neuplatonismus als auch im aristotelischen Denken des unbeweglichen Bewegers verstehen, welcher die eigene Aktualität und Vollkommenheit kontempliert. Diese Unklarheit löst Abunasers Zeitgenosse Ibn Adi und danach Avicenna. Beide Denker vollenden die ontotheologische Struktur der Metaphysik, welche in der zitierten Präexistenz der Formen im göttlichen Denken skizziert ist. Das Muster der neuen Synthese befindet sich bei Jamblichos, siehe dessen trinitäre Struktur der diakosmischen Intelligenzen (Kap. 1.3.1). Diese paradoxe Verbindung des Vielen mit dem Einen ist nur auf dem Niveau des ewigen göttlichen Denkens möglich, wo der Blick die neue Form des menschlichen Intellektes durch die Analogie erreicht, welche auf dem Niveau der formalen und transzendentalen Prädikation der Seienden der dritten Art gegeben ist. Das göttliche Wissen als reflexive Selbstbewusstsein charakterisiert den oben zitierten Kommentar zu Aristoteles‘ Philosophie, worin Alfarabi in Form von Fragen und Antworten die grundlegenden philosophischen Termini und Schlüsselprobleme der Metaphysik durchgeht.[[93]](#footnote-93) Dank der neu dargebotenen Ontotheologie ist eine neue Bestimmung der Substanz und der Essenz möglich, welche auf der Grundlage eines neuen Sinns des Seins des Seienden geschaffen wurden. Der Sinn der in Gott als *tertium ens* verborgenen Ideen und Formen ist ontologisch indifferent im ursprünglichen Sinn des lateinischen Wortes *neutrum,* also im Hinblick auf das Sein und Nichtsein der hyparchischen ersten Substanz. Es gibt im göttlichen Denken als besondere Art der archetypischen Potenz. Die Erfindung der Objektivität wird untrennbar mit dieser modernen metaphysischen Neutralität verknüpft. Die Philosophie Abunasers aktualisierte Platons paradoxen „Augenblick“ (τὸ ἐξαίφνης, 156d3) im Dialog *Parmenides* (Kap. 1.3.1). An dieser Stelle offenbart sich die musische Un-verborgenheit (*a/létheia*) des objektiven Sinns des Seienden zum ersten Mal. Das Seiende der dritten Art ist im göttlichen Denken als ein separates und primäres Substrat für alle möglichen Bestimmungen des Existierenden gegeben, die Gott in sich selbst konzipieren kann. Das ursprüngliche Muster dieser ontologisch neutralen Sphäre haben wir durch das verdoppelte Eine bei Porphyrios analysiert, worin das prohyparchische Sein die hyparchische Auffassung der Prädikation (Kap. 1.3.1) vorausgeht. Diese von Gott gegebenen Möglichkeiten des Seienden bilden die grundlegende ontotheologische Bestimmung der Metaphysik. Die vom modernen Gott gedachten Entitäten bilden die grundlegenden ontotheologischen Bestimmungen der objektiven Metaphysik. Das geschaffene Seiende nimmt diese Bestimmungen deswegen auf, weil sie notwendigerweise, im modernen Gott gegeben sind, also neutral und gänzlich von der Schöpfung getrennt (*absolute*). Durch die Einführung des potenziellen Absoluten entstand direkt im modernen Gott eine neutrale Version des Seienden, welche die Objektivität begründete. Die Philosophie des deutschen Idealismus im 19. Jahrhundert hat diese neutrale Absolutheit des modernen Gottes in Frage gestellt. Die postmodernen Philosophen haben den objektiv neutralisierten Gott der Moderne definitiv (*de fine*) eliminiert, um das aktuelle Zeitalter der nihilistischen Metaphysik (*novissimum*) zu begründen. Der Zweite Meister begründete eine neue Form der westlichen Ontotheologie durch die amphibole Prädikation und direkten Einblick in die von Gott gegebenen Essenzen. Alfarabis Schrift über das Ziel und die Ausrichtung von Aristoteles‘ Metaphysik erforscht die Seienden nicht nur gegenüber der Substanz, sondern auch im Rahmen der neuplatonischen Bestimmungen vom Typ „Früher–Später“, „Potenzialität–Aktualität“, „Vollendetes–Unvollendetes“ (Dieterici II.35; p. 56.1–14). Durch die neue Form der amphibolen Prädikation, welche Porphyrios‘ Baum zufolge bestimmt ist, entstand im Westen die erste Harmonie zwischen Platons und Aristoteles‘ Metaphysik.[[94]](#footnote-94) Die Einführung der kategorialen Prädikation der Amphibolien schaffte das neuplatonische Schema der Emanationen ab und schuf eine Lichtung für die spätere *metaphysica generalis*. Die Wahrheit der neuen Verbindung zwischen Platon und Aristoteles wird von Averroës und dem ersten Averroismus gezeigt. Sie entwarfen die Bestimmungen der „Substanz *qua* Substanz“ im Rahmen der „Meta-Physik“. Die Unwahrheit dieser Verbindung zeigt Avicenna durch die essenzielle Metaphysik, welche auf dem generischen Konzept des Seienden im Modus *ens inquantum ens* basiert. Der zweite Averroismus und die ganze Moderne übernahmen diese amphibolische Bestimmung des Seienden als *tertium ens*. Der Zweite Meister begründet die erste ontotheologische Möglichkeit des objektiven Diakosmos, welcher in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts das Konzept des objektiven Seienden begründet (Heinrich von Gent, Scotus, Leibniz). Die neutrale Sphäre der göttlichen Vielheit und der Einfachheit bildet bei Avicenna die primäre ontotheologische Grundlage der Metaphysik. Duns Scotus verwendet die Einheit des Seienden im Modus der absoluten Einfachheit für die neue Metaphysik der Moderne. Sie wird begründet durch Avicennas objektive Bestimmung des *ens inquantum ens*. Die moderne Definition der ersten Wissenschaft integriert Aristoteles‘ Metaphysik in das transzendentale Schema der Wahrheit, welche im erkennenden Denken des Subjekts gegeben ist. Dieses moderne Subjekt stellt die Grundbedingung für die Entstehung der Objektivität dar, weil es von der Realität der ersten Substanzen getrennt ist.

Der vorhergehende Teil hat gezeigt, dass Alfarabi als Zweiter Meister eine eigene und epochal neue aristotelische Synthese der ihm bekannten Kommentatoren der Metaphysik vornimmt. Abunaser lehnte den reinen Neuplatonismus ab und nahm Aristoteles‘ kategoriale, von den aktuellen ersten Substanzen gegebene Signifikation an. Dies ist besonders an der Stellung der mathematischen Analogie zu sehen, welche der Neuplatonismus auf das Niveau der metaphysischen Abstraktion erhöhte. Alfarabi stellt sich grundsätzlich gegen eine Erhöhung der Mathematik auf das Niveau der Metaphysik. Die erste Wissenschaft muss von der in der Mathematik und der Geometrie gegebenen Quantität abstrahieren; daher ist die Mathematik aus dem Anspruch auf das erste Wissen ausgegliedert. Ihr Gegenstand hat lediglich ideellen Charakter und keinen essenziellen, weil die Essenz nur in den realen Dingen existiert (Dieterici II.35, p. 57.3‒9). Die Einheit des Seienden ist nicht analogisch, sondern kategorial, weil sie im Hinblick auf die reale Substanz gegeben ist. Die Mathematik ist eine auf der Abstraktion basierende Wissenschaft; daher besitzt sie kein ontologisches Statut wie bei den oben erwähnten Neuplatonikern (Jamblichos, Simplikios). Die Prädikation der ersten Wissenschaft betrifft die reale Welt. Deswegen ist sie auf dem Niveau der metaphysischen, univok begründete Abstraktion gegeben und nicht auf dem Niveau der äquivok gegebenen Analogie. Der Gegenstand der ersten Wissenschaft wird durch die Einheit identifiziert, welche im Hinblick auf die letzte Bestimmung der kategorial prädizierten Einheit auf dem Niveau der zweiten Substanz gegeben ist. Die kategoriale und auch die transzendentale Bestimmung des Seienden haben nur ein finales Objekt des Erkennens; sonst entstünde ein zweifaches Wissen der ersten Philosophie. Diese Einheit stellt Platons bekanntester Dialog hinter die Essenz (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep*. 509b9). In die erste, die abgeteilten ersten Substanzen erforschende Wissenschaft gehört ausdrücklich auch die Theologie. Gott ist Schöpfer jeden geschaffenen Seins (Dieterici II.35, p. 56.23–25). Die Suche nach der letzten Einheit hinter dem Sein der ersten Substanz bestreitet daher schließlich die metaphysische Einheit, welche auf der Priorität der existierenden Tatsachen gebaut wird.[[95]](#footnote-95) Alfarabi gibt diese letzte Einheit des Seienden im Hinblick auf Gott in die transzendentale Auffassung der Metaphysik. Alfarabi ist der erste Protagonist der Theorie der einen Wahrheit, welche die Gruppe des zweiten Averroismus und der Modernisten durch die Pariser und Oxforder Urteile im März 1277 vehement verteidigte. Er verteidigte trotzdem die spezifische Stellung der Theologie gegenüber der Philosophie; Theologie begriff er vielmehr als Aristotelismus für das Volk.[[96]](#footnote-96) Die Zweideutigkeit der Substanz begründet die Ambivalenz der ersten Wissenschaft, welche sowohl durch die Erforschung der Substanz als auch durch ontologische Bestimmung des Ersten Seins als des absolut einfachen und abgetrennten Einen und der Wahrheit definiert ist. Diese Begründung legitimiert die oben zitierte Passage aus der *Metaphysik*, indem sie das Sein des Seienden und auch die ebenso gegebene Wahrheit im Modus *simpliciter* verbindet (*Met*. 1026a33‒35). Die hinter dem Sein der Substanz gegebene Einheit der Wahrheit signifiziert das Seiende (τὸ ὂν) gemäß dem angeführten Zitat aus der *Metaphysik* im Modus der ursprünglichen Einfachheit (ἁπλῶς λεγόμενον). Der Zweite Meister sucht daher die erste und letzte Wahrheit in der transzendentalen Prädikation, weil der abgetrennte Schöpfer diese Wahrheit ist. Die neue Prädikation der Wahrheit und des Seienden transzendiert die aristotelischen kategorialen Bestimmungen. Das neuplatonische Eine außerhalb der Substanz oder das aristotelische Eine als Unbewegter Beweger sind so oder so von den untergeordneten himmlischen Sphären getrennt und sie determinieren die Sphären gleichzeitig. Die Prädikation *per prius* betrifft die sowohl amphibolische Bestimmung des Seienden als auch die aristotelische Prädikation der Substanz.

Die Metaphysik macht sich notwendigerweise nach dem Abgang des Zweiten Meisters in zwei ganz verschiedene Richtungen auf den Weg. Die aristotelische Bestimmung der Substanz verläuft im Rahmen der kategorialen Prädikation. Die erste Substanz bildet die Quelle der Bewegung und der Kausalität im Modus des metaphysischen Dativs. Die erste Wissenschaft ist auf das Sein des Bewegers bezogen, welcher physisch als *Primum mobile* und metaphysisch als *Prima causa* gegeben ist. Der Platonismus hingegen besteht auf dem absolut abgetrennten Einen, dessen Sein hinter der Essenz und dem Seienden angesiedelt ist. Die primäre Verbindung des Einen mit der Welt der ursprünglichen Formen vollzieht sich durch die ontotheologische Bestimmung des Seienden der dritten Art als neutrale Vielheit, welche im neuplatonischen Einen gedacht und bewahrt wird. Das abgetrennte Eine ist in Porphyrios‘ Verdoppelung des Seins auch das Viele, sodass es alle potenziellen Bestimmungen des Seienden in der ursprünglichen Gestalt des *tertium ens* beinhaltet. Die Verbindung des Einen mit dem Vielen ist kausal, formal, final und durch mystische und objektive Partizipation gegeben. Der so erleuchtete Blick der Modernisten steigt daher vom Einen nach unten zur Vielheit der Formen und Substanzen hinab. Ebenso kann er mithilfe der aristotelischen Abstraktion von der hylemorphischen ersten Substanz bis zum Einen aufsteigen. Durch die Verbindung beider Formen des Sehens entstand das unitäre Wissen der modernen ontotheologischen Metaphysik. Der aus der Perspektive des Hinabsteigens vom Einen in die Schöpfung geführte Blick stellt die Frage, wie es im menschlichen Intellekt zum Erkennen der hypostatischen Form kommt. Erster Sinn des Seins ist im Hinblick auf das Eine gegeben. Die moderne Form der Abstraktion (*denudatio*) stellt direkte und evidente Vision des Illuminaten ins Reich der hypostatische Formen dar. Sie sind als ontotheologisches *neutrum* im göttlichen Intellekt gegeben. Der erworbene Intellekt (*intellectus adeptus*) schafft die mystische Konjunktion mit dem Denken des Einen. Unter dem Einfluss der Furien stehende Illuminat kann diese neutrale objektive Form direkt „sehen“. Der objektive Wahnsinn der Moderne (*Irre*) besteht darin, dass beide Subjekte (der Illuminatus und die von ihm anerkannte Form) eine mythopoetische Einheit mit dem kosmischen *intellectus agens* bilden. Die autonomen Formen und die Amphibolia machen die bestimmende Kraft der Illumination aus und sie werden durch den erworbenen Intellekt mitgeteilt. Dieser Intellekt wird durch den abgeteilten tätigen Intellekt erleuchtet. Das Hinaufsteigen zu Gott wird von der aristotelischen Abstraktion begründet, welche von den sinnlichen Wahrnehmungen zu den erkannten Formen im aktualisierten materiellen Intellekt gegeben ist (*intellectus in potentia*). Der aristotelische Intellekt folgt dann dem Weg des kausal bewirkten, natürlich gegebenen Erkennens und endet beim natürlich erkannten Gott als *causa prima*. Der erworbene Intellekt (*intellectus adeptus*) wird zu einem Kreuzungspunkt beider Blicke, deren Vor-blickbahn im Modus der Anabasis und Katabasis determiniert wird. Die gnostische und mystische Einsicht des erworbenen Intellekts folgt dem Weg des Seins und er steigt mithilfe der kosmischen Formen zur Einheit auf. Diese Einheit ist ontotheologisch und katabasisch durch den Übergang vom Einen zum Vielen gegeben. Der im Vielen angesiedelte erleuchtete Intellekt betrachtet und deutet ihn in umgekehrter Richtung. Der Modernist steigt durch den objektiv, neutral und mystisch betrachteten Sinn des Seienden zum Einen auf. Diese zweite Etage des Erkennens stellt ein typisch neuplatonisches Produkt dar, weil die spätantiken Illuminaten wie Simplikios auf diese Weise die in der *Isagoge* gegebene kategoriale Einheit transzendierten (Kap. 1.3.1). Die Einheit der Prädikation auf dem Niveau der kategorialen Imposition soll die auf dem Niveau der reinen Formen und Intelligenzen gegebene neuplatonische Einheit erreichen. Diese Ebene des Seins des Seienden nimmt lediglich den durch den *intellectus adeptus* gegebenen Blick wahr, welcher mit dem himmlischen, immateriellen und abgetrennten *intellectus agens* verknüpft ist. Dieser Typ des theoretischen und mystischen Betrachtens vollendet das Erkennen des menschlichen Intellekts. Seine sinnliche Aktualisierung ist auf dem Niveau der durch intellektuelle Rezeption entstandenen ersten Intention (*intellectus in potencia*) gegeben. Diese Rezeption wird dann durch aktive Abstraktion der hylemorphischen Formen (*intellectus in effectu*) vollendet. Aristotelischer Intellekts wird aufgrund der sinnlichen Erfahrung aktualisiert und bildet die erste Etage des Erkennens. Auf dem Niveau der zweiten Intention entsteht dann die mystische neuplatonische Illumination (*intellectus adeptus*). Diese ist an die Tätigkeit des bereits aristotelisch aktualisierten Intellekts gebunden. Das neue Sehen des Seienden kontempliert direkt die aktuellen Formen, welche durch die Tätigkeit des abgeteilten kosmischen *intellectus agens* hervorgehoben sind. Abunaser schuf eine Synergie zweier Aktualisierungen des Intellekts, welche von Avicenna angenommen und von Averroës abgelehnt wurde. Die auf der Illumination basierende Metaphysik erfuhr in den nachfolgenden Generationen der christlich-arabischen Denker eine unerwartete Dynamik und funktioniert bis heute als verborgener Garant der Objektivität. Die aristotelische Abstraktion und Deutung des Erkennens gemäß *De anima* wurden in der neuen Ontotheologie dadurch überwunden, dass der Zweite Meister eine weitere Stufe des Erkennens einführte. Die neue Bestimmung der Formen verläuft auf dem Niveau des erworbenen Intellekts, welcher auf dem bereits gegebenen Erkennen durch den *intellectus in effectu* beruht, welcher dank der Belichtung von vorne von der durch den *intellectus in potencia* gegebenen aristotelischen Abstraktion aus aktualisiert wird. Der erworbene Intellekt wird durch das natürliche Erkennen aktualisiert. Dann wird dieser Intellekt in eine hypostasierte Substanz der dritten Art umgewandelt und er kommuniziert direkt durch Erleuchtung mit dem getrennten aktiven Intellekt der kosmischen Intelligenzen. Der erste Einblick in die neue Metaphysik geht zur Substanz und zu deren Eigenschaften. Der zweite Einblick folgt den amphibolischen Eigenschaften des Seienden, welche die Kausalität der ersten Substanzen transzendieren.

Dank dieser dreifachen Unklarheit, welche durch die neue Stellung der Substanz, der Essenz und des Intellekts gegeben ist, ist das Sein des Seienden im Raum der neuen Ontotheologie als A und gleichzeitig als Non-A gegeben. Die hermeneutische Archäologie fand somit das ursprüngliche Ereignis der Entstehung des Seienden der dritten Art. Dieses Seiende begründete die westliche Objektivität im Modus des ursprünglichen Ereignisses, welches auf das archaisch aufgefasste Sein des Seienden bezogen ist. Der Zweite Meister schuf die Lichtung der westlichen Metaphysik nach dem Muster des Ersten Meisters. Im geschichtlichen Raum der neu bestimmten Metaphysik koexistieren nun alle zukünftigen Formen der westlichen Metaphysik im Modus von deren epochalen Unverborgenheit (*alétheia*). Die gesuchte erste Wissenschaft begann sich in der persischen Falsafa nach dem Tode des Zweiten Meisters in zwei Richtungen auf den Weg zu machen, welche von Platon und Aristoteles die zweifache Bestimmung der ersten Wissenschaft determinieren. Die Metaphysik erforscht auf der Linie Aristoteles‘ „τὰ μετὰ τὰ φυσικά“, d. h. die erste Substanz als primäre Causa von Entstehung und Niedergang der Körper und von deren Bewegung (*primum mobile*). Diese Richtung der „Meta-Physik“ trat Averroës an, welcher zu einem bislang unüberwundenen Aristoteliker des Westens und durch den einzigartigen Titel „Kommentator“ bekannt geworden war. Oder die Metaphysik erforscht die transzendentalen Bestimmungen des Seienden jenseits der Physik (*passiones entis*) in der Linie Plotins. Die henologische Einheit des Seins befindet sich außerhalb der ersten Substanz. Avicenna nahm die Metaphysik als transzendentale Einheit des Seienden in dessen reiner Seiendheit. Diese Richtung bestimmte die Metaphysik als Auslegung der letzten Bestimmungen des generischen Seienden an sich (*ens inquantum ens*). Diese Bestimmungen des Seienden sind außerhalb der kategorialen Bestimmung Aristoteles‘ gegeben, weil diese im Modus der Imposition von der sinnlichen erkannten ersten Substanz ausgehen. Für die Generationen der Deuter des Zweiten Meisters wie Avicenna und Averroës entstand eine weitere Gigantomachie um die Substanz zwischen dem platonischen Primat des gänzlich abgeteilten Einen und dem aristotelischen Erkennen der Ursachen der Bewegung, welche an die erste Substanz und die erste Causa gebunden sind. Alfarabis Entwurf der Metaphysik, integriert Platon und Aristoteles. Er beginnt mit der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne und bindet sich an den Prozess der Illumination an. Der resultierende Einblick in die Formen entsteht in der menschlichen Seele dank der Wirkung des übergeordneten Intellekts (*intellectus agens*), welcher abgeteilt in der Welt der voll aktuellen neuplatonischen Formen existiert. Diese Form des Einblicks begründet die Logik der Welt des *more geometrico* gemäß Proklos‘ Werk *Stocheiósis theologiké*, welches im Buch *De causis* in scholastische Gestalt adaptiert wurde. Die westliche Tradition der Übersetzung der *Elementa theologica* begann in der georgischen Akademie Gelati (12.–13. Jh.), welche das Analogon zur kaiserlichen Universität in Konstantinopel (Πανδιδακτήριον τῆς Μαγναύρας) war, welche seit dem 5. Jh. Medizin, Philosophie und Recht lehrte. Der Gelater Theologe und Philosoph Ioane Petritsi (ca. †1125) führte das Studium der Proklos’schen *Elementa* über die Übersetzung in georgische in die westliche Tradition ein. Dieses Sehen der Formen übernahm aus dem *Liber de causis* die scholastische Schule der Porretaner und der *Nominales*, woraus als Resultat die Schule der zweiten Averroismus entstand. Die aristotelische Metaphysik basiert hingegen auf der Belichtung des Sinns des Seienden von vorne. Das Erkennen beginnt und endet bei der realen hylemorphischen Substanz als der Quelle der Bewegung und weiterer kategorialer Bestimmungen. Der metaphysische Blick auf die Ganzheit des Seienden wird in diesem Falle von der Existenz der realen hylemorphischen Substanz zu deren erster und letzter Ursache geführt. Diese Ursache ist wiederum als erste Substanz gegeben. Es geht um keine mythologische Bewegung der Ideen im göttlichen Denken, welche potenziell und formal gegeben sind, sondern um die Bewegung der realen Substanz. Sie ist aktuell im Hinblick auf die materiellen Zustände des Körpers und schließlich auch im Hinblick auf die immateriellen stellaren Sphären, die kosmischen Intelligenzen und auf den gänzlich abgeteilten Ersten Beweger gegeben. Er ist als reine Leistung des selbstreflektierenden Intellekts definiert. Dieses Projekt kann keine parallele und ontologisch neutrale Substanz, Körper, Stoff, Zeit und Raum erschaffen, wie es bei den Neuplatonikern schon der Fall war. Die Prädikation *per prius* und *per posterius* erhält kategorialen Charakter im Rahmen der univoken allgemeinen Aussage über die real existierende und kausal wirkende erste Substanz. Das Verständnis ist aus der Position der real existierenden Substanz gegeben, welche durch die Sinne den passiven Intellekt aktualisiert (*intellectus possibilis*). Der durch Belichtung von vorne aktivierte Intellekt bringt die Ordnung der allgemeinen Abstraktion (*ens secundum rationem*) hervor, um die aktuelle, *per se* existierende Ersten Substanz zu erreichen. Der Aristotelismus denkt in Übereinstimmung mit der Priorität der Ursachen ontologisch gegebener Bewegung als Übergang von der Potenz zur Aktualität. Diese erste Ebene der Kausalität bildet die Grundlage für die nachfolgenden Bestimmungen von Körpern, ihrer Entstehung, ihres Unterganges oder ihrer Bewegung. Die erste Philosophie geht von einer Welt getrennter, immaterieller Substanzen aus. Sie existieren jenseits der sublunaren Physik und sie betrachten das getrente Wesen der ersten Ursache. Das realistische Erkennen konstruiert das Projekt der ersten Wissenschaft als „Meta-Physik“ und geht vom Erkennen der realen Welt aus, welche durch die Sinne und durch Alfarabis *intellectus in potencia* gegeben ist. Die rezeptive Komponente des Erkennens wird von der aktuellen Substanz aus aktualisiert. Daher kann sie nicht primär die Welt der transzendentalen Einheit der Formen betrachten, welche als subsistentes Seiendes oder als Substrat des Intellekts gegeben sind. Der *intellectus adeptus*, der von den Neuplatonikern überliefert und dann von der Falsafa neu geschaffen wurde, betreibt diese Art von übernatürlicher Rezeption. Alfarabi steht an der Grenze zwischen der aristotelischen und der neuplatonischen Metaphysik. Daher betrachten Avicenna und auch Averroës den Zweiten Meister zurecht als kongenialen Ausleger des Ersten Meisters.

## 2.2 Die ontotheologische Bestimmung des Seienden (Ibn Adi)

Die Lehre des christlichen Philosophen Ibn Adi bezeugt Konflikt der zwei Auffassungen der zwischen den Aristotelikern und den Neuplatonikern aufgeteilten ersten Philosophie. Er leitete nach Alfarabi die Bagdader Schule der Weisheit (*Bajt al-Hikma*). Der Philosoph und Theologe Yahya ibn Adi Abu Zakariyya (†974) änderte einige Punkte aus der Lehre seines Meisters dergestalt, damit sie besser ihre apologetische Funktion im Rahmen der christlichen Theologie erfüllen konnten. Dieser Jakobit musste die Einheit der Substanz und die Vielfalt der göttlichen Personen in der Dreifaltigkeit gegen die strikt monotheistische Schule der islamischen Philosophen philosophisch verteidigen. Diese islamischen Philosophen schlossen sich dem Neuplatoniker al-Kindī an. Ibn Adi vollzieht keine Harmonisierung der Bestimmungen des Aristoteles und des Platon auf die Weise des Zweiten Meisters. Dies belegt die Tatsache, dass er in seinen Werken nicht das Konzept des erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus*) von seinem Lehrer Alfarabi verwendet (Périer 1920a, 220). Ibn Adi begnügt sich im Falle des Erkennens der erschaffenen Dinge mit der ersten Ebene der Abstraktion und der Universalien auf der Ebene der zweiten Substanz. Die aristotelische Perspektive hinsichtlich der Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz zeigt das Zitat aus seinem Werk über die Notwendigkeit der Inkarnation.[[97]](#footnote-97) Grund für die aristotelische Ausrichtung von seiner Philosophie war vor allem die Auffassung Gottes. Er ist die wirksame schöpferische, vom Rest der Schöpfung abgetrennte Ursache. Er lehnte ebenfalls ab, das Sein der Universalien auf der Ebene der existierenden Einzeldinge zu betrachten. Die reale Existenz ist von der aktuellen Substanz nicht trennbar. Ein Schlüsselargument für die Nichtexistenz der selbstständigen Formen betriff das Argument aufgrund des *modus tollens*.[[98]](#footnote-98) Diese Seienden würden auf das Niveau der ersten Substanz gestellt, was ein Unsinn ist. Ibn Adi hält an der kategorialen Haltung seines Lehrers fest, welcher durch zweierlei Deutung der *Cat*. 2a11–16 (Kap. 2.1) gegeben ist. Ibn Adi verwendet *modus tollens* ebenso wie Porphyrios zur Verteidigung von Aristoteles‘ kategorialer Prädikation gegen die Neuplatoniker (Kap. 1.3). Die aristotelische Lehre lehnt hypostasiertes Seiendes der dritten Art strikt ab. Wir wollen nun die Verteidigung der aristotelischen Abstraktion aus seiner Schlüsselschrift zitieren, welche die unterschiedlichen Formen des Seins des Seienden analysiert. Ibn Adi verteidigt die erste Substanz, die von der universellen kategorialen Prädikation getrennt ist. Die Bestimmung des Menschen als Individuum kann nicht im Modus *per prius* durch die Teilung der Allgemeindinge im Rahmen von Porphyrios‘ Baum entstanden.

„Es ist insofern offensichtlich und evident, dass es nicht notwendig ist, einen Beweis oder irgendeine zusätzliche Erklärung zu suchen. Dann wäre die erkannte Sache nämlich notwendigerweise in allen Arten des Seins identisch mit dem existierenden Menschen, welcher als Materie und Form zusammengesetzt ist. Diese Überlegung aber führt zu einem absoluten Unsinn. Die durch Materie und Körper gegebene Zusammensetzung wäre in unserem Denken enthalten, was bedeuten würde, dass die erkannte Sache in uns real existiert. Und dies ist ganz offensichtlich falsch.“ [[99]](#footnote-99)

Ibn Adi lehnt die Vorstellung ab, dass der Begriff der Existenz auf der gleichen Ebene des Seins wie die erste Substanz befände. Das durch universelle Teilung gegebene Individuum ist nicht die erste Substanz, weil beide Entitäten verschiedene Form der Existenz besitzen. Was für den kritischen Aristoteliker offensichtlich und evident war, das wurde im Laufe der Zeit absolut verwirrt. Das Zitat kritisiert den ersten Antritt der westlichen *Modernorum* in der Bagdader Schule der Weisheit, die in der nächsten Generation von Avicenna repräsentiert werden. Das objektive Sein, welches die aktuelle erste Substanz dupliziert, führten die Porretaner in der Linie Avicennas in den lateinischen Westen ein. Der Oxforder Zweig dieser Schule kombinierte das avicennische *tertium ens* mit dem universellen Hylemorphismus. Ibn Adi behauptet in Übereinstimmung mit Aristoteles, dass die Existenz der Universalien einen zusätzlichen Beweis auf dem Weg der Abstraktion und der Deduktion benötigt. Der Begriff ist nicht in der direkten Erfahrung der hyparchischen Substanz gegeben. Daher gilt die aristotelische These, dass die Universalien nicht in existenten hylemorphischen Substanzen vorkommen können. In den ersten Substanzen sind die Formen aktuell und materiell gegeben.[[100]](#footnote-100) Das Prinzip der *destructio primis* (Kap. 1.3) bestätigt, dass es ohne die erste Substanz keine Bedeutung auf der Ebene der kategorialen Prädikation durch zweite Substanzen gäbe.

Auf der anderen Seite, dank der Partizipation an der Wahrheit und dem Einen, bedeutet der universelle Begriff dem Bagdader Akademiker viel mehr als lediglich eine Repräsentation der Essenz im erkennenden Denken. Alfarabi neu begründete die Lehre der hypostatischen Essenz. Er baute ein System der doppelten Abstraktion auf, und schuf damit eine neue Form des *aliud esse* als dritte Art des Seienden (Kap. 2.1.2). Ibn Adi braucht keine neuplatonische oder amphibolische Hierarchie der hypostasierten Formen wie sein Lehrer Alfarabi, um eine Prädikation *per prius* zu schaffen. Ibn Adi führte die kategorialen Bestimmungen direkt in den göttlichen Intellekt ein. Auf diese Weise entstand eine neue Art der ontotheologischen Prädikation, welche eine kategoriale Imposition jenseits der realen ersten Substanz und des menschlichen Intellekts schafft (*neutrum*). Die ontologische Neutralität im modernen Gott ist in der Sphäre seiner Intentionalität und seines Denkens als reine Möglichkeit gegeben. Die neue Auslegung beginnt mit der göttlichen Dreifaltigkeit im besonderen Modus *per prius*. Die göttliche und objektive Sphäre des *neutrum* geht als göttlicher Wille und Herrschaft in die Schöpfung ein. Dieses Verfahren beeinflusst in grundsätzlicher Weise Avicennas Konzept der Objektivität, die primär im modernen Gott zu finden ist. Die philosophische Auffassung der göttlichen Dreifaltigkeit bildet den zweiten Grund, warum dieser christliche Apologet und bedeutende Repräsentant der Falsafa auf der Liste der Objektivität begründenden Autoren steht. Der christliche Aristoteliker betont, dass die Personen in der Dreifaltigkeit eine Substanz sind, welche von der Schöpfung abgeteilt sind. Er schuf eine originelle Verteidigung der Einheit und der Vielheit in der göttlichen Dreifaltigkeit. Die erste Etage der Prädikation *per prius* ist so zusammengesetzt, dass sie die Vielheit und die Einheit in einem Gott zusammenbringt. Dabei muss Ibn Adi die Beziehungen der drei Personen (der Vater, der Sohn und der Heilige Geist) gegen den monotheistischen Islam philosophisch verteidigen. Die Essenz bleibt eine; daher ist Gott in seinem Wesen einer. Aber die göttliche Essenz ist in drei verschiedenen hypostasierten Beziehungen (d. h. „Personen“) gegeben, welche sich im Hinblick auf den Akt des reflexiven Denkens unterscheiden.[[101]](#footnote-101) Wir wollen nun den Schlüsselteil aus dem Traktat über die Einheit der göttlichen Dreifaltigkeit zitieren, wo der Intellekt sich im Vollzug der eigenen Tätigkeit reflektiert und sich dadurch gleichzeitig als Gegenstand der Selbstreflexion wahrnimmt.[[102]](#footnote-102) Der Gott ist er selbst als Intellekt ('*aql, intelligere*). Dessen Verdoppelung im Vollzug der Selbstreflexion gibt die Person des Sohnes als neue Bestimmung innerhalb der Essenz (*'āgil*, *intelligens*). Der Vollzug der Selbstreflexion ging sowohl vom Intellekt als auch von dessen reflektiertem Vollzug in der Person des Heiligen Geistes aus. Er kommt wieder zum Vater und zum Sohn zurück, weil er interner Gegenstand und gleichzeitig auch Vollzug von deren Denken (*mā'gūl*, *intelligibile*) ist. Die immanenten Beziehungen der Personen untereinander bringen sich innerhalb einer göttlichen Essenz notwendig und ewig. Sie sind dabei hierarchisch unterschieden (*processio*) im Rahmen der Prädikation *per prius*.[[103]](#footnote-103) Der zitierte Ausschnitt aus dem Traktat über die Dreifaltigkeit hebt hervor, dass die Differenz zwischen den Personen geht durch eine dreifache Denkart. Es ist keinesfalls eine Beziehung, welche von der Pluralität dreier Substanzen besteht (*Traité I*, p. 22). Die neue Form der Prädikation ermöglichte die Einheit und die Vielheit direkt auf dem Niveau der göttlichen Dreifaltigkeit, also in der Sphäre des abgeteilten Einen. Das Modell der selbstreflexiven Verdoppelung des Intellekts stammt aus den *Enneaden*, welche in der fünften *Enneade* den Vollzug des verdoppelten Sehens analysieren. Die fünfte *Enneade* kann Ibn Adi durch die Paraphrase im Werk *Theologia Aristotelis* und auch durch deren Anwendung in Porphyrios‘ Kommentar zum Dialog *Parmenides* gekannt haben. Dieser Dialog führte die Form des verdoppelten Seins des Seienden ein (Kap. 1.3.1). Die nachfolgende Passage aus der *Theologia* *Aristotelis* zeigt die neuplatonische Verdoppelung des henologischen Intellekts, welche im Hinblick auf deren Akt des Verstehens dargeboten wird.[[104]](#footnote-104) Diese Passagen gelangten durch die Schriften des Korpus *Plotiniana Arabica* in die philosophischen Schulen in Bagdad. Ibn Adi betont nach dem Muster der internen Plotin’schen Differenz (ἕτερον ὂν), dass Sohn und Geist in der Ordnung dieser Prädikation an zweiter Stelle stehen, aber dennoch in den subjektiven Genitiv der einen Essenz (τοῦ εἴδους) eingebunden sind wie in den oben zitierten *Enneaden* (*Enn*. 5.5.7.4). Eine ähnliche Triade der Reflexion innerhalb des göttlichen Intellekts finden wir bereits in Alfarabis Schrift *Al-Madīna*, von wo sie wohl von Ibn Adi übernommen wurde.[[105]](#footnote-105) Der jakobitische Lehrer der Weisheit beeinflusst Theologen und Philosophen aristotelischer Orientierung (al*-*Ghazālī, Averroës) besonders in der Frage der Schöpfung der Welt *ex nihilo*, der Existenz göttlicher Attribute, der Auferstehung des Leibes und des göttlichen Erkennens der Einzeldinge (Périer 1920a, 222). Die neue Prädikation der Personen in der göttlichen Dreifaltigkeit dient als Schlüsselargument gegen al-Kindī, welcher mit der Auffassung Gottes im Rahmen der christlichen Dreifaltigkeit polemisiert. Diese Lehre betrachtet al-Kindī als polytheistisch. Das Traktat *Défense de la Trinité contre Al-Kindi* widerlegt die Möglichkeit der Zusammensetzungen in Gott auf der Ebene der Substanz, des Akzidens, der Gattung oder der Art (ed. Périer, pp. 118–28). Ibn Adi schuf nach Porphyrios eine neue Form des verdoppelten Seins, welche keineswegs an das prohyparchische Sein des Einen, sondern an das hyparchische Sein von Aristoteles‘ erster Substanz anknüpfte (Kap. 1.3). Die göttliche Substanz ist im Modus *per prius* bereits als dreifache Modalität (*hypóstasis, persona*) einer Essenz ausgesagt. Die Personen sind dank des dreifachen Aktes der göttlichen Selbstreflexion in der einen göttlichen Substanz anwesend. Ibn Adi bestätigt ebenfalls die Differenz auf dem Niveau der sekundären transzendentalen Eigenschaften des Typs Gutes (Vater), Weisheit (Sohn) und Kraft (Heiliger Geist). Die Bestimmung der Personen im Rahmen des dreifachen Aktes des Denkens begründet in der göttlichen Essenz die erste moderne Reduplikation des Seienden auf der Ebene der Ontotheologie. Die Definition des Heiligen Geistes als *intelligibile* bildet eine neue Form des gegenständlichen Seins, welches an den zweifachen Akt des Denkens von Vater und Sohn im Modus der hypostasierten Beziehung (*esse ad*) gebunden ist. Diese hypostatische Beziehung wird eine große Zukunft in der modernen Version der Objektivität haben, welche seit dem Jahr 1280 entstand. Aber deren Aneignung ging über die Rezeption von Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* (Kap. 1.3.2). Ibn Adi erweiterte das von Alfarabi geprägte Konzept des *aliud esse* und gab ihm einen ontotheologischen Status auf der Ebene der göttlichen Selbstreflexion. Gott intendiert die Welt, noch bevor er sie erschafft. Das objektive Individuum existiert im Modus *semel–semper* direkt im modernen Gott. Was Gott einmal denkt, das ewig gültig und wahr ist. Vater beinhaltet in sich auch die objektive Möglichkeit der künftigen Inkarnation des Sohns Gottes in die materielle Welt in Gestalt der göttlichen Intention. Der göttliche intentionale Blick auf die Inkarnation ist durch die trinitäre Selbstreflexion gegeben, welche auf dem Niveau der einen göttlichen Essenz gegeben ist. Der Blick auf die zukünftigen Gestalten der Schöpfung ist im Modus der schöpferischen Reflexion gegeben, welche in sich die Intention der geschaffenen Dinge beinhaltet. Diese hingegen sind im Gegensatz zur Inkarnation lediglich als Akzidens des göttlichen Denkens gegeben. Im Zustand der ontologischen Neutralität sind sie vorläufig nicht ein Gegenstand seines schöpferischen Willens. Diese Bestimmung der Schöpfung geht im Modus des *intellectum secundum* von Gott aus.[[106]](#footnote-106) Sie hat eine Schlüsselbedeutung für die spätere Bestimmung der Objektivität des Avicennas.

Es gibt eine doppelte Prädikation *per prius* hinsichtlich der Beziehungen, die im modernen Gott vorhanden sind: 1) drei Personen innerhalb einer göttlichen Substanz; 2) die objektive Existenz der Schöpfung im göttlichen Geist. An diese prohyparchische Prädikation der Beziehungen innerhalb der göttlichen Substanz und an die objektive Essenz der Schöpfung im göttlichen Denken knüpft ein nächster schöpferischer Akt an. Er findet Ausdruck durch die kausale Prädikation *per posterius* für die Entstehung der Schöpfung und der darin gegebenen Inkarnation des Wortes Gottes (*Traité VII*, pp. 89–91). Beides läuft auf dem Niveau der sublunaren Substanz ab, welche im Stoff oder im Körper aktualisiert wird und mit zugehörigen Akzidenzien begabt ist. Im Unterschied zum ambivalenten Statut der Substanz bei Alfarabi begnügt sich Ibn Adi mit der Existenz zweier Ordnungen der Substanzen (nicht geschaffenes Sein und geschaffene Substanz) und in diesem Schlüsselpunkt bleibt er in der aristotelischen Auffassung der Metaphysik. Nach der primären ontotheologischen Deduktion von Sohn und Geist aus dem Vater (*processio*) vollzieht der arabische christliche Philosoph eine neue Apologie von Gottes Inkarnation, eines weiteren Ecksteins des christlichen Dogmas. Der jakobitische Monophysitismus Ibn Adis betonte die mitwesentliche Stellung des verkörperten Wortes, welches göttliche Natur besitzt, weil sich in Christus nicht zwischen Gottheit und Menschheit unterscheiden lässt. Eine Schlüsselstelle für die Entstehung objektiver Inhalte im göttlichen Denken gewährleistet das oben zitierte Traktat über die Verteidigung der Inkarnation (*Traité* VI, pp. 81–83), welche Avicenna bei der Konstruktion der ersten objektiven Version der ontotheologischen Metaphysik verwendet (Kap. 2.3.3). Den ursprünglichen Ort der Objektivität im göttlichen Denken fand der Zweite Meister, siehe vorgehendes Kapitel. Dessen bearbeitete Version findet sich im Traktat Ibn Adis über die verschiedene Modi des Seins der Seienden. Das Traktat beschreibt die Existenz der geschaffenen Formen im göttlichen Denken folgendermaßen:

„Sofern es sich um deren göttliche Existenz handelt, welche deren reale Existenz ist (damit meine ich deren Sein in der göttlichen Essenz) und wenn ihm keine anderen Bestimmungen zugeführt werden, brauchen sie nicht anderes außerhalb ihrer selbst. (…) Die übrigen drei Zustände der Existenz müssen notwendigerweise auf diese Art und Weise bezogen werden. Diese Art und Weise ist so lange gegeben, wie es sich der Schöpfer wünscht, sein Name sei gelobt.“ [[107]](#footnote-107)

Eine Schlüsselfunktion kommt der Definition des neuen Typs der Seiendheit zu. Sie besitzt eine essenzielle Gestalt und beinhaltet keine andere Bestimmung des Seins („*they are not clothed with anything else*“). Die Prädikation innerhalb einer göttlichen Substanz schuf eine neue Form der Gegenständlichkeit und dadurch begründete sie die ontotheologische Sphäre der modernen Objektivität. Gott reflektiert in sich selbst auf trinitäre Weise die bislang nicht existente Schöpfung, welche prohyparchisch gegeben ist. Die aristotelische univoke Prädikation ist durch göttliche Selbstreflexion gegeben, was sie mit dem Neuplatonismus verbindet. Die göttliche Intentionalität und Reflexion schuf einen neuen Blick auf das Ganze der Seienden. Der Akt der Intentionalität wurde direkt in den göttlichen Intellekt eingeführt. Diese kühne modernistische Operation ermöglichte die Einsicht in die Ganzheit des Seienden auf der Ebene des göttlichen Intellekts. Diese schöpferische Intentionalität wird später durch den Terminus „*esse ad*“ widergeben. Er gründete durch Simplikios‘ Kommentar zu den *Kategorien* die objektive Metaphysik von Olivi, Henry von Gent und Duns Scotus. Der mythologische Weg stellt die Einheit der Illuminaten mit dem Denken des modernen Gottes her. Dieses ganz illusorische *Ge-Stell* begründete das ontologische Verstehen (*Vor-blickbahn*) der objektiven Weltanschauung. Die göttliche Selbstreflexion, die in der trinitarischen Essenz gegeben ist, denkt etwas, beabsichtigt objektiv etwas und will dann tatsächlich etwas schaffen. Dieses geniale Verfahren hat die neue Kategorie für die ontotheologische Prädikation des *tertium ens* gestaltet. Die geschaffenen Dinge wie die realen Seienden und die erkannten Universalien im Denken sind vom substanziellen Aspekt der göttlichen Dreieinigkeit getrennt. Intentionale Gegenstände im modernen Gott erhielten eine neue Art der "*Ek-sistenz*", die primär *ad extra* orientiert ist und zuerst in einer intentionalen und potenziellen Form „ek-sistiert, heraufsteht“ (*exsistere*). Dieses neutrale Seiende ist auf das göttliche Sein (*esse ad*) bezogen. Die gedachten Inhalte verbleiben im göttlichen Gedanken als intentionale Gegenstände der Dinge und Tatsachen, die noch nicht geschaffen wurden. Auf diese Weise entsteht die erste objektive Definition jeden Wesens im Modus der archetypischen demiurgischen Intentionalität. Das Seiende ist in der absolut abgeteilten, archetypisch begründeten Intentionalität gegeben. Die Definition dieses Noch-nicht-Seienden ist lediglich vom Nichts getrennt. Dadurch entstand eine neue Gestalt des Individuums von Porphyrios, welche eine minimale Seiendheit aufweist (*esse diminutum*). Diese atomare Substanz als neues *individuum* verweilt in der Sphäre der Ewigkeit und es ist mit der ontotheologischen Bestimmung des Seienden ausgestattet. Das objektive Individuum hat eine absolut unveränderliche Bestimmung, welche direkt im modernen Gott existiert. Der neue Typ der Illuminaten ist ein göttlicher Zeitgenosse auf der Ebene des Heiligen Geistes und er sieht daher direkt in die göttliche Intentionalität hinein. Die neue Form der Existenz begründete eine neue Form des Diakosmos und eine neue Form des *tertium ens*. Die Transformation des neuplatonischen Individuums ins göttliche Denken in Gestalt von Alfarabis intentionalem Gegenstand (*ma'qūl ṭhānī*, *intellectum secundum*) begründete eine neue amphibolische Prädikation im ontotheologischen Modus *semel–semper*. Die porretanische Schule im lateinischen Westen verwendet diese Prädikation um die Metaphysik des *tertium ens* zu schaffen*,* welche bis heute durch die gegenwärtige *mathesis universalis* dient. Der Übergang von der neuplatonischen Dreifaltigkeit der transzendentalen Eigenschaften (γνῶσις, δύναμις, ἀγαθότης), welche aus Proklos‘ Werk *Stocheiósis theologiké* übernommen worden waren, zu aristotelischen Triada „Intellekt – seine Leistung – sein Gegenstand“ kann in Ibn Adis Werk um das Jahr 965 datiert werden (Lizzini 2003a, 500). Somit ist das historische Datum der Entstehung der Objektivität im europäischen Westen gegeben.

Avicenna übertrug diese reine Seiendheit vom göttlichen Denken in die Welt. Sie wird im direkten Einblick als Objektivität an sich manifestiert (*hoc esse tantum,* Kap. 2.3.1). Beheimatet im Bagdader Haus der Weisheit in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, die Gestalt des modernen Gottes bekam die erste aristotelische Bestimmung. Sein objektives Dasein steht außerhalb des Neuplatonismus und außerhalb der polytheistischen Formen der durch neuplatonische Emanation gegebene Ontotheologie. Das intentionale Denken der nicht geschaffenen Gegenstände wurde in die aktuelle Essenz der göttlichen Trinität hinzugefügt. Ibn Adi schuf eine neue Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit, wo potenziell „eksistierende“ Seiende sich in ihren ursprünglichen ontotheologischen Neutralität befinden. Somit entstand in der westlichen Philosophie eine neue Form der Unverborgenheit des Seienden der dritten Art (*alétheia*), welche bei Avicenna eine Metaphysik der Objektivität begründete. Avicenna prädiziert diese hypostasierten Eigenschaften bereits auf dem Niveau der ersten Substanzen im Modus der objektiven Komitation (Kap. 2.3.2). Die graduelle Emanation der Formen vom Einen aus, welche in Proklos‘ Neuplatonismus *modo geometrico* gegeben ist, wird in der neuen Ontotheologie auf zweierlei Weise aufgehoben. Erstens ist die primordiale Einheit der göttlichen Substanz und der Vielheit der drei Personen gänzlich abgeteilt von der neuplatonischen, konsubstanziell gegebenen Emanation. Zweitens trennte der Schöpfungsakt das Wesen der göttlichen Dreifaltigkeit von einem objektiven Sein, das von Gott erdacht und im Modus eines bloß potenziellen Akzidens auf der Ebene der Intentionalität (*esse ad*) gegeben wurde. Das hypostatische schöpferische Denken im Modus *per prius* schafft im Modus *per posterius* eine Hinterwelt der objektiv intendierten Seienden, welche vom ersten Akt des Denkens abhängen und doch unter ihnen verschieden sind. Damit ist die Grunddefinition des Individuums in der *Isagoge* erfüllt, bei der die Unterscheidung auf der Ebene der übergeordneten Spezies (hier des göttlichen Geistes) erfolgt und die Individuen dann nur noch voneinander unterschieden werden (*aliis*, ἐν ἄλλοις, Kap. 1.3). Dies führte zu einer neuen Definition der ontotheologisch neutralen unteilbaren Substanz (ἄτομος οὐσία, *individuum*), die durch die letzte Unterteilung des universellen, vom modernen Gott intendierten Inhalts gegeben ist. Avicenna nützte die Struktur der göttlichen Selbstreflexion bei Ibn Adi und definierte den modernen Gott als produktiven Spender der von dessen Sein unterschiedlichen Formen (*Dator formarum*). Am Ende des 10. Jahrhunderts gründete die Prädikation der rein möglichen Intentionen innerhalb des göttlichen Intellekts die mythopoetische Sphäre des menschlichen und göttlichen Denkens im Modus *esse ad*. Beide Arten des Denkens sind analogisch gebaut und sie unterscheiden sich lediglich durch Aktualität und Potenzialität, durch Unendlichkeit und Endlichkeit. Dieser Einblick in das göttliche Wesen spielt eine Schlüsselrolle bei der Entstehung der westlichen Form der Objektivität bei Duns Scotus. Die Denker des zweiten Averroismus verwenden nach dem Jahr 1280 die transzendentale Prädikation des Sinns des Seienden auf dem Niveau der göttlichen Reflexion (*ens diminutum*)*.* Sie wussten nicht, dass Ibn Adi diese Prädikation entdeckte. Deren Inspiration sind Avicennas Kommentare zur *Metaphysik* und sein Kommentarzu *De anima*. Ibn Adi besteht auf dem grundsätzlichen Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Intellekt. Aber er leugnet nicht die Analogie der beiden Intellekte, die auf formal identischen Operationen beruht. Seine Lehre über das Erkennen bleibt im Alfarabis ambivalentem Schema der auf- und absteigenden, durch den *intellectus adeptus* rezipierten kosmischen Intelligenzen und Formen. Der christliche Philosoph knüpft in diesem Punkt an die mystische Tradition des Neuplatonismus an, welche sich zu der Verbindung des aktiven Intellekts mit der göttlichen Welt der intellektuellen Formen (*ittiṣāl, ittiḥād*) bekennt. Diese Tradition bestätigt sein Lehrer Alfarabi in der zitierten Abhandlung *De intellectu et intellecto* (Kap. 2.1.2). Der aktualisierte und erleuchtete menschliche Intellekt kann die göttliche Essenz erreichen. Er hat die gleiche Struktur des Denkaktes, wie sie innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit existiert.[[108]](#footnote-108) Dank der identischen Struktur des Erkennungsaktes gilt, dass dieser Einblick die eingegossene mystische Betrachtung erklärt, welche den Propheten direkt vom Schöpfer gegeben ist. Ibn Adi begreift die Ähnlichkeit des geschaffenen und des ungeschaffenen Intellekts darin, dass beide Intellekte formal die gleiche Struktur der trinitär aufgefassten Reflexion besitzen. Die vorgehende Analyse der Beziehungen in der göttlichen Dreifaltigkeit gezeigte die Grundzüge der transzendentalen Prädikation *per prius*. Sie basiert auf der verdoppelten Selbstreflexion, welche eine neutrale ontologische Sphäre des Seins erschafft. In dieser Sphäre läuft eine zeitlose Differenzierung der göttlichen Personen auf Grundlage verschiedener kognitiver und reflexiver Akte des Intellekts.

Die formale Ähnlichkeit der menschlichen und des göttlichen Intellekts betätigt die ontotheologische Konstruktion der Metaphysik, welche der Zweite Meister (Kap. 2.1.2) eröffnete. Der menschliche Intellekt hat dank der Erleuchtung die Fähigkeit, die transzendentalen Eigenschaften des Seienden zu sehen, welche auf gewisse Weise dem modernen Gott und den modernen Menschen gemeinsam sind. Diese Linie des Einblicks ist der mystischen Vision zufolge aus dem oben zitierten fünften Buch der *Enneaden* gegeben (συνορώμενον, *Enn*. 5.5.7.5). Die neue Art und Weise des Sehens knüpft an die innerhalb des göttlichen Aktes der Reflexion gegebene Henologie an. Die Vision öffnete den Weg zur analogischen Unität des Seienden, weil sie eine gemeinsame Prädikation des Seienden für Gott und die Schöpfung im Modus *esse ad* begründete. Der christliche persische Denker, welcher die Bagdader Universität auf entscheidende Weise gekennzeichnete, verschob den Neuplatonismus zu einer neuen Form der objektiven Metaphysik. Ibn Adi fand neue kategoriale Prädikation der göttlichen Eigenschaften, welche direkt innerhalb der Sphäre des Einen gegeben sind. Der monotheistische Gott verbleibt in seiner ursprünglichen substanziellen Einheit. Aber innerhalb dieser Einheit entstand eine neue Form des neutralen Seins und der verdoppelten Reflexion. Beide Phänomene sind durch die trinitarische Struktur der göttlichen Personen und ihrer Beziehungen gegeben, die zunächst durch das intentionale und dann durch das schöpferische Handeln Gottes gegenüber der Schöpfung entstehen. Diese Struktur ist wiederum auf analogische Weise in der Schöpfung zu finden. Die Prädikation des von der Welt getrennten Gottes entspricht den Ansprüchen des strikten Monotheismus und begründet den Anspruch der *creatio ex nihilo*, außerhalb des Emanationsmodells des Neuplatonismus gestellt. Die Emanation ist substanziell durch den Austritt der hypostasierten Formen aus dem Einen gegeben, was für den Monotheismus unannehmbar ist. Die neue Prädikation der objektiv definierten Schöpfung ist durch den prinzipiellen Unterschied zwischen der Substanz des Schöpfers und den intentionalen Inhalten von seinem schöpferischen Denken gegeben. Diese Inhalte haben gegenüber der göttlichen Substanz lediglich akzidentellen Charakter. Ibn Adi nutzte voll die aristotelischen Differenzen zwischen dem aktuellen Sein der *per se* gegebenen ersten Substanz und der potenziellen und akzidentellen Prädikation der universellen, auf dem Niveau des Intellekts gegebenen Bedeutungen. Die neue atomare Substanz steht an der letzten Stelle in der Ordnung der von Gott gedachten Universalität und sie grenzt an das reine Nichtsein. Die neue, durch den Akt des göttlichen Intellekts gegebene trinitäre Struktur begründet die erste objektive Bestimmung des Seienden, welche eine Mischung aus der neuplatonischen und der aristotelischen Prädikation bildet. Diese Form der Objektivität entdecken die modernen Scholastiker für den lateinischen Westen um das Jahr 1280. Sie haben diese Form durch die avicennistische Metaphysik übernommen und sie fügten sie nach der abgeschlossenen *via Modernorum* ins nihilistische Denken der Postmoderne ein. Das Bagdader Haus der Weisheit (*Bajt al-Hikma*), welches zur Zeit des Kalifen Harun al Raschid aus der persischen Dynastie der Abbasiden gegründet wurde, wurde zum Ort der Entstehung der westlichen Objektivität durch die Ökumene von Alfarabi und Ibn Adi. Dies wird vom Neuplatoniker Avicenna vollendet und vom Aristoteliker Averroës abgelehnt. Die Philosophie Avicennas spielt die Hauptrolle bei der ontotheologischen Konstruktion des Seienden der dritten Art. Ibn Adi einquartierte *tertium ens* in die neutrale Sphäre des göttlichen Seins. Avicenna erweiterte die ontotheologische Neutralität des modernen Gottes auf solche Art und Weise, dass sie die gesamte objektive Metaphysik umfasste.

## 2.3 Die Metaphysik des objektiven Seienden (Avicenna)

Die erste Runde der Gigantomachie über die Substanz reicht von der Spätantike bis zum Beginn des ersten Konflikts im entstehenden Westen. Das Haus der Weisheit in Bagdad wurde zu dem Ort, der über das Schicksal der westlichen Metaphysik und damit der westlichen Zivilisation entschied. Um die Lichtung von Wahrheit und Nicht-Wahrheit in der Falsafa zu klären, ist es notwendig, einen kurzen Rückblick auf die hermeneutische Ausgangslage zu machen. Die Gigantomachie folgt den Transformationen des modernen Intellekts, der den objektiven Sinn des Seins offenbart. Die Archäologie der Objektivität erforscht methodisch und phänomenologisch die grundlegende Frage, „wie“ das Seiende vom verborgenen Ereignis des Seins aus manifestiert wird. Das Sein wohnt verborgen in der archaischen und musischen *a/létheia* und manifestiert durch den Akt der substanziellen Donation (τό τί ἦν εἶναι, Kap. 1.1). Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist also die reale erste Substanz, denn sie bildet die Grundlage der aristotelischen Metaphysik. Die Hermeneutik bezeichnete diesen Akt der ursprünglichen musischen Donation des Seins des Seienden als metaphysischen Dativ (*dativus metaphysicus*). Diese Art und Weise der Manifestation des Seins des Seienden im Feld der Lichtung muss man im Gegensatz zum positiv gegebenen Seienden unterscheiden. Sie ist durch die metaphysische Bestimmung der Substanz als „dieses hier“ (τόδε τι) gegeben. Heidegger trennte die ursprüngliche Aufgabe des Denkens von der Metaphysik. Daher kann die Hermeneutik der Objektivität keine Beziehung „Subjekt–Objekt“ zu einem erkannten Einzelding oder zum rein mentalen Inhalt des Erkennens untersuchen (*ens rationis*). Es geht um die Ganzheit des Seienden, wohin auch der menschliche Intellekt als besondere Form des Seienden gehört. Die ursprüngliche Offenbarung des Seins im Seienden indiziert das griechische Wort παρουσία, in Anknüpfung an Heideggers Termini „das Anwesen“ und „die Anwesenheit“. Beide Termini drücken die Aktivität der ursprünglichen Offenbarung im Modus *a/létheia* aus. Das archaische Sein gibt sich im Seienden und zugleich gibt es das Zurücktreten des Seins in die Verborgenheit der Lethe. Die Auslegung der unterschiedlichen Arten und Weisen der Vergegenwärtigung des Seienden (Anwesende in seiner Anwesenheit) gehört zu den grundlegenden Charakterzügen des neuen Typus des hermeneutischen Denkens (Vernehmen, Andenken), das gegenüber dem ursprünglichen Seinsgeschehen entgegenkommend ist. Die Lichtung der verborgenen „Präsentation des Präsenten“ ist die grundlegende Bedingung dafür, dass jedes Wesen als solches präsent sein kann.[[109]](#footnote-109) Das hermeneutische Anwesen der Metaphysik aus der Perspektive des Seins unterscheidet sich daher von dem, was im Bereich dieser ursprünglichen Sphäre als individuelle Entität zu finden ist. Der Prozess der Vergegenwärtigung der Seiendheit stellt ein Geschehen einer anderen Ordnung dar als das resultierende Produkt (das Präsente, Seiendes) dieser verborgenen Offenbarung. Die ontische Unverborgenheit des Seienden wird im Rahmen der positiv bestimmten Metaphysik als *veritas* definiert. Die vorhergehenden Kapitel legten die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne oder von hinten dar. Diese Art und Weise der ontologischen Unverborgenheit der Metaphysik (*alētheia*) zeigt den veränderten Sinn des Seienden aufgrund der zweifachen Vor-blickbahn. Dadurch wird die Frage beantwortet, „wie“ diese oder jene Vision des Seienden im Feld der geschichtlichen Lichtung manifestiert wird. Dieses Ereignis der Un-verborgenheit (*a/létheia*) des Seins wirkt in der zweifachen Wahrheit der musischen oder tragischen Geschichtlichkeit. Diese musische oder tragische Donation determiniert durch die Gigantomachie der Metaphysik die Manifestation (*alétheia*) der geschichtlich vernommenen Substanz. Ihr Anwesen oder Washeit (*quidditas*) wird nicht mehr im Modus der prinzipiellen Dativ der ersten Philosophie (*dativus principalis*), sondern durch die metaphysische Donation (*dativus metaphysicus*) gegeben. Der verborgene Anfang der ersten Philosophie gibt den geschichtlichen Beginn der Objektivität auf musische oder tragische Weise in der westlichen Metaphysik. Dann, musikalisch oder tragisch, ist es wahr, dass die Wirkung des verborgenen Anfangs der ersten Philosophie des Seins (Seinsverlassenheit) läuft im Modus der doppelten Donation des Sinns der Substanz (Seinsvergessenheit). Die unverborgene (*alétheia*) schafft den Sinn des ontischen Seienden als die wahre (aristotelische *veritas*) oder trügerische (moderne Objektivität als Heidegger’s Irrtum) Geschichte der westlichen Metaphysik. Ihre positive Historie macht das klassischen Lehrfach in den Schulen.

Die Hermeneutik muss die grundlegenden Veränderungen im Sein des Seienden deuten, die in der von Avicenna gegründeten Parusie enthalten sind. In seiner Definition der Substanz vergegenwärtigt sich das objektive Seiendheit durchaus im Modus des metaphysischen Irrtums(Kap. 1.2). Alfarabi schuf ein neues Verstehen der ersten Substanz, ohne den metaphysischen Status dieser Operation zu erhellen. Seine Substanz, welche wie das unklare Quasisubstrat unterschiedlicher Bestimmungen des Seienden gegeben ist, stellte einen sehr strittigen Kompromiss dar (Kap. 2.1.2). Der Zweite Meister ließ transzendentale und kategoriale Prädikation *per prius* gelten und erklärte nicht die ambivalente Bestimmung des *tertium ens*, welches in die neue Struktur der Metaphysik eingegliedert wurde. Die Unhaltbarkeit dieser Haltung beweist die Reaktion Avicennas und Averroës‘ auf die oben analysierte metaphysische Neutralität Alfarabis. Beide berühmte Schüler des Zweiten Meisters begriffen die Ambivalenz der Substanz und des intellektuellen Einblicks als Streit zwischen zwei Bestimmungen der Metaphysik. Jeder nahm den Stand für eine oder andere metaphysische Perspektive. Averroës löste die Ambivalenz der Substanz, indem er alle Seienden der dritten Art abschaffte und sich zur ursprünglichen aristotelischen Differenz zwischen der ersten und der zweiten Substanz zurückkehrte. Avicenna hingegen nahm Alfarabis *aliud esse* und machte daraus die Substanz der dritten Art. Die neue Form des *tertium ens* wurde in das ontotheologische Projekt der Metaphysik und der entsprechenden Gnoseologie integriert. Ibn Sina gab nach seinen eigenen Worten ein großes Almosen den Armen an dem Tag, da er endlich durch die Lektüre von Alfarabis Schrift den gesuchten Gegenstand (*ġaraḍ*) von Aristoteles‘ *Metaphysik* als erster Wissenschaft begriff. Die zeitgenössische Analyse von Avicennas Weg zum Verständnis der *Metaphysik* verweist auf zwei Erwähnungen in seinem Lebenslauf (Bertolacci 2001). Die erste Lektüre betraf hauptsächlich die Bücher II.1−2 (*Alfa elatton*) und XII.6−10 (*Lambda*), wo die Metaphysik als *theologia naturalis* auf Grundlage der Wirkung des ersten, als *causa prima* verstandenen Bewegers dargeboten wird. Die erste Lektüre stand unter dem Einfluss von al-Kindis Buch über die erste Philosophie(*Kitāb fī al-Falsafa al-ūlā*). Die Metaphysik als natürliche Theologie (*Met.* II und XII) verwandelt sich in eine transzendental aufgefasste erste Wissenschaft, welche auf die Erste Ursache und auf das Erste Sein durch die Prädikation des *ens inquantum ens* bezogen ist. Die zweite Lektüre folgte der Zwischenzeit der Ungewissheit, bis Avicenna voll die metaphysische Intention Alfarabis begriff, welche in Gestalt der Ontotheologie gegeben ist. Diese ist an die neue Form des *aliud esse* (Kap. 2.1.2) gebunden. Avicenna gründete die generische Form der Seiendheit auf eine neue Form der ontologischen Neutralität, die sich außerhalb der ersten Substanz befindet. Diese neue Synthese Platons und Aristoteles‘ begründet seit Suárez die moderne Auffassung der *metaphysica generalis* und seit Kant die postmoderne Objektivität.

Es ist zuerst notwendig, die Prädikation *per prius* untersuchen, die Avicennas Konzept der ersten Wissenschaft als einer neuen Einheit vom Seienden und Wissen zugrunde liegt. Objektiv gesehen, die neue Einheit der objektiven Substanz und ihrer objektiven Erkenntnis, hat das gesuchte Ziel der *Metaphysik* des Aristoteles gefunden. Diese dreifache Objektivität von Welt, Subjekt und ihrer Korrespondenz begründete die westliche Weltanschauung auf dem von Averroës angeprangerten epochalen Irrtum. Das Projekt der avicennischen ersten Philosophie knüpft in drei grundlegenden Punkten an Alfarabis Aristotelismus an. Diese Punkte wurden im vorhergehenden Kapitel bereits behandelt. Die Manifestation des Seienden in der Metaphysik muss durch eine höhere Form des Intellekts erkannt werden, die mit der hypostatischen Form der ersten Substanz verbunden ist. Das so verstandene *tertium ens* wird in neues Schema der ersten Wissenschaft integriert, welches der Zweite Meister als ontotheologische Form der Metaphysik etabliert hat. Ibn Sina antwortete dadurch auf die Herausforderung des neutralen Seienden, welches zum ersten Mal von Alfarabi und Ibn Adi thematisiert wurde. Die Konfrontation zwischen Avicenna und Averroës zeigt Wahrheit und Unwahrheit der Metaphysik des Zweiten Meisters. Averroës lehnte die moderne Auffassung der Wahrheit als Spekulation und Assimilation prinzipiell ab und kehrte zur aristotelischen Auffassung der Übereinstimmung zurück. Avicennas Auffassung der Wahrheit und des Intellekts wird ab dem Jahr 1240 von der Gruppe der *Modernorum* in Oxford und in Paris aktualisiert, womit sie das erste Schema der Objektivität begründen. Der Oxforder Avicennist Rufus benennt diese Auffassung der Assimilierung der Wahrheit mit dem treffenden Terminus *coaequatio* (OBJ II, Kap. 3.3.2). Die zweifache Form der metaphysischen Wahrheit, welche durch die Gigantomachie Avicennas und Averroës‘ gegeben ist, bestimmt die ganze Geschichte des Westens.

### 2.3.1 Die objektive Anschauung des Seienden

Der Streit zwischen dem Aristotelismus und dem Neuplatonismus hat gezeigt, dass die primäre Bedeutung des Seienden im erkennenden Intellekt entweder von der real existierenden Sache stammt, oder von den gänzlich autonomen intelligiblen Formen. Die neue Figur der Abstraktion und des Intellekts stehen auf der Mythopoetik des Sonnenintellekts, welcher von Platons Höhlengleichnis in Avicennas System überging. Aristoteles lehnt es ab, ein wissenschaftliches Erkennen durch Platons subsistente Ideen zu begründen, welche der Intellekt mithilfe der Illumination oder der Anamnese betrachtet. Ohne eine aktuelle und äußere hylemorphische Substanz ist kein Akt des sinnlichen Erkennens (διὰ τί ἄνευ τῶν ἔξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν) möglich, weil die Fähigkeit der Sinne an und für sich lediglich Potenz ist und keineswegs Aktualität (τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει μόνον, *De anima* 417a3‒7). Die Sinne müssen von der aktuellen äußerlichen Quelle initiiert werden, ebenso wie ein brennbarer Stoff nur durch ein bereits brennendes Feuer entzündet werden kann. Primär sind die Sinne und der Intellekt im Hinblick auf das Erkennen der ersten Substanz nur potentiell gegeben und haben lediglich rezeptiven Charakter. Die Belichtung des Seienden geht von vorne von der aktuellen Sache aus. Die *simpliciter* und *per se* existierenden ersten Substanzen begründen eine kategoriale Prädikation als wahrheitsgemäßes Erkennen der Welt (Kap. 1.3). Ohne Belichtung von vorne entstünde keine Übereinstimmung der Sache und des Intellekts, sondern nur eine analogische Ähnlichkeit der einen intellektuellen Form mit einer anderen. Die universelle Rezeptivität der Sinne und des Intellekts, welche außerhalb der realen Substanz gegeben ist, stellt die Grundfrage: Wie kann (Heideggers *Wie*, Aristoteles‘ πώς) die menschliche Seele alles Erkennen aufnehmen (ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα; *De anima* 431b21)? Der vorhergehende Teil hat gezeigt, dass die neuplatonische Antike und die erste Falsafa die aktive und tätige Komponente des Intellekts seiner Rezeptivität übergeordnet hat. Alfarabi lehnte solche Metaphysik mit der Einführung des *intellectus in potencia* ab (Kap. 2.1.1). Intellekt und Sinne sind für die Aristoteliker lediglich eine Potenz der Seele; sie existieren nicht von sich selbst aus. Sie bilden einen Teil des Körpers als dessen Sinnesorgane oder einen Bestandteil der Seele als immaterielle entelechische Form eines lebenden Organismus. Der zu den Sinnen gewandte Intellekt hat das Erkennungsprimat in der Seele und er wird zuerst durch sinnliche Spezies aktualisiert. Der intelligible Teil der Seele ist im Hinblick auf die aktuell oder potenziell gegebenen Dinge immateriell rezeptiv, um des universellen Erkennens der Ganzheit des Seienden fähig zu sein. Diese fundamentale Differenz zwischen der rezeptiven (γίνεσθαι) und der aktiven Komponente des Intellekts (ποιεῖν) kommt im wichtigsten Teil von *De anima* vor. Aristoteles beschreibt die zweifache Komponente des Erkennens in der Seele (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Der Kommentar Alexanders Aphrodisias zu *De anima* gibt diesen Komponenten der Seele kanonische Bezeichnungen. Die rezeptive Komponente der Seele wird vom materiellen Intellekt und die aktive Komponente vom tätigen Intellekt ausgedrückt (ἐπεί ἐστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν; *Alex. in De anima* 88.23‒24). Der Zweite Meister weigerte sich, den Intellekt wie Alexander zu hypostasieren, und schuf eine Überschneidung der ersten und zweiten Abstraktion durch das Diaphanum und durch eine neue Version des passiven Intellekts (*intellectus possibilis*). Die neue Form des erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus*) folgt dem neuplatonischen Szenario des Wissens.

Avicenna hatte Alfarabis Abhandlung *De intellectu et intellecto* mit den oben angeführten Fakten vor sich und musste die grundlegende Frage lösen, wie wir erkennen. Im Unterschied zu seinem Lehrer kehrt er zur neuplatonischen Lösung zurück. Er erfasste die Seele als autonomer und aktueller Substanz, welche als übergeordneter Beweger den Körper lenkt. Zum Ausgangspunkt der neuen Form des Erkennens wurde der *intellectus adeptus* in der Auffassung des Zweiten Meisters gewählt, um der direkte Einblick in die Formen der dritten Art zu ermöglichen (Kap. 2.1.2). Avicenna lehnte das Primat der Belichtung des Intellekts im aristotelischen Szenarium des Erkennens durch die reale Sache ab. Im aktuellen Ding sind lediglich die potenziellen Erkennungsformen, welche nicht zum wahrhaften Erkennen ausreichen. In der aristotelischen Übereinstimmung ist die Wahrheit nicht voll gegeben, weil sie der zweiten Stufe der Abstraktion in der Metaphysik Alfarabis entspricht. Einzig in dieser Art des Erkennens ist die volle Selbstreflexivität des Intellekts gegeben. Die Belichtung des Sinns des Seienden entstammt nicht primär der aktuellen Sache, sondern der aktuellen immateriellen Form oder der Aktualität, welche in der Seele als deren eigene Quelle und Erkennungsakt gegeben ist. Das Werk *Kitāb al Najāt* kommentiert die oben angeführte Passage aus *De anima* 417a3–7, um die Leistung des Intellekts vom sinnlichen Erkennen her zu analysieren. Avicenna lehnte Aristoteles‘ Richtung der Belichtung des Seienden von vorne ab. Die Schrift *De anima* präsentierte die Antwort auf die entscheidende Frage, wie die intellektuelle Seele in der Lage sein kann, alles auf menschliche Weise zu wissen (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Avicenna fasst die Belichtung des Sinns des Seienden korrekt gemäß *De anima* zusammen, lehnt sie aber als unzureichende Lösung ab. Das Erkennen kann nicht auf der Rezeption von den Sinnen basieren, sondern auf der Aufnahme der intelligiblen Formen. Sie existieren bereits in ihrer Aktualität und können den menschlichen Intellekt auf diese Weise bewegen. Das zehnte Kapitel von *Kitāb al Najāt* führt eine dreifache Serie von Argumenten gegen die Verbindung der intelligiblen Seele und des sinnlichen Körpers in eine hylemorphische Einheit der ersten Substanz an. Avicenna macht einen sehr modernen dualistischen Schluss.

„Daher behaupten wir, dass die Seele zwei Aktivitäten besitzt. Die erste ist im Hinblick auf den Körper gegeben und durch sie vollzieht die Seele die Beherrschung und Kontrolle des Körpers. Die zweite Aktivität führt die Seele im Hinblick auf sich selbst und auf ihre Prinzipien aus, was intellektuelles Verstehen ist. Diese zwei Aktivitäten stehen in gegenseitigem Gegensatz und schließen einander gegenseitig aus. Sofern die Seele eine Aktivität ausführt, muss sie die zweite vernachlässigen, da sie nicht so leicht beide Aktivitäten kombinieren kann.“[[110]](#footnote-110)

Avicenna führte den grundlegenden Dualismus zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen ein. Diese These, die von den Modernisten im zweiten Averroismus und von den Postmodernisten wie Descartes wiederholt wurde, bildet die Grundlage des gegenwärtigen Dualismus zwischen dem Intellekt und dem Körper. Rahmans Kommentar zu den zitierten Passagen aus *Kitāb al Najāt*, Kap. 10, zeigt die unterschiedlichen Haltungen Avicennas und Aristoteles‘ in der Frage nach dem sinnlichen Erkennen (*Kitāb al Najāt*, p. 103). Der Intellekt vollzieht die *denudatio* der bereits universell gegebenen Form. Der Träger dieses Erkennens ist der erworbene Intellekt. Die Verdrängung der sinnlichen und intellektuellen Potenz in der Seele hob die Rolle des rezeptiven Intellekts auf. Er wird von der aktuell gegebenen und von den Sinnen erkannten Sache aus determiniert. Avicenna benötigt nicht die grundlegend rezeptive Funktion des Intellekts (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, *De anima* 430a14), wie es bei seinem Lehrer Alfarabi war. Die Sinne schaffen durch Rezeption und Synthese die *species sensibilis*, welche in der Einbildungskraft gegeben ist; aber dies stellt für Avicenna nur das animalische Niveau des Erkennens dar. Im modernen Schema des Erkennens bedingen nicht die sinnlichen Spezies die Entstehung der *species intelligibilis* im Intellekt. In zwei Sphären geteilte Person hat das sinnliche Erkennen keine Möglichkeit, das immaterielle Niveau des Erkennens zu erreichen. Für die Verbindung der sinnlichen und intellektuellen Rezeption ist kein Platz, weil der Intellekt durch die Aktualität der im Vorhinein gegebenen universellen Formen belichtet wird. Im Erkennen der Moderne existiert keine völlig rezeptive Komponente des Intellekts, welche die durch die Sinne vermittelte Aktualität der äußerlichen Welt annähme. Die Seele ist deswegen nicht *quodammodo omnia* (*De anima* 431b21), weil sie an und für sich schon eine aktuelle Substanz oder eine aktuelle Form ist (*hoc aliquid*). Der moderne Intellekt stellt eine immaterielle Form des substanziellen Spiegels (*speculum*) dar, welche die kosmischen Formen aufnimmt und widerspiegelt. Avicenna schuf ein neues Modell der Wahrheit als eines theoretischen Widerspiegelns (*speculatio*) der externen intelligiblen Form im menschlichen Intellekt. Das Erkennen geschieht als Assimilation verschiedener Arten hypostasierter Formen, welche mehr oder weniger im Modus der universellen Ähnlichkeit aktualisiert werden. Die Richtung der Belichtung des Seienden hängt von der Auslegung des Sonnenintellekts ab, welcher den grundlegenden Sinn des Seienden gemäß dem Schema Alfarabis manifestiert (Kap. 2.1.1). Avicenna braucht kein Diaphanum, weil der erleuchtete erworbene Intellekt von den Sinnen getrennt ist und die immateriellen Formen direkt erkennt. Der materielle Intellekt ist auf den sinnlichen Gegenstand oder auf den mentalen Inhalt der Fantasie oder des Gedächtnisses bezogen. Die sinnliche Erkenntnis abstrahiert die sinnlichen Formen, weil der materielle, sinnlich begründete Intellekt auch bei den Tieren vorkommt. Aber diese Fähigkeit der instinktiven Schlüsse (*wahm*) ist materieller Natur. Die sinnliche Abstraktion geht von der individuellen Form des Dings aus, welches die Sinne wahrnehmen. Sie formt die animalische Intentionalität und die Fähigkeit der sinnlichen Synthese (*vis aestimativa*). Die animalische *intentio* produziert die Fähigkeit des instinktiven Schlusses, welcher auf der Grundlage des individuellen sinnlichen Erkennens gegeben ist. Das Schaf sieht den Wolf durch den Akt der animalischen Einbildungskraft, weil es sich eine eigene sinnliche Form durch die sinnliche Abstraktion geschaffen hat. Dann richtet es seine Aufmerksamkeit auf diesen sinnlichen Eindruck und daher macht es den instinktiven Schluss, dass es nötig ist, zu fliehen. Avicennas Kommentar zu *De anima* schaffte sowohl die voll rezeptive Auffassung des Intellekts als auch Alfarabis Auffassung der Intentionalität ab. Avicenna übernimmt die neuplatonische Illumination im erworbenen Intellekt, der durch den kosmischen *intellectus agens* erleuchtet wird. Die ganze Metapher des Sonnenintellekts wird gegenüber der Deutung Alfarabis (Kap. 2.1.2) um ein Feld nach vorne geschoben. Die Verwirklichung der Erkenntnis ist nicht durch den aristotelischen *intellectus in effectu* gegeben. Es ist nötig, in dem neuen Schema der Erleuchtung eine Vermittlung zu haben. Die Illumination ist durch die oben angeführte selbstreflexive Aktivität des Intellekts gegeben. Er arbeitet im Hinblick auf sich und ihre Prinzipien ganz autonom.

„Der Vergleich des Intellekts im Hinblick auf menschliche Seele ist wie die Wirkung der Sonne im Hinblick auf das Sehen. Es ist klar, dass sie Sonne durch sich selbst aktuell existiert und durch den Sonnenstrahl wirklich zu sehen ist, wenn sie auch nicht direkt in ihrer Aktualität wahrgenommen wird. Die intellektuelle Erkenntnis nimmt im Hinblick auf unsere Seelen die gleiche Stellung ein.“ [[111]](#footnote-111)

Avicenna interessiert sich nur für die Beziehung zwischen der Sonne und der Fähigkeit zu sehen (*comparatio solis ad visus nostros*). Die in der Toledischen Schule gegebene Theorie des Erkennens als Komparation enthält daher keine Mediation durch das Diaphanum, was Alfarabis Übersetzung des Werks *De intellectu* zeigte. Die grundsätzliche vermittelnde Aufgabe des Diaphanums in der lateinischen Übersetzung verschwand und wurde durch die Strahlung der Sonnenstrahlen oder des Intellekts ersetzt (*comparatio irradiacionis*, Kap. 2.1.1). Diese Beziehung nimmt die Erkennung in der Seele im Hinblick auf den übergeordneten aktiven Intellekt (*intellectus agens*) ein. Die zitierte Auffassung betonte aus der ursprünglichen Vorlage der Schrift *De anima* die durch Themistios gegebene neuplatonische Linie des Erkennens: Sonne (*causa prima*) – Strahl (*intellectus agens*) – Auge (*intellectus adeptus*) – Farbe (*intellectum*). Die erkannte Farbe alias intellektuelle Erkenntnis verbindet sowohl den rezeptiven als auch den aktiven Prozess des Erkennens. Die Strahlen der aktiven Sonne nimmt das Auge direkt durch die belichtete Fläche auf, was die Moderne durch Descartes und Arnauld übernahm (Kap. 2.4.4). Ähnlich handelt auch der *intellectus adeptus* in der autonomen Seele. Wir erkennen die außerhalb von uns selbst gegebene reale Substanz direkt, durch die hypostatischen autonomen Formen. Es gibt keine reale Vermittlung zwischen dem Sonnenstrahl und dem Auge, nur eine mythopoetische Analogie von Sonne und Intellekt. An der ersten Stelle steht das aktuelle Licht aus einer transzendenten Quelle, welche ganz aktuell ist und auf subsistente Weise existiert (*sol per se in effectu*). Unser Erkennen wird durch eine analoge Art der Erleuchtung bestimmt, und der Intellekt wird auf ähnliche Weise aktualisiert.

Die Hermeneutik untersucht in erster Linie die Aktualität des Intellekts im Modus *per se*, der den Erkenntnisprozess konstituiert. Im modernen Szenario hat diese Wirklichkeit eine mythopoetische, getrennte und hypostasierte Form, die eine Substanz der dritten Art ist (*intellectum primum*). Dies ist ein grundlegender Unterschied zum aristotelischen Begriff der Erkenntnis durch den *intellectus in effectu*, bei dem die Vermittlung durch die aktuelle erste Substanz erfolgt (*intellectum secundum*). Sie wird zunächst von den Sinnen und dann vom rezeptiven Intellekt aufgenommen. Der Intellekt tritt durch den Sonnenstrahl in unmittelbare Verbindung mit der Sonne. Die Übereinstimmung des Intellekts mit der Sonne ist direkt in Bezug auf die Sonne und durch den Sonnenstrahl gegeben. Das ist ein Unsinn und sogar nach Avicennas Lehre, welche die Trennung des sinnlichen und intellektuellen Erkennens hervorzieht. Sowohl die aristotelische Erkenntnis im Intellekt durch die *species sensibilis* und *intelligibilis* kann niemals die Realität eines äußeren Dings in seiner ursprünglichen Aktualität direkt in unser Wissen aufnehmen. Der Baum außerhalb von uns hat nicht die gleiche Existenzweise wie unseres Wissen über diesen Baum und das Gleiche gilt für den Sonnenstrahl. Avicennas Szenario schaffte die Vermittlung durch das Diaphanum vollständig ab, da das Wissen durch die Sinne den immateriellen Intellekt nicht beeinflussen kann. Die Metapher des *per se* gegebenen Sonnenintellekts zeigt, dass die Seele das sinnliche Erkennen nur indirekt benötigt. Die wichtigste Aktualisierung des Intellekts geht von der Welt der aktuellen abgetrennten Formen aus. Aus der Sicht der Hermeneutik handelt es sich um das Szenarium der Belichtung von hinten. Alfarabi führte diese gnoseologische Perspective im Modus *aliud esse* durch die Belichtung des möglichen Intellekts über den erworbenen Intellekt ein (Kap. 2.1.2). Die Aktualisierung der Erkenntnis wird *per prius* von den neuplatonischen Formen oder von Alfarabis Amphibolien als den Seienden der dritten Art determiniert. Das Schlüsselzitat finden wir in Avicennas Kommentar zu *De anima* V.5, wo eine neue Auffassung des Sinns des Seienden entsteht. Das Zitat führen wir in der Übersetzung aus dem arabischen Original und im nachfolgenden Kommentar verwenden wir die Schlüsselbegriffe der lateinischen Übersetzung dieser Passage (*Liber de anima* V.5, 127.39–47). Dieser Teil beinhaltet das Grundschema des modernen Erkennens, welches wir bei den späteren Vertretern des lateinischen Avicennismus inklusive Descartes und Husserl finden.

„Die intellektuelle Fähigkeit der Seele erforscht die Einzeldinge, welche in der Einbildungskraft gespeichert sind, und dies erleuchtet in uns das Licht des oben erwähnten aktiven Intellekts. Dann werden die Einzeldinge in eine bestimmte Form der Abstraktion (*istaḥāla*) außerhalb der Materie und außerhalb der Bindung an die Materie überführt und in den rationalen Teil der Seele eingedrückt. Aber nicht in dem Sinne, dass die Einzeldinge aus der Einbildungskraft in unseren Intellekt überführt würden, und auch nicht in dem Sinne, dass das in der materiellen Welt verborgene Konzept eine Kopie ihrer selbst produzieren würde. Diese materielle Welt ist doch an und für sich genommen und im Hinblick auf ihre Essenz bereits abstrakt. Es ist so, dass der Blick auf die Einzeldinge die Seele zur Abstraktion (*al-muğarrad*) vom aktiven Intellekt aus disponiert, welcher zu ihr kommt.“ [[112]](#footnote-112)

Der von Alfarabi eingeführte rezeptive Intellekt ist für Avicenna unnötig, weil das sinnliche Erkennen vom Intellekt getrennt ist. Die Rolle des *intellectus in potencia* wird durch ein neu definiertes Gedächtnis eingenommen, das sich grundlegend von der Konzeption des Aristoteles unterscheidet. Das moderne Gedächtnis speichert die hypostazierten Spezies als Einzeldinge, die in Avicennas Szenario Substanzen der dritten Art sind (*singula quae sunt in imaginatione*). Der scholastische Terminus *locus specierum* bezeichnet im zweiten Averroismus dieses hypostasierte Gedächtnis als Ort, wo das Erkennen des modernen Intellekts beginnt (OBJ III, Kap. 4.3.1). Weder die reale Sache noch der Prozess des sinnlichen Erkennens durch die *species sensibilis* haben einen determinierenden Einfluss auf den Erkennungsprozess. Die mit den Sinnen erkannte hylemorphische Substanz disponieren die Seele lediglich dazu, alles durch die Abstraktion zu erkennen, welche als Emanation der Formen vom abgeteilten tätigen Intellekt aus gegeben ist (*aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio*). Die kosmischen intelligiblen Formen imitieren den Sonnenstrahl, weil sie ihre eigene Aktualität besitzen. Avicenna trennt das sinnliche Erkennen von der neuen Auffassung der Abstraktion. Die Seele wird nicht direkt von den Sinnen aus determiniert. Das Zitat sagt klar, dass die grundlegende universelle Bestimmung der Dinge in unklarer Form bereits in der Realität existiert und an die reale hylemorphische erste Substanz gebunden ist. Aber in keinem Fall sind dies platonische Ideen, welche Platonismus und Neuplatonismus als aktuelle Substanzen oder Formen begreifen. Deren Erkennen wird nämlich vom abgetrennten *intellectus agens* bestimmt. Dieser erleuchtet die Seele, welche dann die Spezies der individuellen Dinge aktiviert, welche bereits unklar in den Dingen gegeben sind. Von dort werden die Spezies*-*Essenzen auf besondere Weise abstrahiert (*istaḥāla*) und in unserem intelligiblen Gedächtnis gespeichert. Dieses Gedächtnis kann nicht die Gestalt des sinnlichen Gedächtnisses haben. Die aristolelische *reminiscentia* haben wir mit den Tieren gemeinsam. Die avicennische *memoria* wird vom tätigen Intellekt erleuchtet, deswegen hat sie eine mytopoetische Natur. Avicenna nach, das sinnliche Erkennen schafft nur eine psychologische Disposition der Seele. Durch den niederen Akt auf dem Niveau der auch den Tieren gegebenen sinnlichen Formen (*cogitatio*) wird die menschliche Seele vervollkommen und erkennt propädeutisch ihre höheren Möglichkeiten, welche im Prozess der Illumination gegeben sind. Der Schlüsselsatz beschreibt den Blick der Seele. Er disponiert sie (*aptatur*) zum Erkennen im Hinblick auf die singulären, in der Imagination gegebenen Objekte des Erkennens. Die sinnliche Spezies und die Intention haben keinen kausalen Bezug zum aktuellen Erkennen des Intellekts. Eine wirksame Causa des Erkennens stellt die im Vorhinein gegebene intelligible Form dar. Die Seele wird bei Avicenna von hinten durch das Licht des aktuellen Intellekts belichtet, welcher als Spender der erkannten aktuellen Formen wirkt. Das Zitat schloss die Verbindung mit den Formen in der ersten Substanz aus. Sie können nicht ins höhere Erkennen gelangen, weil sie dazu nicht erforderliche immateriale Aktualität haben. Auch die hypostasierte menschliche Seele hat keine Möglichkeit, die in den materialen Dingen enthaltenen immaterialen Formen zu erkennen, weil ihr Erkennen im Prinzip immateriell ist. Die sinnliche Spezies bildet keine Ursache des Erkennens, weil die neuplatonisch aufgefasste Kausalität von der übergeordneten Form zur niederen gehen muss. Das Ergebnis der Illumination stellt einen neuen Typus der Abstraktion dar, welcher die immateriellen Formen direkt betrachtet (*al-muğarrad, denudatio, spoliatio*). Daher erkennt die avicennistische Metaphysik die Essenzen oder Spezies in den Dingen direkt durch die Illumination und braucht dazu kein sinnliches Erkennen. Der Intellekt des Illuminaten separiert die bereits an sich existierenden universellen Formen von der Materie. Er schafft die Bedeutung nicht im Denken aufgrund der aristotelischen Abstraktion durch die *species sensibilis* und *intelligibilis*. Somit kam es zu einem grundlegenden Einklammern des metaphysischen Dativs für das Erkennen der Realität, weil die aktuelle hyparchische erste Substanz das Erkennen nicht durch ihre Aktualität bestimmt. Diese einziartige Aktualität ist in der Metaphysik durch den vergangenheitlichen und universellen Charakter des Konzepts gegeben. Der Illuminat erkennt die im Denken gegebene Parusie, welche direkt durch die aktuellen kosmischen intelligiblen Formen entsteht.

Avicenna vollzog die moderne Verfinsterung der ersten Substanz im Gegensatz zur Lehre des Zweiten Meisters und führte eine neue Gestalt der Seinsvergessenheit in die Philosophie ein. Die Hilfe des erworbenen Intellekts aktivierte Denken steht auf einem ähnlichen Niveau wie der kosmisch tätige Intellekt, welcher direkt abgeteilte Formen gestaltet. Die Abstraktion als mythopoetische Illumination bedeutet, dass die Erkenntnis der existierenden Sache nicht durch die Abstraktion der materiell gegebenen und sinnlich erkannten individuellen Akzidenzien verläuft. Die avicennistische Abstraktion erhält einen zweifachen Sinn, welcher Étienne Gilson ganz genau in der bekannten Studie über den lateinischen Avicennismus charakterisiert. Wir wollen nun den Schlüsselsatz zitieren, welcher die moderne, von der sinnlichen Erfahrung getrennte Form der Abstraktion treffend formuliert: „Abstrahieren bedeutet nicht, dass in den Intellekt diejenige Form übertragen wird, welche in der Einbildungskraft lag.“ [[113]](#footnote-113) Das erleuchtete Denken kann die ewige und objektive Essenz einer jeden Sache im gleichen Modus direkt sehen, wie sie der kosmische *intellectus agens* kontempliert. Die Analyse des Wahrnehmens und des Erkennens kann man bei Avicenna als schrittweise *denudatio* der Materie bis hin zur rein universellen Form erklären.[[114]](#footnote-114) Der tatsächliche Prozess des avicennistischen Erkennens im Sinne der kausalen Wirkung auf den menschlichen Intellekt beginnt erst auf der Ebene der Interaktion zwischen beiden höheren Formen des Intellekts. Die Schlüsselstellen im Zitat zeigen, dass in der Seele zwei fast völlig unabhängige Prozesse ablaufen: das sinnliche und das intellektuelle Erkennen. Der sinnliche Eindruck spielt lediglich die Rolle des Akzidens, weil er der Seele dazu verhilft, etwas Neues zu sehen. Was soll die Seele darüber hinaus sehen, außerhalb der geläufigen Form der Abstraktion, welche auf dem Niveau des materiellen Intellekts gegeben ist? Der zweite Schritt beschreibt die Gegebenheit der begrifflichen, im Modus *per se* genommenen Abstraktion. Die neue Art und Weise des Erkennens intendiert lediglich die formale oder essenzielle Einfachheit, welche außerhalb der sinnlichen Vielheit der Einzeldinge gegeben ist. Der tätige Intellekt belichtet die sinnlichen Inhalte der Seele von hinten von der höheren Form des Intellekts aus (*illuminatur luce intelligentiae agentis* *in nos*). Diese Tätigkeit des Intellekts wird in der lateinischen Übersetzung mit dem Terminus *abstractio* bezeichnet, und das mit einem ausdrücklichen Hinweis auf die Richtung der Belichtung der Seele vom tätigen Intellekt als der ursprünglichen Quelle des Erkennens aus (*ab intelligentia agente abstractio*). Avicenna kommentiert in der *Metaphysik* *al-Shifa* den Prozess der Abstraktion auf eine ähnliche Weise, nämlich, dass sich auch die aktive Fähigkeit der Selbstreflexion des intellektuellen Teils der Seele (*ipse intellegit seipsum*) der Aktualisierung der Seele durch angenommenen Intellekt anschließt.[[115]](#footnote-115) Das kartesianische Schema des Erkennens außerhalb der Sinne ist nun komplett. Der übergeordnete erleuchtete Intellekt sammelt im Akt der eigenen Selbstreflexion die denudierten Formen. Siehe Schlusssatz des oben angeführten Zitats, welcher von der besonderen Art des „Sammelns“ (*iltaqaṭa*) der universalen Formen spricht. Diese Auffassung des reflexiven Bezugs zur Realität übernehmen die avicennistischen Schulen im lateinischen Westen im Terminus *collectio* und nach ihnen, etwa ab 1280, die gesamte Schule der *Modernorum*. Heute sammeln wir digitalisierte Simulakren, die uns die nihilistischen Illuminaten als würdig für mystische Verehrung und Bewunderung präsentieren. Der übernatürlich erleuchtete Intellekt sammelt sekundär oder überprüft in den hylemorphischen Substanzen diejenigen Universalien, welche er bereits auf direkte Weise kennengelernt hat. Das Erkennen ist nicht durch direkte Emanation der Formen vom abgeteilten kosmischen *intellectus agens* in den erworbenen Intellekt gegeben, weil Avicenna teilweise den Aristotelismus von Alfarabi übernahm. Das Erkennen verläuft durch eidetische Vision der immateriellen Formen im Akt des erworbenen Intellekts, welcher die amphibolen Bedeutungen des Seienden betrachtet. Dem entspricht die dritte Art des Erkennens bei Alfarabi, im Fahmen des neuen metaphysischen Ge-Stells geschaffen (Kap. 2.1.2). Die neue Donation des Seienden produziert die moderne Form des *aliud esse*, welche in Rahmen der ersten westlichen Ontotheologie gesetzt wird.

Avicenna lässt in der Seele zwei parallele Prozesse laufen, welche mit der übergeordneten reflexiven Funktion des tätigen Intellekts verbunden sind. Das durch aristotelische Abstraktion gegebene und durch die Bewegung der Seele wahrgenommene Erkennen (*cogitationes et considerationes motus*) disponiert die Seele dazu, die höheren Formen des Erkennens anzunehmen (*ad recipiendum emanationem*). Das Erkennen verläuft im Modus des wissenschaftlichen Urteils, worin das Mittelglied die Seele dazu disponiert (*termini medii praeparant*), unmittelbar den notwendigen universellen Schluss zu betrachten (*ad recipiendum conclusionem necessario*; *Liber de anima* V.5, 127.48–50). Avicenna sieht die Formen und Essenzen in den Dingen mit dem eidetischen und intuitiven Einblick des erkennenden Urteils, was Descartes und Husserl übernehmen. Das deduktive Urteil postuliert der *Zweiten Analytik* zufolge in Ausnahmefällen den Typ des direkten Einblicks in die Prämissen des Urteils und somit auch die Bildung einer intuitiven Schlussfolgerung (*Anal*. *Post*. 88b37). Das erleuchtete Denken besitzt die augenblickliche Fähigkeit, den Schluss ohne Syllogismus so wahrzunehmen, wie er unmittelbar in den Prämissen gegeben ist (ibid., 89b10‒11). Avicenna verwendete dieses Modell des aristotelischen Syllogismus und schaffte das neuplatonische Szenarium der Vereinigung mit dem Einen mithilfe der Emanation und der Hypostase ab. Im intuitiv betrachteten Mittelglied fällt die Aktualisierung des mittleren Gliedes von der sinnlichen, kausal gegebenen Spezies weg. Das wird später von der auf der *Oxfordian Fallacy* basierenden Schule der Avicennisten wiederholt (OBJ II, Kap. 3.1.1). Die Notwendigkeit ist nicht kausal aus der hylemorphischen Realität der ersten Substanzen gegeben, sondern dank der logischen Notwendigkeit, welche in der Welt der betrachteten Formen herrscht. Der dualistische Avicenna betont lange vor Descartes, dass die immaterielle Komponente der Seele sich dank der Fähigkeit der Selbstreflexion grundsätzlich vom materiellen Körper unterscheidet. Die neue Auslegung von *De anima* schloss die kausale Möglichkeit der Entstehung der *species intelligibilis* aus, welcher aktuell vom sinnlichen Erkennen determiniert ist. Das immaterielle Erkennen beginnt für Avicenna auf einem höheren Niveau, wo dank der eigenen Aktualität des Intellekts und dessen Fähigkeit der Selbstreflexion ein neuer Typ des Einblicks in die reinen Formen entsteht. Avicenna trennte den Intellekt von den Sinnen und machte aus ihm dank der intuitiven Form der *demonstratio* eine engelhafte Potenz und Substanz. Das Erkennen durch den Intellekt ist keine reine Formalisierung der sinnlichen Erfahrung in der Seele. Diese Erfahrung wird definiert als Aristoteles‘ *tabula rasa*.[[116]](#footnote-116) Die Seele beinhaltet mit dem avicennischen Intellekt darüber hinaus etwas, was aktuell und substanziell zum Intellekt gehört. Diese Subsistenz des Intellekts existiert vor der durch die Sinne gewonnenen Erfahrung. Das Erkennen nimmt Kurs auf die aktuell gegebenen kosmischen Formen. Sie werden in der dritten Form von Alfarabis ontotheologischem Systems beschrieben. Der Intellekt wird durch das Erkennen der hylemorphischen Substanz (*abstractio*) aktualisiert und bildet zugleich ein besonderes Quasisubstrat, welches eine höhere Form der Abstraktion ermöglicht (*denudatio*). Das Erkennen durch die Denudation und durch den erworbenen Intellekt partizipiert an der kosmischen Einheit der hyparchisch angeordneten Formen dank der direkten Erleuchtung durch den tätigen Intellekt (*intellectus agens*). Die Illumination schafft Anabasis des Denkens zur ursprünglichen Quelle der Formen (*ittiṣāl, ittiḥād*). Die Essenz wird in der ersten Substanz erkannt und existiert gleichzeitig als absolute und zeitlose Form im Denken des Illuminaten. Avicennas Schrift *Kitāb al-Nağāt* unterscheidet genau zwischen der aristotelischen Auffassung der Abstraktion und dem direkten Einblick in die Welt der Formen.[[117]](#footnote-117) Die universellen Formen werden entweder von den materiellen, mit den Sinnen erkannten Dingen abstrahiert oder durch direkten Einblick aufgenommen. Die höhere Komponente der Seele und des Intellekts ist zur Welt der reinen Formen gewandt und nimmt diese durch den Akt der intellektuellen Intuition wahr. Avicenna definiert beide Formen der Abstraktion, gibt sie aber in die neuplatonische Hierarchie der Formen, wo die höhere Form die niedere bestimmt. Im Unterschied zu Alfarabis Synthese braucht der Einblick des Illuminaten keine Determinierung von der aristotelischen *abstractio* zur modernen *denudatio*. Étienne Gilson sah genau den Unterschied zwischen der avicennischen *denudatio* und der klassischen Abstraktion, welche im Hinblick auf die sinnliche Erfahrung und auf den passiven und aktiven Intellekt in der Seele wirkt. Wenn eine höhere Form der Abstraktion gegeben ist, dann ist das Erkennen der Einzeldinge für den Intellekt unnötig. Das sinnliche Erkennen hat nur einen zusätzlichen Charakter. Die Abstraktion von den Sinnen ist des Aktes der Selbstreflexion nicht fähig, welche nur dem tätigen und dem erworbenen Intellekt vorbehalten ist. Der Avicennist Descartes definiert die Fähigkeit der Abstraktion als evidente Deduktion und überführt die avicennistische *denudatio* in die postmoderne Metaphysik. Die Ausführung der Formen verläuft bei beiden Denkern vom aktuellen, durch den erworbenen Intellekt aktualisierten Akt der Selbstreflexioon aus (*intellectus adeptus*, *res cogitans*). Es ist also klar, dass das *cogito* von Descartes der *intellectus in effectu* von Avicenna ist, der durch die Erleuchtung von autonomen intelligiblen Formen aktualisiert wird. Die erkannten Attribute „eksistieren“ (*exsistere*) im Geist als hypostasiertes *tertium ens* und der erworbene Intellekt betrachtet sie in dieser amphibolischen Form.[[118]](#footnote-118) Die Fähigkeit des angenommenen Intellekts, das Seiende der dritten Art zu erkennen, begründet den kartesianischen Dualismus, der seit Avicennas Gedankenexperiment des sogenannten „fliegenden Mannes“ bekannt ist. Die volle Version dieses philosophischen Märchens ist im *Liber de anima* I.1 gegeben und daher kannten sie die scholastischen Autoren.[[119]](#footnote-119) Die menschliche, vom Körper getrennte intellektuelle Seele partizipiert am abgeteilten aktiven Intellekt. Der moderne Intellekt schwebt frei im Raum und dank der Seele als Substanz hat er ein Selbstbewusstsein ohne die sinnliche Erfahrung des eigenen Körpers. Diese Fabulation wurde von der mythopoetischen Postmoderne und durch den zeitgenossischen Nihilismus durch das Sophisma des „Gehirn im Bottich“ (*Brain in a Vat*) übernommen. Die moderne Schizophrenie wurde in grundsätzlicher Weise von Averroës kritisiert (Kap. 2.4.2). Er weist auf Alfarabis *intellectus in potencia* und das Diaphanum hin, um die aristotelische Auffassung der Intentionalität und des Erkennens aufzubauen.

Avicenna trennte von sich das sinnliche und intelligible Erkennen. Beide Teile hielt sein Lehrer Alfarabi noch in einer ambivalenten Einheit. Beide Erkennungsprozesse definieren zwei verschiedene seelische Tätigkeiten. Das Erkennen ist nach der Auslegung von *De anima* I.5 als Prozess definiert, in welchem eine immer adäquatere Beziehung (*niṣab*) zu den abstrahierten Formen entsteht. Avicennas Interpretation von Aristoteles‘ Schrift *De anima* zeigt Abwärts- und Aufwärtshierarchie von vier Formen des Intellekts (*materialis*, *in habitu*, *in effectu*, *adeptus*) in den Prozess des Erkennens (Hasse 1999, 29–31). Die Vorgehensweise zeigt eine zweifache Analyse (*De anima* I.5; V.1–6), wo der ganze Prozess im Hinblick auf die unterschiedliche Auffassung der Abstraktion auf jedem Niveau des Verstehens definiert wird (Hasse 2000, 177–79). Der menschliche Intellekt (*intellectus materialis*) bezieht sich zuerst auf die autonomen und zuvor gegebenen Formen als die potenziellen Inhalte. Das Denken stellt die reine Fähigkeit der Rezeption dar, welche von der Geburt des Menschen an gegeben ist. Dann entsteht eine Beziehung zur Form in der möglichen Potenz (*possible potentiality*) als der Fähigkeit des Menschen. Dann können wir die analytischen Urteile folgenden Typs bilden: „Alles ist größer als dessen Teil“ (*intellectus in habitu*). Es folgt der Prozess der Annahme der Formen in voller Potenzialität (*perfect potentionality*), welcher an den Prozess des sinnlich begründeten, durch die höhere Komponente des Intellekts aktualisierten Erkennens gebunden ist (*intellectus in effectu*). Schließlich ist der Verstand fähig, die Fülle der aktuellen Form im aktuellen Akt des erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus*) wahrzunehmen. Der erworbene Intellekt produziert das Erkennen der immateriellen Formen, indem er vom abgeteilten tätigen Intellekt (*intellectus agens*) erleuchtet wird. Avicenna betrachtet diese Illumination als aktuellen und individuellen Akt des Erkennens. Es gibt einen grundlegenden Unterschied zu Alfarabis Schema, das durch das Diaphanum und den möglichen Intellekt mit Mediation ausgestattet ist. Avicennas Schema lehnt jedwede kausale Abhängigkeit der Sinne und des Intellekts von der höheren Form des Erkennens ab. Der sinnlich aktualisierte *intellectus in effectu* hat keine Möglichkeit, das Erkennen auf dem Niveau der Übereinstimmung zwischen dem *intellectus adeptus* und dem *intellectus agens* zu beeinflussen. Avicennas propedeutische Funktion des empirischen Wissens ist nicht in der Lage, eine kausale Kette zu etablieren, um das Wissen von vorne zu beleuchten. Das aktuelle sinnliche Wissen aktualisiert nicht den *intellectus adeptus*. Die Nachfolger der Blunds Schule lehnten daher Avicennas Erkenntnismodell ab und beschrieben den Gang der Erkenntnis phänomenologisch nach der Art und Weise, wie die Erleuchtung des Intellekts aus der ersten Substanz tatsächlich erfolgt (πώς ἐστι πάντα, *De anima* 431b21). Die Schule des ersten Averroismus baute daher ihr Wissen auf Averroës‘ Interpretation von *De anima* auf. Averroës verfolgt die Aktualisierungen der verschiedenen Potenzen der *anima intellectiva* von den Sinnen. Die Seele wird nicht alles durch Avicennas Selbstreflexion, sondern aufgrund der Tatsache, dass sie universell empfänglich ist, materiell und immateriell. Albert der Große verstand Avicennas Konzeption des Intellekts nach der Schrift CMDA von Averroës, die in der Perspektive der Sizilianischen Schule interpretierte. Nach Albert zeigen Avicennas Formen des Intellekts nur den Grad der neuplatonischen Selbstreflexion des Intellekts (*quattuor sunt gradus*). Der eigentliche Ablauf der Erkenntnis war nach aristotelischer Auffassung durch die Leistung der einzelnen Akte des Intellekts gegeben (*tres sunt species*; OBJ II, Kap. 2.4.2). Die Trennung des Intellekts bei Avicenna von der sinnlichen Verwirklichung begründet den Aufstieg des *intellectus adeptus* in die Welt der reinen Formen, wo er dem Geber der Formen im Akt der Einigung des Wissens durch den *intellectus sanctus* gleicht. Moderne Avicennisten haben Averroës dieses „averroistische“ Schema des Wissens auf sophistische Weise zugeschrieben. Der getrennte *intellectus possibilis* und *agens* wirken auf den Verlauf des immateriellen Wissens in der menschlichen Seele. Averroës lehnte den Neuplatonismus der Alexandriner und Avicenna in diesem entscheidenden Punkt grundsätzlich ab.

Die Abstraktion bedeutet in der neuen Auffassung eine Donation der hypostatischen Formen nach dem Modus der aufnehmenden Seele und erhebt so die Seele in die Welt der immateriellen Sphären. Im Prozess des Erkennens kam es zu einer fundamentalen Vertauschung der Art und Weise, wie der Intellekt aktualisiert wird. Dieses Ereignis der Belichtung des Sinns des Seienden begründet eine neue Offenbarung des Seienden in seiner Unverborgenheit (*alétheia*). Ibn Sina gibt eine neue Antwort auf die grundlegende Frage: Wie (πώς, *De anima* 431b21) kann die Seele universelles Wissen über die Welt erhalten? Die Antwort hat einen objektiven und daher vollständig mythopoetischen Charakter. Der höhere Intellekt (*intellectus agens*) transformiert den individuellen materiellen Intellekt dergestalt, damit er die reinen abstrahierten Formen aus der Welt der abgetrennten Intelligenzen aufnehmen kann. Die universelle Rezeptivität des Intellekts ist außerhalb der ersten Substanz gegeben, weil sie von der Welt der eidetischen Formen der dritten Art aus beleuchtet wird. Seit Avicenna wurde der Prozess der Abstraktion zu einem aktiven seelischen Geschehen, das an die Selbstreflexion der Seele angeschlossen ist. Dagegen Alfarabi bestand nach der *litera* und dem Geist von *De anima* auf der primär-passiven Rezeption der sinnlichen Vorstellungen in den materiellen Intellekt. Die Intentionalität geht zu den Sinnen, deswegen ist *intellectus in potencia* passiv und voll rezeptiv, gemäß dem oben erwähnten Satz „*anima est quodammodo omnia*“(*De anima* 431b21). Die neue Form der Abstraktion bildet wegen der avicennischen Aufhebung der ursprünglichen aristotelischen Abstraktion die neue Auffassung des Erkennens, welche in Interaktion zwischen dem *intellectus adeptus* und dem *intellectus agens* realisiert wird. Aufgrund der Belichtung des Erkennens von hinten, also aus der externen Quelle heraus, hat der erworbene Intellekt eine ähnliche Aktualität und die Fähigkeit der Selbstreflexion wie der abgeteilte kosmische *intellectus agens.*

Die zweifache Form der Einbildungskraft spielt eine Schlüsselrolle in der Transformation des Intellekts auf die subsistente Hypostase (Descartes‘ *res cogitans*). Die höhere Form der Imagination ist an die Welt der kosmischen Seelen angebunden und bildet die Grundlage des prophetischen Sehens.[[120]](#footnote-120) Dieses direkte Erkennen der Formen hat den Charakter des mystischen Erkennens, dessen Muster der *intellectus sanctus* ist, welcher durch die *virtus sancta* erkennt. Dieses Erkennen vollzieht sich im Rahmen der höchsten Form der Illumination, welche als *modus prophetiae* gegeben ist.[[121]](#footnote-121) Avicenna begreift jedoch die Bewegung des menschlichen Erkennens dennoch auch gemäß der Potenz und der Aktualität der Seele, wie sie in Aristoteles‘ Werk *De anima* exponiert ist. Die niedere Form der Abstraktion benötigt er, um die individuelle Art und Weise des Erkennens zu gewährleisten. Der aktuelle Akt des Erkennens in der ersten Person könnte niemals in der Welt des reinen Einblicks in die universellen Formen entstehen. Dieser Einblick ist durch die Aktualisierung des Erkennens vom abgetrennten kosmischen Intellekt aus gegeben. Der abgeteilte *intellectus agens* ist eine kosmische aktuelle und universelle Form; daher hat sie keine Möglichkeit der Individualisierung, welche nur durch den Akt des menschlichen Denkens im Körper gegeben ist. Die vom aktiven Intellekt getriebene Seele wäre die einzige aktuelle Form alles auf die Art und Weise des Gedachten, das vom abgetrennten kosmischen *intellectus agens* kommt. Aber dann könnte sie kein passives Prinzip des Erkennens sein, welches durch den materiellen Intellekt auch die sinnlichen Formen aufnimmt. Daher gewährte Avicenna seinem Lehrer Alfarabi zufolge die aristotelische *abstractio* im Schema des Erkennens. Somit gewährleistete er die Individualisierung des Intellekts im Sinne des hypostasierten Substrates, welches das autonome Erkennen der intellektuellen Seele trägt. Daher hat der *intellectus materialis* einenindividuellenCharakter auf die Weise der primären Materie.[[122]](#footnote-122) Das Kind lernt schrittweise das Erkennen und begründet durch seine eigene Tätigkeit seinen einzigartigen intellektuellen Habitus. Weiter gilt, dass wir auf dem instinktiven Niveau eine ähnliche Struktur des sinnlichen Erkennens haben, wie auch die Tiere sie besitzen. Deren Erkennen ist sinnlich individualisiert. Aber die erste Etage der Abstraktion, welche passiv von den Sinnen aus gegeben ist, kann kein wirkliches Erkennen der autonomen Formen begründen, da die sinnliche Individuation materiell gegeben ist. Der aus dem Neuplatonismus hervorgegangenen Avicennismus legt ein anderes Szenarium der Sinngebung des Seienden vor als die aristotelische Abstraktion. Der Unterschied ist dadurch gegeben, dass Avicenna die Erfassung des mittleren Gliedes (*medium*) des Erkennungssyllogismus (*demonstratio*) als rein intuitive Angelegenheit postuliert. Diese rein intuitive Tätigkeit ist auf dem Niveau der angeborenen ersten Prinzipien des Erkennens gegeben, welche direkt die primären Intelligibilia rezipieren. Das vorhergehende Kapitel beschrieb den Terminus *fiṭra*, welcher bereits bei Alfarabi die intuitive und natürliche Fähigkeit des Verstandes zu erkennen verkörpert, indem er richtige Schlüsse zieht (Kap. 2.1.1). Die niedere Form des aus den Sinnen aktualisierten Erkennens bildet aufgrund unvollkommener Abstraktion von den Sinnen lediglich eine Ähnlichkeit (*similitudo*) des sinnlich angelegten Urteils (*wahm*, *cogitatio*) und der erkannten Sache. Der getrennte tätige Intellekt (*intellectus agens*) gewährleistet als Formengeber, dass rein sinnliches Erkennen der Realität (*similitudo*) zu einer wirklichen Verbindung des Intellekts mit der Welt der universellen Formen wird. Erst auf dieser Ebene des Erkennens (*intellectio*) wird die volle, im Hinblick auf die aktuellen erkannten Formen gegebene Wahrheit betrachtet. Die Auffassung der Wahrheit ist nicht im Modus der aristotelischen Übereinstimmung, sondern der neuplatonischen Unifizierung der *anima intellectiva* mit der Welt der aktuellen intelligiblen Formen. Avicenna kommentiert Aristoteles‘ Auffassung der Abstraktion auf neuplatonische Weise und spricht von zwei Gesichtern der Seele (D'Ancona 2008, 55‒56). Diesen Terminus finden wir beim Neuplatoniker Proklos, dessen Interpretation des *Timaios* 35a (ἀμφιφαὴς καὶ ἀμφιπρόσωπος οὖσα*, Procl. in Tim.* 130.24) zum ersten Mal die Lehre von den zwei Gesichter der Seele thematisiert (Buffon 2007, 91‒92). Der dualistische Avicenna behauptet, dass ein Teil der Seele den Körper lenkt und der zweite Teil der Welt der unveränderlichen und immateriellen Formen zugewandt ist. Dieser Teil der Seele bedarf zur Abstraktion keiner sinnlichen Erfahrung, weil er die Formen im Akt des direkten Einblicks erkennt. Das materielle Ding gehört in die erste Etage der Abstraktion, welche durch sinnliche Irrtümer und Täuschungen gezeichnet ist. Die zweite Ebene des Intellekts oder das zweite Gesicht der Seele ist auf die reine Welt der Formen ausgerichtet. Die vorhergehende Auffassung der Abstraktion hat gezeigt, dass der theoretische Teil der Seele die universellen abstrahierten Formen direkt im Akt der eigenen Selbstreflexion aufnimmt und sich mit ihnen auf der gleichen Ebene der immateriellen Aktualität verbindet. Auf dieser Ebene gibt der abgeteilte *intellectus agens* die kognitiven Formen dem erworbenen Intellekt. Die Vereinigung der kognitiven Form im erworbenen Intellekt mit der kosmischen Quelle der Formen begründete das moderne Konzept der Wahrheit als avicennische Assimilation der hypostasierten Formen. Die Assimilation der autonomen und hypostasierten Spezies bedarf keiner aktuellen und realen ersten Substanz zur Begründung einer wahrheitsgemäßen Übereinstimmung des Denkens und der realen Welt. Die primäre Aktualität des erkennenden Intellekts steht außerhalb der passiven Fähigkeit der rezipierenden aristotelischen *anima intellectiva*. Der höhere Intellekt ist von sich selbst aus aktiv, indem er mit der autonomen Welt der immateriellen Formen in Kontakt steht.

Der Prozess der Abstraktion nach Avicenna hat epochalen Charakter, weil er im Rahmen der modernen *epoché* den Sinn der ersten hyparchischen Substanz in Klammern setzte (Seinsvergessenheit). Das sinnliche Erkennen ändert sich in eine voll formalisierte und dabei aktuelle Form des Verstehens. Das Zitat aus *De anima* V.5 hat gezeigt, dass der intellektuelle Teil der Seele dazu befähigt ist, immaterielle aktualisierte Formen aufzunehmen, welche vom in der Welt der reinen Intelligenzen (*ab intelligentia agente*) tätigen Intellekt aus in die Seele eingedrückt sind (*imprimuntur in anima*). Die ursprüngliche Quelle des menschlichen Erkennens ist nicht der materielle Intellekt, welcher von den realen Dingen aus aktualisiert wird, sondern der tätige Intellekt. Siehe das oben angeführte Zitat, wo der aktive Intellekt durch das eigene Licht eine neue Szene der Offenbarung des Seienden gestaltet hat (*illuminatur luce intelligentiae agentis* *in nos*; *Liber de anima* V.5; p. 127.41). Der auf die Belichtung des tätigen Intellekts bezogene Instrumental (*luce intelligentiae agentis*) zeigt, dass die Seele zum Werkzeug der höheren Form des Intellekts wird. Dank der Verbindung mit dem tätigen Intellekt im individuellen Modus des erworbenen Intellekts wird der intellektuelle Teil der Seele auf das Niveau der kosmischen Intelligenzen erhoben. Der erworbene Intellekt funktioniert als selbstständige Substanz dank der Fähigkeit der Selbstreflexion, welche durch die Rezeption der erkannten, vom kosmischen *intellectus agens* emanierten Formen gegeben ist. Der niederen intellektuellen Fähigkeit des Erkennens, welches durch die aristotelische Aktualisierung aus den Sinnen gegeben ist, fehlt diese aktuelle intellektuelle Selbstreflexion.[[123]](#footnote-123) Diese Selbstreflexion macht aus dem Intellekt eine aktuelle Spezies und Hypostase. Auf diese Art und Weise entstand im Menschen eine weitere Form oder Substanz. Der erworbene Intellekt nimmt als individualisiertes Substrat die reinen immateriellen Formen auf, welche durch die Emanation des tätigen Intellekts in Richtung in die avicennische und später auch in die kartesianische Seele gegeben ist. Die Seele hat dank der eigenen propädeutischen Arbeit auf dem Niveau des sinnlichen Erkennens bereits die ersten Prinzipien des Erkennens aktualisiert, welche in sie seit der Geburt als Keime des höheren Intellekts hineingelegt worden waren. In den Kreis der Selbstreflexion kamen darüber hinaus Formen des teilweise aktualisierten Erkennens, welches durch die Arbeit des individualisierten materiellen Intellekts gegeben ist. Dieser vollzieht eine sinnliche Abstraktion auf dem Niveau der Einbildungskraft, welche ins Gedächtnis gelegt wird. Dann ist es möglich, in die Welt des direkten Betrachtens der kosmischen Formen zu treten. Das nachfolgende Zitat zeigt die Entstehung einer neuen Weltanschauung aus Richtung des demiurgischen Subjektes. Die Seele vollzieht zuerst ein Nachdenken der eigenen Inhalte im Akt der Selbstreflexion. Nach dieser Aktualisierung des Intellekts betrachtet sie in einem zweiten Schritt die kosmischen intelligiblen Formen durch den vollkommenen Akt der Erkenntnis.

„Wenn die Seele das eigene Denken durchläuft, welches das erkennt, was einen Bestandteil des höheren reflexiven Intellekts (*intellecto inquisito*) bildet; dann wendet sich die Seele dem zu, was intellektuell betrachtet wird. Dieser Einblick ist nichts anderes als die Konversion der Seele zum Prinzip, welches das Verständnis gibt (*ad principium dans intellectum*). Auf diese Weise kann sich die Seele mit den abgeteilten kosmischen Intelligenzen (*coniungi intelligentiae*) verbinden. Dann strahlt aus ihr die erkennende Fähigkeit dieser Intelligenzen (*emanat ab ea virtus intellectus simplicis*), wonach die Emanation des aktiv ordnenden Erkennens der Dinge in der Welt folgt (*quem sequitur emanatio ordinandi*).“[[124]](#footnote-124)

Der avicennische und kartesianische Intellekt erforscht zuerst sich selbst im Modus der *inquisitio*, welche von den unzuverlässigen Sinnen abgeteilt ist. Die moderne Inquisition verläuft auf der Grundlage des Aktes der Selbstreflexion (*conversio animae*) in Richtung Erkennen der ersten Prinzipien, welche von sich selbst aus Verständnis geben (*ad principium dans intellectum*). Diese Prinzipien sind ursprünglich in der Welt der kosmischen Formen gegeben. Der forschende Intellekt knüpft im Akt der Konjunktion an den abgeteilten *intellectus agens* der höheren Sphären an (*solet anima coniungi intelligentiae*). Durch die Verbindung mit dem äußerlichen aktuellen Intellekt im Akt der erleuchteten Selbstreflexion kommt es zur Übereinstimmung des erkennenden Intellektes nicht mit dem materiellen Ding, sondern mit der Welt der reinen Formen (*emanat ab ea virtus intellectus simplicis*). Diese reinen Formen existieren in der Ordnung der kosmischen Emanationen, welche in die Welt aus Richtung des Formengebers kommen. Dies ist die Grundlage dafür, die Welt im Modus der modernen Objektivität als eine Emanation objektiver Formen in den menschlichen Intellekt (*emanatio ordinandi*) zu sehen. Die Definition des Erkennens fand eine neue Form der demiurgischen Aktivität, welche die Moderne im Modus des aktiv ordnenden Erkennens begründet. Die Moderne sucht nicht nach der Erkenntnis der Welt, wie es in den Jahrtausenden zuvor der Fall war. Sie führt die Inquisition der Welt im Lichte vorher festgelegter Prinzipien durch. Diese inquisitorische Aufgabe wurde zur heiligen Pflicht des imperialistichen Westens. Auf diese Weise entstand eine radikal neue Form vom Ge-Stell (Kap. 1.2). Die Welt muss sich vor dem modernen Subjekt immerwährend rechtfertigen wegen ihrer nackten Existenz. Diese ontologische Vor-blickbahn des Verstehens nahm die protestantische kapitalistische Ethik als grundlage der sekularizierten Rechtfertigungslehre. Die beiden weiteren Bände zeigen, wie diese demiurgische Aktivität im lateinischen Avicennismus von Bonaventura und nach ihm von Olivi aktualisiert wurde. Aufgrund solchen falschen Premissen wurde pseudo-mystische und kapitalistische Eroberung der Welt zur gleichen Zeit geboren. Das Zitat zeigt die moderne Form des auf Inquisition basierenden Wissens, in der der Intellekt eine autonome Fähigkeit erhalten hat, jenseits der Sinne zu wissen. Im Prozess der Selbstreflexion verschafft sich die Seele die primäre Sicherheit ohne Vermittlung der Sinne und des Körpers gegeben. Auf diese Art und Weise entsteht die notwendige Sicherheit und Evidenz (*certitudo*), aufgrund der Aktualität der ersten Prinzipien des Erkennens. Das moderne Erkennen ist im wahren Sinne spekulativ (*veritas*). Die auf den ersten Prinzipien beruhende Ordnung des Wissens ist nämlich ein Spiegel (*speculum*) der kosmischen Ordnung mit ihren Ordnungsprinzipien. Diese Prinzipien begründen dann das Verständnis in der hierarchischen Struktur der Wissenschaft, welche die Hierarchie der kosmischen Intelligenzen widerspiegelt (*rectitudo*). Die Intuition der ersten Prinzipien und der subsistenten Formen läuft im Rahmen des von hinten belichteten Intellekts und sie stellt das Grundschema des Erkennens der Moderne dar. Das demiurgische Potenzial der Moderne im Modus des ordnenden Erkennens entsteht durch objektive Anbindung an den abgeteilten *intellectus agens*. Der erworbene Intellekt (*intellectus adeptus*) nimmt den Prozess der *illuminatio* als menschliches Erkenntnissubjekt (*intellectus in effectu*) auf. Die Belichtung des Intellekts verläuft von hinten, aus Richtung des abgeteilten tätigen Intellekts. Dank der Konjunktion mit dem individuellen erworbenen Intellekt entsteht die Illumination, welche durch Belichtung innerhalb der Seele gegeben ist. Anbetracht des organisatorischen Prinzips, welcher das moderne Wissen hervorbringt, sein kauzaler Nexus ist vollkommen mythologisch. Die Verbindung des getrennten Intellekts mit dem erworbenen individuellen Intellekt begründet die Erleuchtung der Seele. Durch die Selbstreflexion des erworbenen aktuellen Intellekts auf die ersten Prinzipien des Erkennens entsteht die erste und höchste Form des Erkennens als des direkten Einblicks in die ersten Prinzipien und der erkennenden Formen (*ipsa inspectio*). Dieser direkte Einblick in die aktuell gegebenen Prinzipien des Erkennens schafft die Lichtungder Wahrheit und Unwahrheit der westlichen Moderne. Avicenna trennte das Erkennen von der aristotelischen kategorialen Determination, welche durch den metaphysischen Dativ gegeben ist. Der lateinische Avicennismus übernahm diese zweifache Anschauung von Grossetestes Deutung im Modus der *scientia simplex*. An diese Vision der ersten absolut einfachen Wissenschaft knüpft der Prozess der Herleitung empirischer Schlüsse im Rahmen der aristotelischen *scientia cogitabilis* an (OBJ II, Kap. 3.1.1). Die Deduktionskette reiht die einzelnen empirischen Erkenntnisse in den zuvor gegebenen Erkennungsbau ein. Somit wird eine Weltanschauung im Modus der modernen Objektivität begründet, welche als *emanatio ordinandi* gegeben ist. Die objektive Weltordnung macht einen grundsätzlichen Unterschied von der oben angeführten Auffassung von *De anima*, wo die Seele als aristotelische *tabula rasa* auftritt. Primäres Subjekt des Erkennens ist Avicennas aktiver Intellekt oder das kartesianische *cogito*. Die Rezeption der Inhalte stellt den Akt des Erkennens dar und die erkannten Inhalte werden in der Seele des erkennenden Subjektes vom aktiven Intellekt generiert. Die Epoche des Anthropozäns macht ein notwendiges und ganz tragisches Ergebnis dieses metaphysischen Irrtums.

Die Devalvation des Erkennens der realen Welt der ersten Substanzen wird von Avicennas bereits zitierter Schrift *Kitāb al-Najāt* bestätigt. Das abschließende und zugleich wichtigste Kapitel der Schrift (Kap. XVI) handelt über die Verbindung des aktiven und des passiven Intellekts in der Seele. Avicenna sieht im besten Fall nur den indirekten Ansatz des Intellekts zum sinnlich gegebenen Erkennen, was in Rahmans Kommentar unterstrichen wird.[[125]](#footnote-125) Der Schlüsselsatz sagt, dass die sinnlichen Bilder keine kausale Verbindung mit den intelligiblen Inhalten haben. Einer ähnlichen Vorgehensweise folgen Descartes‘ *Meditationes de prima philosophia* (1641). Das von Gott aktualisierte und erleuchtete Denken geht anschließend im Akt des „*cogito ergo sum*“ zur Realität der ersten Substanz. Die Wahrhaftigkeit des Erkennens ist nicht aus Richtung der durch die Sinne wahrgenommenen ersten Substanz gegeben. Der direkte Einblick in die Essenz ist durch die ontotheologische Deduktion gegeben, welche auf der angeborenen Idee Gottes im menschlichen Denken begründet ist. Die sinnlich wahrgenommene Sache ist für Descartes‘ evidentes und sicheres Erkennen unzuverlässig; daher muss sie im ersten Schritt des Erkennens eingeklammert werden. Diese postmoderne *epoché* knüpft an die epochale Verfinsterung der ersten Substanz bei Avicenna an. Die hylemorphische Realität bildet kein wirkliches Substrat des Erkennens. Sie trägt die objektive Schuld ihrer unklaren Ähnlichkeit mit der Originalform, welche in der Ordnung der Emanation aus Richtung der kosmischen Intelligenzen (Avicenna) erworben wurde, oder durch die angeborene Idee Gottes (Descartes). Diese objektiv-wirkliche Idee von Descartes ersetzte Avicennas objektiv-wirklichen Geber der kosmischen Formen. Die Erleuchtung in der Selbstreflexion des *cogito* ist mit der Ablehnung der niederen Stufen der Sicherheit des Erkennens verbunden. Der Akt der kartesianischen Selbstreflexion erfüllt alle grundsätzlichen Merkmale Avicennas *denudatio*, welche an die Selbstreflexion des Intellekts angebunden sind. Die Meditation beginnt mit der Trennung des Erkennens von den Sinnestäuschungen (1. Meditation). Der Intellekt ist außerhalb der Sinne als selbstständige Substanz gestellt (*res cogitans*); daher intendiert sie im ersten selbstreflexiven Einblick die reine Form ihrer selbst (2. Meditation). Dieser evidente Einblick in die primäre *intellectio*, welche mit der Aktualität der evidenten, außerhalb des Körpers gegebenen Existenz verbunden ist (*cogito ergo sum*), begründet den Maßstab der klaren und distinktiven Wahrheit (3. Meditation). Die neue „Welt“ für die Offenbarung des Seienden existiert nun direkt in der Seele des Modernisten. Er macht die Belichtung der realen Welt von hinten, aus der Richtung des hypostasierten Intellekts, der als Avicennas *intellectus adeptus* tätig ist. Archimedes‘ Punkt für den Erwerb von Wissen wird durch den Akt des *cogito* festgelegt. Die Selbstreflexion des hypostasierten und mythopoetischen Geistes ohne Körper sichert die Insel der objektiven Existenz, die sich im Akt des reinen immateriellen Denkens offenbart. Avicenna schuf die erste Lichtung, welche die Wahrheit und Unwahrheit des modernen Seienden der dritten Art manifestiert. Die primären Intelligibilia sind habituell als die ersten Prinzipien des Denkens gegeben (*intellectus in habitu*). Deren Sehen beschreibt Avicennas Terminus *ilhām*, welcher als *illuminatio* ins Lateinische übersetzt wurde. Die Vision des postmodernen Illuminaten wird vom Descartes‘ Terminus „*clare et distincte percipio*“ geliefert, welches das Werk *Principia philosophiae* (1644) als Grundlage des wahren Urteils gibt.[[126]](#footnote-126) Die angeborene Idee Gottes ersetzt Avicennas abgeteilten *intellectus agens* und sie gewährleistet die Verbindung des menschlichen, von Gott geschenkten Intellekts mit der äußerlichen sinnlichen Realität (*intellectus adeptus*). Da die angeborene Idee Gottes in uns existiert und da wir existieren, werden die habituellen ersten Prinzipien des Erkennens im Intellekt durch die Selbstreflexion aktualisiert (*intellectus in effectu*). Der Akt des primären Erkennens aktualisiert das erste analytische Prinzip des *cogito*, welches aktuell und immanent im Hinblick auf das sekundäre sinnliche Erkennen gegeben ist. Das aristotelische Schema der Erkenntnis ist sekundär, denn es beruht auf dem empirisch-synthetisch vermittelten Sinneswissen nach dem ursprünglichen Modell des Zweiten Meisters (*intellectus in potencia/in effectu*). Die erste Aktualisierung des Erkennens der Welt auf dem Niveau der hylemorphischen Substanzen beginnt auf dem Niveau des sinnlich erkannten Körpers (*res extensa*). Der avicennische, kartesianische oder Husserl’sche Intellekt hat bereits seine Aktualität entweder aus sich heraus oder aus Richtung des abgeteilten *intellectus agens.* Die Hermeneutik erinnert daran, dass es in diesem dualistischen Schema Avicennas und Descartes‘ zum Verschwinden der universellen Rezeptivität kam, welche durch den aristotelischen *intellectus possibilis* gegeben ist. Die Schlüsselbedeutung dieser Rezeptivität wurde von Alfarabi im Konzept des möglichen Intellekts und im Konzept des Diaphanum gegen Alexanders Deutung von *De anima* verteidigt, wenngleich schon in einer gewissen Ambivalenz jenes *quasi-subiectum* (Kap. 2.1.1). Die Rolle des *intellectus possibilis* im neuen Schema des Erkennens ist nicht kausal wie bei Aristoteles, sondern lediglich propädeutisch. Die Rezeptivität ist *ex post* gegeben, nach dem primären Akt der Selbstreflexion. Avicenna verdrängte die empirische und intellektuelle Vermittlung aus dem Prozess der Welterkenntnis und schuf so das moderne Szenario der Verfinsterung der hylemorphen ersten Substanz. Die veränderte Form der Metaphysik macht die notwendige Folge der neuen Weltanschauung.

### 2.3.2 Entstehung der objektiven Metaphysik

Avicenna veränderte die fundamentale Art und Weise wie das Seiende für den Intellekt belichtet wird. Es war notwendig, die neue Gestalt der *anima intellectiva* zu entwerfen, da die moderne Seele auf radikal neue Weise in den Prozess der Erkenntnis einbezogen wurde. Die lateinische Moderne hat die Definition der Seele als neuer hypostatischen Substanz mittels der Übersetzung von Avicennas *De anima* ins Lateinische übernommen. Die Scholastiker kannten Avicennas Kommentar zu *De anima* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus*) durch die Übersetzung, welche Avendauth und Dominicus Gundissalinus zwischen den Jahren 1152 und 1166 in Toledo zur Welt brachten. Der Avicennismus verbreitete sich im lateinischen Westen durch Gundissalinus‘ Paraphrase dieser Schrift im Werk *De immortalitate animae*. Die Seele wird zur Perfektion des Körpers (*perfectio prima corporis naturalis*) und gleichzeitig zur immateriellen Substanz (*hoc aliquid*). Das Faktum der vorhergehenden Aktualisierung des Intellekts, welche durch die Belichtung von hinten gegeben ist, bewirkte, dass der moderne Intellekt an und für sich bereits die subsistente Form ist (*hoc aliquid, res cogitans*). Diese Auffassung der Seele als hypostatische Substanz der dritten Art ist für die Hermeneutik der Objektivität absolut grundsätzlich. Moderne Seele schafft ein neues Subjekt des Erkennens auf die Art und Weise von Alfarabis erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus est quasi subiectum,* Kap. 2.1.1). Avicenna schloss diesen Weg des Zweiten Meisters und veränderte die Auffassung des erworbenen Intellekts in eine hypostasierte Form. Der moderne Mensch erhielt eine neue Art von *anima intellectiva* als eine Substanz der dritten Art. Die Scholastik übernahm die intellektuelle Komponente nach Avicennas Bestimmung der Seele in der Form des hypostasierten Habitus.[[127]](#footnote-127) Die zweite Bestimmung betraf daher notwendigerweise die Seele als selbstständige Substanz (*hoc aliquid*), welche Dominicus Gundissalinus in der Übersetzung von Avicennas *De anima* im Geiste des Neuplatonismus ergänzte.[[128]](#footnote-128) Die neue Auslegung des Erkennens schenkte der Schule der *Modernorum* durch die Toledische Übersetzerschule einen neuen Typ des Intellekts, welcher die demiurgische Aktivität primär aus sich selbst besitzt. Der Erste Meister der Moderne schuf eine neue Parallelwelt des Geistes auf die Art und Weise von Jamblichos‘ Diakosmos (Kap. 1.3.1), woraus die lateinischen Modernisten eine Sphäre der objektiven Bestimmung des Seienden gestalteten. Avicennas hypostasierter Intellekt wird bis in die heutige Zeit hinein eine Schlüsselrolle in den späteren Phasen der Objektivität spielen. Das bekannte Objekt ist nun eine reine Form, die in sich selbst „eksistiert“ (*exsistit*). Die mytopoetische Existenz besteht aufgrund der Tatsache, dass eine mythologische Vereinigung des menschlichen erworbenen Intellekts mit der Welt der tatsächlichen kosmischen Formen stattgefunden hat. Sie gehen vom modernen Gott oder vom aktiven kosmischen Intellekt als Spender dieser Formen (*Dator formarum*) aus. Der moderne Intellekt wurde zu einer unabhängigen Substanz auf die Art und Weise der neuplatonischen intellektuellen Emanationen und Formen. Somit kommt es in der Falsafa zu einer weiteren Verfinsterung des real existierenden Seienden, welches Porphyrios‘ Auslegung der *Kategorien* folgt (Kap. 1.3). Die neue Vor-blickbahn schafft eine Einheit des Seienden, welche außerhalb der hyparchischen Stellung der ersten Substanz gegeben ist. Sie determiniert das Erkennen im aristotelischen Schema durch den *intellectus possibilis*. In der Moderne, die reale hylemorphische erste Substanz wird sowohl aufseiten des erkennenden Subjekts als auch aufseiten des erkannten Objekts eingeklammert. Der Intellekt wurde gegenüber der Realität blind. Er wurde zu einem universellen subsistenten Seienden und keineswegs eine universell rezeptive Potenz der Seele, welche als Form des Körpers gegeben ist. Die Umwandlung des Intellekts in eine selbstständige Substanz und die Verfinsterung der ersten Substanz wird von der Schule der lateinischen *Modernorum* am Ende des 13. Jahrhunderts vollendet. Der nachfolgende objektive Avicennismus der seit Descartes gegründeten Postmoderne schafft endlich eine metaphysische Form des westlichen Nihilismus.

Avicenna gab eine neue Antwort auf die phänomenologische Frage, „wie“ (πώς, *De anima* 431b21) die Seele jedes Erkennen universell aufnehmen kann. Die Ambivalenz, welche im Abunasers erkannten Noema (*aliud esse*) enthalten ist, verschwand. Im Intellekt entstand ein neues, direkt betrachtetes Seiende der dritten Art. Die neuplatonische Falsafa schaffte das hyparchische Primat der ersten Substanz ab, weil in ihr der gleiche Kampf um die Bestimmung des Seienden wie in der späten Antike ablief. Die Schlüsselpassagen der Umwandlung der Substanz ins *tertium ens* betreffen Alexanders Kommentare zu Aristoteles. Dieser Aristoteliker trennte die reale Existenz des materiellen Körpers von der Prädikation der Universalien vom Typ der Gattung, welcher nur im Intellekt gegeben ist. Die Falsafa kannte seit der Mitte des 9. Jahrhunderts die Schrift *Questiones naturales*, welche Alexander zugeschrieben war und sich mit der Frage der Stellung der Materie und der Gattung beschäftigt.[[129]](#footnote-129) Aphrodisias betonte das sekundäre Statut der Gattung gegenüber der hylemorphischen Zusammensetzung, also in Übereinstimmung mit Aristoteles. Die arabische Übersetzung gab dieser Stelle jedoch die neuplatonische Bedeutung, was anschließend von Avicenna in der Schrift *Kitāb al-Šifā* bestätigt wird.[[130]](#footnote-130) Das hypostasierte Genus und die hypostasierte Spezies erhielten im Neuplatonismus der Aschariten und in der amphibolen Prädikation Alfarabis den Status eines Körpers der dritten Art. Die neue Gattungssubstanz erhält bei Avicenna den Charakter der ersten Substanz. So gehören die Eigenschaften des Typs der Nahrungsaufnahme und Fühlen zum „Tier“ (*animal*) als universelle Gattungsbestimmung und keineswegs nur zum einzelnen Hund oder zur einzelnen Katze. Diese Auffassung wurde von Aristotelikern und den Nachfolgern Alfarabis in der Bagdader Schule der Weisheit prinzipiell abgelehnt. Wir haben das Beispiel von Ibn Adi zitiert (Kap. 2.2). Dieser Typ der hypostasierten Prädikate überschritt grundsätzlich die amphibole Prädikation Alfarabis, welche nur auf die ausgewählten Eigenschaften des Einen beschränkt war (Kap. 2.1.2). Die Hypostasierung von Gattungen im Sinne Plotins veränderte die kategoriale Prädikation, weil die Gattungsbedeutung innerhalb der zweiten Substanz auf die Ebene der hyparchischen ersten Substanz gebracht wurde. Die Prädikation „Körper“ als Universalie verlor ihre Imposition von der hyparchische ersten Substanz („diese Katze“) und verschmolz mit ihr zu einer univokal gegebenen Bedeutungseinheit („objektive Katze“). So wurde eine neue Form objektiv gegebener Eindeutigkeit zwischen der ersten und der zweiten Substanz geschaffen. Der neue Einblick in den Sinn des Seienden trennte sich sowohl von der universellen Bedeutung, welche im Prozess der aristotelischen Abstraktion entstanden war, als auch von der Welt der platonischen Ideen. Die bekannte Passage in der *Metaphysik al-Shifā* klärt die Differenz zwischen dem allgemeinen, durch die aristotelische Abstraktion gegebenen Begriff und der neuen Form der Abstraktion, welche einen anderen Typ der Universalität bildet. Das Abenteuer der westlichen Objektivität beginnt im nachfolgenden Zitat, welches ein neues Konzept des *tertium ens* konstituiert und begründet die erste Form des objektiven Seienden in der westlichen Philosophie.

„Die Definition der Pferdeartigkeit (*equinitatis*)ist außerhalb der Definition der Universalien gegeben und die somit gegebene Universalität ist in der Definition der Pferdeartigkeit nicht enthalten. Die Pferdeartigkeit hat eine eigene Definition, welche keine Universalität braucht, weil die Universalität deren Akzidens ist (*non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas*). Die Pferdeartigkeit ist an und für sich genommen nichts Anderes als das, was als solche ist (*non est aliquid nisi equinitas tantum*). An und für sich genommen ist sie weder viel noch eins, noch existiert sie in den sinnlichen Einzeldingen, auch nicht in der Seele. Sie ist auch nicht als etwas Potenzielles oder Aktuelles dergestalt gegeben, dass sie in die Essenz des Pferdes gehörte; die Definition ist nur dadurch gegeben, dass die Pferdeartigkeit als solche ist (*est equinitas tantum*).“ [[131]](#footnote-131)

Die mit den Sinnen wahrgenommene singulär-substanzielle Einheit und die durch den abstrahierenden Intellekt synthetisierte universell-essenzielle Einheit werden zugunsten der neuen Bestimmung der Universalität abgelehnt. Die Pferdeartigkeit (*equinitas*) wird durch eine neue Form der Universalität ausgesagt, welche die Definition des Pferdes als neue metaphysische Bestimmung aussagt. Avicenna schuf eine neue Bestimmung des metaphysischen Seienden. Die neue Essenz trennt sich von der kategorialen Prädikation, welche an die zweite Substanz gebunden ist. Die kategoriale Prädikation nach Aristoteles bildet nicht das Wesen der neuen Definition. Die aristotelische univoke universelle Bestimmung stellt im Rahmen der Gattung als der Bedeutung der zweiten Substanz lediglich ein sekundäres Akzidens zur neuen Definition dar (*est cui accidit universalitas*). Die Pferdeartigkeit ist weder als Form in der realen Substanz enthalten, die von den Sinnen wahrgenommen wird (*nec est existens in his sensibilibus*), noch ist es durch die Abstraktion des passiven Intellekts von den Einzelheiten gegeben (*nec in anima*). Das neu definierte Sein des Seienden ist weder eine universelle Abstraktion des allgemeinen Begriffs noch eine essenzielle Bestimmtheit des Einzeldings (*nec est multa nec unum*). Die neue Universalität überragt die ehemaligen kategorialen Bestimmungen durch absolute Einfachheit. Diese Entität wird nicht von den Einzeldingen abstrahiert, sondern vom Intellekt in ihrer Ipseität (*ipsa equinitas*) und in ihrer reinen Form direkt betrachtet (*equinitas tantum*). Dieser Einblick schafft aber keine neue Form der subsistenten Ideen wie im Platonismus. Wenn die Pferdeartigkeit als platonische subsistente Idee definiert würde, dann käme ein so betrachtetes Pferd nur in einem einzigen Exemplar des vollen Seins des Seienden vor. Das Zitat aber erwähnt keine Partizipation individueller Pferde an der Idee des Pferdes. Es schließt die platonische *méthexis* direkt aus, indem es die neue Bestimmung von der sinnlichen Vielheit und sogar von der durch aristotelische Abstraktion gegebenen Universalität trennt. Die neue Bestimmung des Seienden begründet die letzte unteilbare, sowohl außerhalb des Einzeldings als auch außerhalb der Universalien gegebenen Einheit der Substanz der dritten Art. Somit bildete sich eine neue Form der atomaren Einheit der Bedeutung (*individuum*), welche ursprünglich am Ende der Teilung der universellen Bedeutung im Rahmen von Porphyrios‘ Baum entstanden war. Avicenna ist historisch gesehen der erste Philosoph, welcher dieses objektive Individuum durch die erleuchtete intellektuelle Sehkraft zu „sehen“ bekam. Dieser moderne Illuminat sieht auf epochal neue Weise die allgemeine Form des Pferdes, welche außerhalb der platonischen Einzeldinge als Ideen determiniert wird. Das neue Individuum steht sowohl jenseits der aristotelischen kategorialen Prädikation, welche durch die Imposition von der realen ersten Substanz entsteht.

Avicenna sah die erste, „das objektive Pferd“ genannte Entität und er lieferte ihre metaphysische Beschreibung. Seine Definition wurde zu einem neuen westlichen philosophischen Mythos und ersetzte Platons Hinterwelt im philosophischen Märchen der von Troglodyten bewohnten und von akademischen Illuminaten verwalteten Höhle. Diese so gegebene Universalität ist keine reale erste Substanz, auch keine universelle zweite Substanz, welche im Rahmen der kategorial gegebenen Gattung und Art gegeben ist. Die Hermeneutik muss deuten, wie es zu einer Akzidenz des universellen Seins in dieser neuen Form des Einblicks in das Seiende kommt (*cui accidit universalitas*). Der Dativ im Singular (*cui*) hat eine prinzipielle Bedeutung, weil es um den ersten Fall der Donation der Seiendheit im Rahmen vom *dativus obiectivus* geht (OBJ III, Kap. 4). Der neue metaphysische Dativ schafft die singuläre Substanz der dritten Art. Sie bekommt (*accidit*) eine universelle Bedeutung im Modus des besonderen „Akzidens“. Die neue Universalität hat weder universelle Bedeutung der zweiten Substanz noch singuläres Dasein der ersten Substanz. Durch die Verbindung der Singularität mit der Universalität entsteht eine neue Form des *tertium ens*. Avicenna gibt sich selbst als Gabe das Seiende in einem epochal neuen, objektiv gegebenen Sinn. Das Zitat hat gezeigt, dass die wesentliche Bestimmung des Pferdes in der absoluten, d. h. abgeteilten Einfachheit der neuen Universalität (*ipsa in se*) betrachtet wird. Die erste Vision der Objektivität erkennt nicht die abstrakte Definition dessen, was das Pferd in seiner Essenzialität ist. Solche Essenz ist durch Bestimmung aus Richtung der ersten Substanz gegeben. Die neue Einheit des Seienden wird an und für sich betrachtet, in der neuen Form der Universalität, welche zu ihr in Form der absoluten Einfachheit des Individuums gehört (*equinitas tantum*). Dank der transzendentalen Universalität und der einzigartigen Individualität der betrachteten Bedeutung liegt die neue Definition des Seienden auf dem Gebiet des Seins hinter der spezifischen und generischen Essenz der zweiten Substanz. Das neue Seiende daher ist nicht ein Subjekt der direkten kategorialen Imposition (Spezies) und der sekundären essenziellen Abstraktion (Genus). Aber durch die Individualität hat die neue Definition des Pferdes als des Seienden der dritten Arten einen eigenen unverwechselbaren Inhalt (*equinitas habet definitionem*). Die aristotelischen Bestimmungen sind aus der Sicht der Essenz und der Substanz *per posterius* gegeben. Die totale Einfachheit ist nicht auf der Ebene der ersten Substanz gegeben, sondern im Intellekt. Die neue Bestimmung betrifft die Ganzheit des Seienden in dessen primären Seiendheit. Die neue erste Substanz wird im Modus „*inquantum est prius*“ betrachtet.[[132]](#footnote-132) Die erste Philosophie existiert nun in der Ordnung der reinen Priorität des Seins des Seienden als solchen (*equinitas ipse, tantum*). Das Seiende erhielt eine neue formale Bestimmung, welche außerhalb der aristotelischen Kategorie und der platonischen höchsten Gattungen des Seins betrachtet werden. Avicenna postuliert die Prädikation der letzten individuellen Bedeutung des Seienden im Modus der bearbeiteten „διαίρεσις“ von Porphyrios (Kap. 1.3). Diese neue Prädikation *per prius* öffnete den Weg zur Objektivität, weil sie außerhalb der aristotelischen Bestimmung der Substanz steht. Avicenna radikalisierte die amphibole Prädikation Alfarabis und machte aus ihr einen universellen Aspekt des Seienden. Die neue Metaphysik nimmt das so gegebene Sein des Individuums auf, um es als Alpha und Omega der neuen ersten Wissenschaft zu gestalten. Sie definiert die besondere Art der Essenz, welche ontologisch indifferent ist, weil sie außerhalb der Einheit und der Vielheit liegt. Die aristotelischen Bestimmungen des Seienden entstehen erst in den nachfolgenden Operationen des Intellekts, welche zur ursprünglich gegebenen Einfachheit des Seins des Seienden weitere Spezifika hinzugeben. Die Identität des neuen Seienden der dritten Art beruht darin, dass es absolut, in seiner voll abgeteilten logischen Einfachheit gegeben ist. Avicenna schuf ein neues Simulakrum des individuellen Einen und des generischen Vielen, welches sich à la Ibn Adis Inkarnation der göttlichen Dreieinigkeit in die Welt inkarnierte (Kap. 2.2). Die Einfachheit der neuen Einsicht beruht auf dem Akt des Intellekts, der direkt etwas "sieht", das in der Realität nicht existiert und niemals existieren wird. Aufgrund der Einfachheit geht der Gegenstand dieser Einsicht über die Definition der Essenz hinaus.

Daher unterscheidet Avicenna ebenso wie Alfarabi zwei Arten der Intentionalität. Die erste Intention geht zur sinnlich wahrgenommenen Spezies (*repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui*); daher enthält sie in sich die universell abstrahierte, im Denken gegebene Bestimmung der Humanität (*Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate*).[[133]](#footnote-133) Die zweite Art und Weise der Abstraktion sieht das objektive Sein des Seienden, welches auf einer neuen Ebene des Verstehens gegeben ist. Die Menschheit als individuell-generische Bestimmung des Seienden kann sowohl lediglich am Akzidens (*aliquando cum illo accidente*) als auch in dessen reiner Gestalt des Seienden der dritten Art betrachtet werden (*aliquando accipiat illam nudam*). Der Einblick ins neue *tertium ens* unterscheidet sich dank des Prozesses der Abstraktion als *denudatio* von aristotelischer *abstractio*, in welcher die universell gegebene Menschheit auf Grundlage des sinnlich wahrgenommenen Platons und Sokrates erkannt wird. Die Weiße existiert für Aristoteles als Universalie lediglich im Denken oder nur im Modus *per posterius*, welcher durch die Abstraktion gegeben ist. Jedwede andere Prädikation der Weiße hat außerhalb der zweiten Substanz lediglich homonymischen Charakter. Der neue Einblick in das Seiende schuf eine neue Sphäre der Univozität, worin die Weiße und die Menschlichkeit die gleiche Form der *per prius* gegebenen Einfachheit haben. Sokrates und auch Plato werden im Rahmen der zweiten Intention auch in der Einzigartigkeit der durch das objektive Konzept der *humanitas* geschaffenen Person wahrgenommen, welche die gleiche Charakteristik wie die vorhergehende *equinitas* besitzt. Die objektiv aufgefasste Menschlichkeit hat die Universalität der Gattung und wird dabei aus der Position des ehemaligen Individuums betrachtet, welches nur eine minimale, universell gegebene Seiendheit besitzt. Daher schafft das Individuum eine selbstständige Einheit am Ende der universellen Prädikation (*esse diminutum*, Kap. 1.3). Die neue Auffassung der Abstraktion und der Intentionalität gab der Pferdeartigkeit und der Humanität dank der absoluten Einfachheit eine metaphysische Bestimmung *per prius*, welche zuvor nur der zweiten Substanz aufgrund der Imposition zustand. Die objektiv gedachte Bedeutung geht nicht von der ersten Substanz zur zweiten, sondern von der objektiv gedachten Transzendentalität als zweite objektive Substanz (*humanitas*) zur ersten objektiven Substanz als objektives Individuum (*Socrates*). Aus der Sicht des klassischen Aristotelismus ist dies eine reine Paranoia, welche Averroës grundsätzlich ablehnt. Die neue Definition der Gattung wird durch die universell konzipierte amphibolische Prädikation gegeben. Die neue zweite Substanz als *humanitas* erlaubt daher eine eindeutige Aufteilung *simpliciter* gegebenen Bedeutungen auf das objektive Individuum als „erste Substanz“ (*Socrates*). Avicenna vermischte die kategoriale Predigation *per prius* und *per posterius*, was für Neuplatoniker, wie Simplicius typisch ist. Diese falsche Lesart der *Kategorien* wurde zusätzlich mit der ampholischen Predikation vermischt, die *per prius* auf der Ebene der hypostatischen Transzendentalien von Elias gehalten wurde. Der Zweite Meister hätte niemals einen so groben Fehler gemacht. Avicenna kümmert sich nicht darum, dass in der ursprünglichen Einteilung des Porphyrios das *individuum* absolut minimale kategoriale Bedeutung hat. Im neuen Einblick ist die Einteilung der transzendentalen Bedeutungen von der hyparchischen Prädikation prinzipiell getrennt. Die objektiv aufgefasste Univozität geht nicht von der ersten Substanz zur zweiten, sondern von der objektiv aufgefassten Transzendentalie als erster Substanz zu den zweiten. Auf der Achse der Teilung, die neue Gattung entspricht dem individuellen minimalen Konzept der Seiendheit (*Socrates*). Da das Individuum auf die gleiche Weise objektiv universell wie *humanitas* ist, kann man den Weg durch das Seiende von unten nach oben, vom Individuum zum Genus fortsetzen. Wir wollen uns die Weisheit des Parmenides in Erinnerung rufen, der den Weg der zweiköpfigen Menschen hin und zurück verwarf. Die ursprüngliche Wahrheit des *dativus principalis* ist an die Ganzheit des Seins gebunden (Kap. 1). Avicenna schuf eine objektive Version von Porphyrios‘ Baum außerhalb der aristotelischen Prädikation der *Kategorien*. Die Anschauung der nicht existierenden Entität (*individuum*) basiert auf der Intentionalität, die mit der generischen Bestimmung des Seienden verbunden ist. Diese moderne Verbindung (*sýmbolon*, *coniunctio*) der Individualität und Allgemeinheit leistete den Hauptbeitrag zur Entstehung der Objektivität. Avicenna sieht die Welt außerhalb der Realität der ersten Substanzen und somit auch außerhalb der kategorialen, hyparchisch gegebenen Prädikation. Der metaphysische Dativ (Kap. 1.1) des Aristoteles wurde grundsätzlich geändert. Es verschwand die Univozität, die an die Prädikation der zweiten Substanz als der höchsten Gattung gebunden ist. Die Akzidenzien kommen zu der aristotelischen zweiten Substanz nur *per posterius*. Sie besitzen kein selbstständiges Sein, weil sie die Bestimmungen der zweiten Substanz sind. Die vom aktiven Intellekt erleuchtete Seele sieht die reinen Formen der Dinge mit absoluter Sicherheit, ob es sich nun um die Bestimmung eines Dreiecks, der Weiße, des Menschen oder des Pferdes handelt. Die Sicherheit des erkennenden Denkens ist an die Sicherheit des objektiven (also real nicht existierenden) Seins im Einzelding angelehnt, welche vom *intellectus adeptus* durch die Art der zweiten Intention (*intellectum secundum*) betrachtet wird. Für neue Weltanschauung verwendete Avicenna das von Alfarabi und Ibn Adi vorgeschlagene ontoteologische Modell des *semel–semper*, welches ausschließlich die Definition des göttlichen Intellekts (Kap. 2.2) bestimmte. Der neue Typ der Abstraktion und der Intentionalität postuliert auch eine neue Definition des Dings (*res*), dessen Sein an die Sicherheit der Existenz des erkennenden Subjekts gebunden ist (*certitudo*). Die neue Definition des Dings ist nicht mehr primär durch das Erkennen gegeben, welches in der Ordnung der Universalität jenes einzigartige externe Sein der existierenden Sache adäquat reproduziert.

Die klassischen Falsafa-Meister wie Algazel und Averroës waren schockiert von der Paranoia der Moderne, die *de facto* verkündete, die Welt so zu sehen, wie Gott es tut. Die oben angeführten Zitate zeigen dass die moderne *illuminatio* wird auf die neue Essenzialität der Sache bezogen. Zum Erkennen des realen Dings genügt die Sicherheit des intuitiven Erkennens. Avicenna fügte zu den Bestimmungen der Substanz der dritten Art gemäß dem Neuplatonismus auch das neue Subjekt hinzu. Die Sicherheit des Subjektes macht eins mit dem modernen Seienden, welches in der absoluten Simplizität gegeben wird. Das moderne Subjekt von Avicenna wird von den akademischen Furien herumgeführt. Diese völlig mythopoetische Schöpfung vorgibt, göttlichen Charakter des Intellekts zu haben und auf diese Art und Weise die Welt zu erkennen. Die erste Form des modernen Diakosmos wurde von Jamblichos und den nachfolgenden Neuplatonikern konstituiert (Kap. 1.3.3). In dieser mythischen Parallelwelt des Geistes erhielt der Körper die ersten formal-ontologischen Bestimmungen, welche zu ihm quasi-substanziell gehören (*materia*, *extensio*, *magnitudo*). Avicenna ist der erste Objektivist des Westens, welcher diese Zwischenwelt direkt durch den Sprung des erleuchteten Denkens sah. Durch die Übertragung der univok gegebenen Sicherheit vom erleuchteten Subjekt auf das erkannte Objekt und umgekehrt entsteht eine neue Auffassung der Wahrheit als Sicherheit des erleuchteten Subjekts. Nun läuft die Imposition der Wahrheit als *certitudo* „probalistisch“ (Kap. 1.3.2), also in umkehrte Richtung, vom Subjekt zur Sache.

„Jedes Ding hat den Akt der subsistenten Sicherheit (*res habet certitudinem*), durch welche sie das ist, was sie ist an sich (*que est id quod est*). Das Dreieck hat die Sicherheit, dass es ein Dreieck ist, und die Weiße hat sie Sicherheit, dass sie Weiße ist. Dieses kann man eigenes Sein der Sache nennen (*esse proprium*); aber wir müssen unter diesem Terminus nur diejenige Intention verstehen, welche dieses Sein bejaht (*nisi intentionem esse affimativi*).“[[134]](#footnote-134)

Wahrheit als *certitudo* hat die aristotelische Definition von Intentionalität grundlegend verändert. Das Subjekt betrachtet direkt *esse proprium* der erkannten Sache im Modus von Alfarabis bereits zitierter Version von *aliud esse* (Kap. 2.1.2). Der Illuminat nimmt eine minimale Portion der Seiendheit im Rahmen des Individuums wahr, welche an das Nichtsein grenzt. Daher hat das *esse proprium* die eigene und erste Sicherheit des Seienden als etwas individuell Definierten. Jedes Ding trägt in sich selbst die Sicherheit des objektiven Seins seiner selbst (*res habet certitudinem*). Diese neue Bestimmung des Dings im Modus *per prius* ist als aktueller *modus essendi* (*qua est id quod est*) gegeben, welcher das Sein der Sache im Akt der Sicherheit ihrer „realen“ Existenz (*qua est*) bestimmt. Avicenna schuf die Bedeutung der objektiven Sache, die im Modus *per prius* gegeben ist, vor der kategorialen Prädikation. Der Diakosmos der amphibolischen Prädikate als hypostatischen Spezies und der Substanzen der dritten Art bekam den Status der „ersten Substanz“. Das objektive Individuum wird durch den Akt der subjektiven Bedeutung hervorgebracht und keineswegs durch die reale Existenz der Sache (Ge-Stell, Kap. 1.2). Die Affirmation eines neuen Seins in einer Sache ist nicht die Erkenntnis der realen Sache durch einen abstrakten Begriff des universellen Seins. Die objektive Sicherheit der Existenz begründete eine neue Form der Univozität, welche für das wissenschaftliche Erkennen dieser real nicht existenten Sache nötig ist. Die Kenner des Aristotelismus in Falsafa lehnten Avicennas Argumentation kategorisch ab. Die Ordnung der Existenz (*modus essendi*) wurde durch die vom Subjekt erzeugte Gewissheit (*modus cognoscendi*) ersetzt. Dabei ist komplett die kategoriale Imposition ausfefallen, wie wir wirklich erkennen (*modus intelligendi*). Im nächsten Kapitel wird die Kritik von Averroës untersucht, die die neue Metaphysik von Avicenna im Ganzen als ein Irrtum annullierte. Die neue metaphysische und vollständig mythopoetische Form des *modus ponens* etablierte eine neue Form der Univozität, die für die wissenschaftliche Erkenntnis einer nicht existierenden „ersten Substanz“ notwendig ist. Die avicennische Übereinstimmung des Denkens mit der objektiven Sache wird vom ersten lateinischen Modernisten Rufus von Cornwall im Begriff *scibile* thematisiert (OBJ II, Kap. 3.3.2). Avicennas Auffassung der Intentionalität, welche die objektiv gegebenen Essenzen betrachtet, wird von Henry von Gent übernommen, danach von Scotus und Husserl. Der neue Typ der Prädikation folgt der Blickbahn des mystischen Illuminaten, welcher mit dem Erkennen von oben durch den erleuchteten *intellectus adeptus* beschenkt worden ist. Das erleuchtete Denken beobachtet das Individuum mit dessen minimaler „Existenz“, welche durch seine erste Manifestation „aus“ (*ex*) Richtung des reinen Nichtseins gegeben ist. Das ist eine Art der göttlichen Perspektive, die an *creatio ex nihilo* erinnert. Avicenna zeigt eine neue *Lichtung* der metaphysischen Verborgenheit des Seienden. Das Subjekt betrachtet keineswegs das Sein des Seienden, sondern die sichere Anwesenheit dessen, was in der eigentlichen Grundlage des Seienden als Seienden innewohnt (*ens inquantum ens*). Die neue Form der *Lichtung* offenbart die Wahrheit und die Unwahrheit des objektiven Nichtseienden und begründet im Modus der metaphysischen *a/létheia* die objektive erste Auffassung der modernen Wahrheit als *certitudo*. Aus dieser Sicherheit des Nichtseienden, welche als sicher gegebenes objektives Seiendes betrachtet wird, entstehen die *rectitudo* der modernen Scholastik und die nachfolgende kartesianische Evidenz. Zuerst ist das Erkennen des Seienden als *res* im Modus der vollen *rectitudo* gegeben, welche durch den Einblick in die reine Form als *tantum esse* oder *esse proprium* gegeben ist. Die Verbindung beider Termini finden wir in der ersten metaphysischen Deduktion der Objektivität bei Scotus (*conceptus simpliciter simplex;* OBJ III, Kap. 5.3.2). Die objektive Sicherheit des Seins der Sache ist nicht an die Existenz der realen ersten Substanz gebunden. Die erste Substanz existiert *actualiter, simpliciter, per se*. Daher benötigt sie keine zusätzliche Versicherung vonseiten des erkennenden Subjektes. Das nicht existente objektive Seiende braucht hingegen diese Versicherung prinzipiell und somit auch den subjektiven Modus der Wahrheit als *certitudo*. Nach Ansicht der Modernisten gibt es in der aristotelischen Metaphysik keine volle Wahrheit. Sie beruht auf einer bestimmten und unbestreitbaren subjektiven Erkenntnis. Die Aktualität des Wissens im kritischen Denken kommt dagegen aus der realen Welt der ersten Substanzen. Die aristotelische Metaphysik, die sich auf die reale Welt stützt, lehnt die moderne Wahrheit ab, die ausschließlich auf der Intuition der wesentlichen Formen beruht. Nach der Verfinsterung der ersten Substanz produziert das moderne Subjekt die Gewissheit des Wissens und bildet damit die verborgene Grundlage der modernen Metaphysik. Deshalb braucht das moderne Subjekt grundsätzlich seine eigene Wahrheit als *certitudo*. Das Modell der subjektiven Wahrheit als der objektiven *certitudo*, welche an den Einblick des *simpliciter* gegebenen Individuums begründet die Quelle von Leibniz‘ Prinzip des zusätzlichen Grundes, welchen wir in verschiedenen Variationen gleich zu Beginn der Moderne finden (OBJ II, Kap. 3.5). Die Sicherheit der objektiven Existenz der Sache ist auf dem Niveau der zweiten Form der Abstraktion und der an sie gebundenen Intentionalität gegeben. Der Prophet sprang mit seinem Pferd bis in den Himmel, die Moderne sprang mit der avicennischen *equinitas* bis ins Anthropozän. Das Zitat zeigt eine neue Szene der Offenbarung der Objektivität (*Lichtung*) als Parusie der intentional betrachteten minimalen und unzweifelhaft offenbarten Bedeutung, welche in Form der absolut einfachen Essenz gegeben ist.

„Jedes Ding besitzt seine eigene Gewissheit (*res habet certitudinem propriam*), welche deren Wesen bildet (*est eius quidditas*). Dann ist es offenbar, dass die Sicherheit einer jeden Sache, welche ihr eigen ist, außerhalb des Begriffs des Seins gegeben ist (*est praeter esse*), welches äquivok in verschiedenen Seienden gegeben ist (*multivocum est cum aliquid*). Wenn du sagst, dass die Sicherheit der so gegebenen Sache (*certitudo rei talis*) sowohl in den Einzeldingen als auch in der Seele gegeben ist, und dass sie gänzlich abgetrennt ist oder mit beiden Bestimmungen kommuniziert, dann muss die Gewissheit der Sache auf der Grundlage solcher [d. h. „objektiven“] Intention erfasst und verstanden werden (*haec intentio apprehensa et intellecta*).“ [[135]](#footnote-135)

Die Gewissheit der Sache ersetzte die deduktive Erkenntnis ihrer durch kategoriale Imposition erkannten *quidditas*. Von nun an wird sein absolut einfaches *esse proprium* direkt betrachtet. Es ist von anderen Formen empirischer oder intellektuell abstrakter Kognition getrennt. Die Trennung der modernen Abstraktion und Intentionalität vom aristotelischen Erkenntnisprozess schafft den besonderen Charakter der zweiten Intention. Es hat sich eine neue Form des metaphysischen Dativs herausgebildet, worin die *ousía* in der Realiät und die *parousía* in der Vernunft zusammenfließen. Das Konzept solchen *esse diminutum* schafft die Grundlage der neuen Metaphysik. Avicenna schuf eine neue Form des *aliud esse*, welche der Zweite Meister nicht hatte. Die neue Substanz der dritten Art existiert weder real noch universell. Das neue Erkennen der absolut einfachen Essenz entsteht durch direkten Einblick ins objektive Seiende. Dieses mythologische Imperium des Geistes muss notwendigerweise jenseits (*trans*) des aristotelischen Erkennens „ek-sistieren“ (*exsistere*). Das kategoriale und univoke Erkennen der Essenz als der zweiten Substanz ist in den *Kategorien* und in der *Zweiten Analytik* durch den metaphysischen Dativ gegeben, welcher durch die Determinierung des Erkennens aus Richtung der hyparchischen ersten Substanz gegeben ist. Avicenna schuf eine neue, auf die Substanz gerichteteVor-blickbahn. Jedes Ding besitzt nun eine eigene Sicherheit (*res habet certitudinem propriam*), welche deren Essenz bildet (*est eius quidditas*). Die Sicherheit des Seins des Dings schafft ein neues Seiendes der dritten Art, welches *simpliciter* und *absolute* gegeben ist. Die neue Bestimmung ist sowohl von der ersten Substanz in der Realität als auch vom im Denken gegebenen universalen Begriff getrennt. Die Bejahung der neuen Seiendheit in der Sache (und nicht des Seins der Sache) findet im Modus der objektiven Gewissheit statt, die als transzendentaler Charakter des Seins verallgemeinert wird. Das Sein des Dings, welches in der Intention von dessen wesentlicher Individualität erfasst wird, geht der Plurivozität der im Denken oder im Realen gegebenen Essenz voraus (*est praeter esse quod multivocum est*). Das neue Seiende, welches in der reinen Seiendheit betrachtet wird, ist keine aktuelle Substanz, weil sie nur als Gegenstand der besonderen Art des intellektuell-mystischen Sehens entsteht.

Avicenna muss aus diesem Grunde den Begriff der ersten und der zweiten Intention modifizieren (*primum, secundum intellectum*), welchen er von Alfarabi übernommen hat. Das neue Sein des Seienden wird in der neuen Form der durch den Akt der Abstraktion als *denudatio* gegebenen Intentionalität erfasst. Avicenna behauptet ausdrücklich, dass diese besondere Form der Essenzialität eine eigene Form der Existenz besitzt, welche nicht in den aktuell gegebenen ersten Substanzen aktualisiert zu werden braucht (*non habet esse in individuis*).[[136]](#footnote-136) Der Einblick des durch den *intellectus agens* aktualisierten erworbenen Intellekts enthüllt die sogenannte universelle Natur der Dinge (*ad modum universalis*). Sie unterscheidet sich grundsätzlich von der partikulären Natur, welche lediglich in den ersten Substanzen gegeben ist und durch die sinnliche Einbildungskraft modifiziert wird (*ad modum particularis*). Diese universelle Natur spielt in Avicennas Kosmologie auch die Rolle einer *causa finalis* (Lizzini 2003b, 135). In die lateinische Moderne wird dieses neue intentionale Sein des Seienden von Rufus von Cornwall im Begriff *scibile* eingeführt (OBJ II, Kap. 3.3.2). Husserl überführt dieses Sehen in die Postmoderne durch die eidetische *Wesensschau*. Die Gründung einer neuen Metaphysik wird in den Passagen bewiesen, welche diese besondere Universalität und Intentionalität in der Beziehung zum menschlichen Erkennen erhellt (*Liber de philosophia prima* V.2–6). Diese Auffassung knüpft direkt an die amphibole Prädikation Alfarabis an (Kap. 2.1.1). Avicenna überführte die Amphibolia auf das Niveau der kategorialen Prädikation der zweiten Substanz. Dadurch entstand eine neue Art der einzelnen Entität, wo die universelle Form außerhalb der ersten Substanz und der universellen Bestimmung der zweiten Substanz singularisiert wird. Die neue objektive Bestimmung des Seienden begründet eine neue unteilbare Substanz der dritten Art (*individuum*), welche im lateinischen Westen von der Schule der Porretaner (OBJ II, Kap. 1.4) gegen den Aristoteliker Abelard durchgesetzt wird. Das nachfolgende Zitat zeigt die Entstehung der objektiven Bedeutung als atomarer Substanz, welche ähnliche Eigenschaften erhielt wie Simplikios‘ kosmische Spezies (Kap. 1.3.1). Simplikios bezog die Unteilbarkeit auf die primäre kosmische Spezies, welche dank der Immaterialität des Körpers das metaphysische Primat über die übrigen ersten Substanzen hält. Avicenna begründete eine neue Bestimmung des Einzeldings, welche weder erste noch zweite Substanz ist und eine eigene Form der essenziellen Natur besitzt.

„Die Natur wird entweder im Hinblick auf das Einzelding oder das Allgemeinding ausgesagt. Was im Hinblick auf das Einzelding ausgesagt wird, das gehört zum Wesen des real existierenden Einzeldings. Was im universellen Modus prädiziert wird und die Universalität umso mehr als Spezies begriffen wird, das muss eine getrennt (*absolute*) gegebene Universalität haben. Die absolutisierte Natur, wird im Hinblick auf diese zweifache Art und Weise der universellen Gegebenheit begriffen. Sie existiert nicht in den real gegebenen Einzeldingen, weil sie eine nur im Denken existente universelle Essenz ist. Daher behaupte ich, dass das Sein dieser absoluten Natur nur individuell existiert (*non habet esse nisi particulare*).“[[137]](#footnote-137)

Das Erkennen der Natur ist nicht mehr an der Abstraktion aus der ersten Substanz gebunden, welche die Entstehung der universellen Bedeutung determiniert (*universalis considerata ut species*). Diese neue Spezies existiert getrennt vom Prozess des Erkennens durch die gattungsmäßig und spezifisch gegebenen Universalien. Die neue Form des Seienden außerhalb des Einzeldings und außerhalb der Universalien existiert als unteilbare Substanz, d h. als objektives Individuum (*esse particulare*). Deren Existenz der dritten Art ist im Denken, weil sie universellen Charakter besitzt. Das Einzelding hat singulären Charakter und es befindet sich auf niedrigeren Ebene des Seins. Avicenna schuf ein Konzept der komplett getrennten Natur (*universalis absolute*). Sie hat singulären Charakter im oben beschriebenen Modus des generischen Individuums. Aber das Individuum in der aristotelischen Einteilung der Universalien behält eine spezifische und keine generische Bedeutung. Die Bestimmung des Dings ist damit außerhalb der real existierenden ersten Substanz und außerhalb der Universalien gegeben. Diese hypostasierte Natur wurde in der aristotelischen Bagdader Schule von Ibn Adi im zitierten Traktat über die Modi des Seienden als reine Absurdität prinzipiell abgelehnt (Kap. 2.2). Aristoteles‘ Satz über die Lächerlichkeit derer, welche die Existenz der realen Welt der ersten Substanzen beweisen wollen (*Phys*. 193a3). Ibn Adi berief sich auf Aristoteles‘ *Physik* II.1, 193a3–6, welche er nach der Deutung des Zweiten Meisters wortwörtlich gegen die neuplatonische Schule zitiert (*On the Four Scientific Questions,* p. 90). Avicenna ging eine Generation später aus dieser Schule hervor. Der Streit wird drei Jahrhunderte später in der nächsten Runde der Gigantomachie um die Substanz von Roger Bacon und Albert dem Großen gegen die neue Welle der Avicennisten aus Oxford und Paris wiederholt. Diese Illuminaten schritten auf der *via Modernorum* weiter, welche seit der Falsafa aus der Schule al-Kindīs über Avicenna bis zu Descartes und Husserl gegeben ist. Die neue Metaphysik der Spezies als die erste Substanz begreift die Objektivisierung der Natur außerhalb der realen Substanz und führte den Terminus „unbestimmtes“ oder „generischen Individuum“ (*šaḫṣ muntašir*) ein. Die lateinischen Übersetzungen dieses Terminus unterschieden sich nach den verschiedenen Schriften: *species dilatata, individuum vagum, individuum perpetuum* (Libera 1999, 529‒32). Das absolut unbestimmte und widersprüchliche *individuum* wird zu einer objektiven Substanz. Sie vollendet siegreich die Verfinsterung der ersten Substanz in der nihilistischen Metaphysik des Westens. Die lateinischen Avicennisten nahmen aus der zitierten Definition das Faktum der absolut gegebenen Natur (*universalis absolute*) und schufen damit eine neue unteilbare Substanz (*individuum*). Manche dieser Termini finden wir im zweiten Band, welche die Lehre der lateinischen *Nominales* erforscht. Diese Schule verwendete den Terminus *individuum* für ein ähnliches Seiendes der dritten Art. Das Einzelding der dritten Art entsteht bei der Teilung der Universalien im Rahmen des Baums des Porphyrios von der Gattung bis hin zur Spezies *specialissima* (OBJ II, Kap. 1.5). Die neue Form der Singularität hat intentionale Existenz nicht begrenzt auf das Denken wie es der Fall der klassischen Universalien ist. Die Konzeption des tätigen kosmischen Intellekts als *Dator formarum* bewirkte, dass die Determinierung des Individuums in dessen *quidditas* aus Richtung der übergeordneten generischen Substanz–Spezies–Form gegeben ist.[[138]](#footnote-138) Die Definition der ersten Form des objektiven Seins im Rahmen des reinen Einblicks wird in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Pecham, dann von Henry von Gent und nach ihm von Scotus übernommen. Die modernen Avicennisten teilen die Spezies in eine objektive Entität und ein universelles Konzept (*species singularis, universalis*). Das mit der absoluten Sicherheit des Einblicks ausgestattete moderne Subjekt trennte sich (siehe das lateinische Verb *absolvere*) vom hyparchischen Sein der ersten Substanz. Avicennas metaphysische Absolution schickte die erste Substanz in die moderne Lethe (Seinsvergessenheit).

Die Ausradierung der ersten Substanz in der modernen Metaphysik kann keine andere sein als die absolute; denn in der aristotelischen Logik gilt kategorisch das Gesetz über das ausgeschlossene Dritte. Wenn die erste Philosophie das Seiende im Einklang mit der Schrift *Kategorien* prädiziert, existiert nur das Sein des singulären Seienden und das Sein der Universalien. Nichts anderes kann zwischen der ersten und der zweiten Substanz sein, da nach dem klassischen Aristotelismus keine Art und Weise existiert, wie ein solches Seiendes der dritten Art in irgendeiner Form des substanziellen Seins konstituiert werden könnte. Die aristotelische Logik wird durch die *Physik*, dann durch die Metaphysik und gemäß dem Erkennen nach *De anima* determiniert. Der moderne und postmoderne Illuminat sieht im Gegensatz zu den klassischen Aristotelikern etwas anderes als das Sein der ersten Substanz in der Realität oder abstrahierte Universalien im Denken. Sein direkter Einblick geht „zur Sachen selbst“ (Husserl) und schafft eine Übereinstimmung des singulären Seins des Seienden der dritten Art mit dessen universellem Konzept. Er kann es sich deswegen leisten, weil die atomare Substanz (ἄτομος οὐσία, *individuum*) bereits seit den Neuplatonikern sowohl singulären als auch universellen Charakter besitzt. Der Modernist vergleicht das betrachtete „Sache“ mit einem absolut gegebenen Akt der Gewissheit, der das minimale atomare Sein derselben Sache betrifft. Dieser Akt der Abgrenzung von der ersten Substanz ist absolut gegeben. Avicennas „fliegender Mensch“ ist vom realen Sein der ersten Substanz getrennt und eine neue ontologische Bestimmung bildet. Damit entstand die zweifache Absolution, sowohl von der Realität der ersten Substanz als auch von den sinnlichen und intellektuellen Modi des menschlichen Erkennens. Avicenna begründete eine neue Bestimmung der Wahrheit als Übereinstimmung des Verstandes und der objektiv betrachteten Sache im Modus der modernen *certitudo* und der postmodernen Evidenz. Die Wahrheit der *Modernorum* stellt eine Übereinstimmung der Evidenz des erkannten Seienden der dritten Art mit *rectitudo* der paranoischen Logik des erkennenden modernen Subjekts. Es bildet eine weitere Substanz der dritten Art, weil sie eine Sammlung von schizophrenen und völlig disparaten *tertium ens* darstellt. Das moderne Subjekt existiert als „Ding“ (*res*) der dritten Art, d. h. als verkörperter Intellekt, welcher in uns als selbstständige Substanz existiert (*res cogitans*). Der moderne *intellectus adeptus* erkennt eine autonome Spezies, welche objektiv im demiurgischen Diakosmos existiert. Das neue Konzept der Wahrheit beruht auf dem Zusammentreffen (*sýmbolon, coniunctio*) zweier Arten von Gewissheit. Die *certitudo* der objektiv gegebenen „Sache“ wird mit der *certitudo* des modernen Subjekts verglichen. Die Donation des Seienden in neuer Form des *dativus metaphysicus* verläuft vom modernen Subjekt zum modernen Subjekt im logischen Irrtum des *circulus vitiosus*. Der Intellekt des „fliegenden Mannes“ braucht kein Erkennen aus der materiellen aktuellen Realität, weil er die erkannten Bedeutungen *ex nihilo* schafft. Avicenna schuf die Metaphysik *ex nihilo* und skizzierte zum ersten Mal die spezifische Paranoia der Moderne in vollständiger Gestalt.

Die neue Metaphysik begründet die Beziehung „Subjekt–Objekt“ objektiven Erkennens und objektiver Wahrheit. Diese Beziehung ist auf die erste geschichtliche Form des westlichen Nihilismus gedrechselt. Die kategoriale Bestimmung des Seienden ist notwendig für die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung und für die Gründung einer kritischen Wissenschaft. Die neue Form der ersten Wissenschaft basiert nicht auf der Existenz der ersten Substanz, sondern auf einer spekulativen und logischen Unterscheidung zwischen einem minimalen Anteil des generischen Seins in einer objektiven Substanz (*individuum*) und dem reinen Nichts. Avicenna schuf die Auffassung des Seienden buchstäblich *ex nihilo* und begründete damit eine neue Metaphysik. Die Hermeneutik muss in den nachfolgenden Entwicklungsphasen der Objektivität den Charakter dieses „minimalen Seienden“ oder der „Substanz“ deuten. Dieses Seiende wird eine Schlüsselrolle in der objektiven Metaphysik der lateinischen *Modernorum* spielen (*esse diminutum, ens diminutum, res a reor reris*). Die im direkten eidetischen Einblick betrachtete Sache hat eine eigene Sicherheit, welche *per prius* gegeben ist. Das neue Subjekt als genereller Lieferant des Sinns der Welt begründete eine neue Affirmation des objektiv Seienden mittels modernen *modus ponens*. Dieser Einblick unterscheidet sich indes von der realen Existenz der ersten Substanz.

Die Einführung der Metaphysik *al-Shifā* definiert das Ding aus den Akzidenzien der Seiendheit (*comitantia*), welche der Sache notwendigerweise und im Modus *per prius* zustehen. Die Bedeutung des Verbs „*comitare*“ bezeichnet die Komitation als Hinzuschieben, Begleiten oder Verfolgen hinsichtlich einer neuen Art des Seins des Seienden im Modus der Univozität. Die Komitation begründet die bereits erwähnte Gewissheit der eidetischen Einsicht, in der sich die objektive Substanz offenbart. Diese Sicherheit ist sowohl aufseiten unseres Erkennens als auch im objektiven Sein der eigentlichen Sache zu finden, weil beide als Seiendes der dritten Art gegeben sind. Die Hermeneutik leitet diese Auffassung der objektiven Komitation von Heideggers Begriff „Ge-Stell“ab, welcher in der nihilistischen Epoche der Metaphysik den demiurgischen Zu-Schub des Seienden vor den wissenschaftlich-technischen Intellekt des westlichen Demiurgen zeigt (Kap. 1.2). Der Einblick intendiert das Sein der Sache in deren wesentlichen Sicherheit als „A“, welches sich von der anderen singulären, in der Sache „B“ gegebenen Sicherheit unterscheidet. Dieses objektive, im Modus der objektiven Identität (A = A) und der Unterschiedlichkeit (A ≠ non A) gegebene Sein wird in der neuen Art der Intentionalität betrachtet, deren postmoderne Version wir von Descartes und Husserl kennen. Die moderne Logik griff in die neuplatonische Metaphysik, worin die gattungsmäßigen Hypostasen und die Transzendentalien als primäre Eigenschaften des Seienden existieren (*passiones entis*). Die neue erste Wissenschaft über das Seiende umging die Disposition der klassischen Logik, welche durch den Ausschluss des Dritten zwischen der ersten und der zweiten Substanz gegeben ist. Avicenna definiert im Rahmen der neuen Intentionalität auch die neue metaphysische Bestimmung für das Seiende als Sache (*res*). Wir wollen nun die singulär-universelle Definition der *res* als einer weiteren Form der objektiven Bestimmung des Seienden zitieren. Diese wird später von der Lehre über die Transzendentalien übernommen.

„Wenn es diese Proposition nämlich nicht gäbe und auch nicht diese Verbindung zwischen beidem, dann sähen wir nicht, was die Sache ist, auf welche wir unsere Intention lenken. Wir würden auch die durch die Komitation gegebenen Bestimmungen nicht vom oben abgeführten Verstehen des Seienden trennen (*nec separabitur a comitantia intelligendi ens*), weil der Intellekt diese Komitationsbestimmung des Seins stets aus Richtung von der erkannten Sache hinzugibt (*intellectus de ente semper comitabitur illam*). Das Seiende hat das Sein entweder in den Einzeldingen oder in der Einbildungskraft oder im Intellekt. Aber wenn es nicht jene eigene Komitationsidentität hätte, gäbe es keine Dinge (*non esset ita, tunc non esset res*).“[[139]](#footnote-139)

Die Schlüsselstelle zeigt, von wo die Seiendheit herkommt. Sie ist im Rahmen des „Begleitens“ oder des „Hinzufügens“ (*comitantia*) der neuen Art des Seienden zugeschoben. Die auf diese Weise gestaltete Seiendheit begründet das Verständnis der Sache der dritten Art vor der klassischen dreifachen Gegebenheit der Sache entweder in den realen Dingen oder in der sinnlichen Einbildungskraft oder im immateriellen Intellekt. Der Intellekt aktualisiert nicht nur die Form des Erkennens, sondern auch die minimale Portion der Seiendheit, welche die Essenz der Sache bildet (*intellectus de ente semper comitabitur illam*). Das Adverb *semper* hat eine Schlüsselbedeutung, weil die eine neue Bestimmung des Seienden im Modus der objektiven Sachlichkeit begründet. Die Porretaner machten aus ihr einen Modus der Prädikation „*semel verum – semper verum*“ (OBJ II, Kap. 2.3.1). Henry von Gent assimiliert diese Bestimmung in Abhängigkeit von Simplikios‘ *Kommentar zu den* *Kategorien* im Modus „*res a reor reris dicta*“ und schafft somit das erste Konzept der Objektivität im lateinischen Westen (OBJ III, Kap. 5.2.1). Die avicennistische Komitation ersetzte die aristotelische kategoriale Prädikation. Die neue Bestimmung der objektiven Sache entspricht auf der Ebene der zweiten Intentionalität dem oben angeführten Einblick, in welchem eine neue Auffassung der Universalität entsteht (*accidit universalitas*, Kap. 2.3.1). Das Ding wird vom Intellekt aus der Sicht der minimalen und ganz sicheren Seiendheit „belichtet“. Die neue Sachlichkeit steht außerhalb aller übrigen Manifestationen des Seins des Seienden, welche entweder in den Einzeldingen oder in den Universalien vorhanden sind. Die Anschauung der neuen Substanz der dritten Art muss ebenfalls kategorial prädiziert werden, was von der Komitation besorgt wird. Die minimale Seiendheit ist eine Eigenschaft jeder Entität, im Modus von *ens* und *res*. Diese amphibolischen Bedeutungen werden im Modus der absolut einfachen Identität der letzten weiter unteilbaren, als *individuum* bezeichneten Bedeutung hypostasiert. Jede bestimmbare Sache existiert als objektiv bestimmbare „diese *res* hier“ zumindest in Form eines definierten Inhaltes des Erkennens, welches nicht vom Sein jener Sache getrennt werden kann (*nec separabitur a comitantia intelligendi ens*). Durch die Schaffung einer neuen atomaren Substanz der dritten Art entstand auch ein neues Problem der Seiendheit der dritten Art, welches notwendigerweise, immer und überall das singuläre oder universelle Sein des Seienden im Modus *per prius* begleitet. Diese minimale Existenz der Sache ist stets auf irgendeine Weise gegeben, und das auf die oben angeführte Komitation (*cum illa ullo modo*). Dann ist es völlig einerlei, ob dieses objektive Sein des Seienden in der realen Sache, im göttlichen Formengeber, in der Einbildungskraft oder im intellektuellen Erkennen gegeben ist (*in singularibus vel in aestimatione vel intellectu*). Wenn diese objektive Bestimmung der Essenzialität nicht gäbe, würde die Sache nicht existieren, weil sie aus der Sicht der minimalen Seiendheit nicht definierbar wäre (*si autem non esset ita, tunc non esset res*). Die göttliche Komödie der Metaphysik wurde zu einer postmodernen Tragikomödie (Kap. 1.2). Durch die Einführung der Komitation in die Bestimmung der objektiven Substanz gilt nun Parmenides‘ Weisheit über die zweiköpfigen Menschen, welche dem Weg des Nichtseienden folgen. Was nicht in der subjektiven Aussage über das komitativ bestimmte Seiende ist, das existiert nicht einmal. Die objektive Bestimmung der Sache schuf neue atomare Substanz im Modus *simpliciter* und sie wird ebenso wie die erste und die zweite Substanz prädiziert. Aus der klassischen Bestimmung des Seienden als zweiter Substanz, welche für die kategoriale Prädikation nötig ist, entstand eine neue Form des Seienden der dritten Art. Die Prädikation der Substanz im Rahmen der komitativ hinzugezählten Eigenschaften im Hinblick auf das Primat der objektiven *res* benötigt keine erste aktuelle, im Realen gegebene Substanz auch keine zweite kategoriale Substanz. Das objektive Sein der Form kann direkt betrachtet werden, entweder im Intellekt, im modernen Gott oder im realen Ding. Die neue Sicht des Seienden erhielt eine „hyparchische Ek-sistenz“ im Modus *per prius* vom Subjekt, also außerhalb des Einzeldings und der Universalien. Die Definition des Seienden ist in minimalem Umfang gegeben und in diesem Umfang ist sie auch evident und gänzlich sicher. Das neue Sein des Seienden begleitet notwendigerweise im Modus der Komitation jede universelle und reale Substanz. Das Modell der kategorialen Komitation veränderte sich in eine transzendentale und univoke Prädikation eines jeden Erkannten. Es gibt auf diese paranoische Weise (d. h. objektiv) dem modernen Subjekt vorgestellt („Ge-Stell“). Daraus entstand das bereits erwähnte inquisitorische Modell der modernen Wissenschaft als Teil des höheren reflektierenden Intellekts (*intellecto inquisito*). Jedes Wissen muss sich vor einem solchen paranoiden Tribunal der „Vernunft“ für seine „objektive Eksistenz“ rechtfertigen. Das avicennische *tertium ens* ist als „Sache“ (*res*) gegeben und wird durch den objektiven Einblick in das Seiende in dessen unzweifelhafter generischer Individualität betrachtet (*esse tantum*). Es gibt die Einheit vom Sehen und Seienden, die von den Illuminaten auf der Ebene des Individuums (ἄτομος οὐσία) hergestellt wird, um die neue Form von *ens*, *res* usw. zu schaffen. Diese Amphibolien sind mit den sekundären Intentionen verbunden, die im erworbenen Intellekt (*intellectus adeptus*) betrachtet werden. Die Prädikation des transzendentalen Sinns des Seins ist durch die Komitation gegeben. Auf diese Weise entstand die erste Form der Metaphysik als *scientia transcendens*. Diese transzendentale Metaphysik kann nach der Verfinsterung der ersten Substanz keinen anderen Garanten der Einheit und des Sinns des Seienden haben als den mythischen Gott der *Modernorum*. Die paranoide Moderne schuf eine Gottheit nach ihrem eigenen Bild. Der moderne Gott entstand im Denken des Illuminaten als gründendes *factum*, um den ontotheologischen Grund der deduktiven Spekulation zu schaffen. Siehe Heideggers Bestimmung der Metaphysik in den Begriffen „Gründung“ und „Grund“ (Kap. 1.2). Avicenna schuf den Gott der *Modernorum,* der im Hinblick auf das objektive menschliche Erkennen definiert ist. Gott wurde in Avicennas ontotheologischer Metaphysik zu einem objektiven Faktum und erhielt den Charakter des Seienden der dritten Art. Der fatale Tod dieses ontotheologischen Konstrukts begann notwendigerweise. Das hat Al-Ghazālī und Averroës in ihrer Fatwas gegen die Moderne klar gesehen und abgelehnt. Avicennas monotheistische Metaphysik setzt in der oben genannten Linie Ibn Adis voraus, dass das Seiende in dessen objektiv-spezifischer Gestalt zumindest von Gott gedacht werden muss, um eine universelle, mit grundlegender ontologischer Sicherheit ausgestattete „Sache“ zu sein. Daher benötigt Descartes eine Idee eines kausal wirkenden und real existierenden Gottes außerhalb unserer selbst. Die Sicherheit des deduktiven und rein spekulativen Erkennens des illuminierten, in der Höhle des eigenen *cogito* weilenden Troglodyten muss von der Existenz irgendeiner Sache begründet werden, welche außerhalb des Denkens im objektiven Modus *per prius* gegeben ist. Die Hermeneutik betont die Tatsache, dass dieser Modus der göttlichen oder einer anderen Kausalität objektiv und keineswegs real ist. Aus dem avicennischen Schema des Erkennens, welches durch die *epoché* aus Richtung Körper und Sinne gegeben ist, fiel die aristotelische Kausalität des Erkennens heraus, welche durch Belichtung von vorne aus Richtung der Sinne und somit auch aus Richtung der realen ersten Substanzen gegeben ist. Nach dem Tod des Gottes der Moderne, im Zeitalter des vollendeten Nihilismus der Metaphysik und des Verfalls des philosophischen Denkens, wird diese Rolle des objektiven Garanten der Seiendheit von der Mathematik und der Neurowissenschaft übernommen. Dieses paranoide Subjekt des objektiven Absoluten wird durch immer neue metaphysische Avatare gegeben, weil der moderne Fortschritt nicht aufzuhalten ist. Die moderne Inkarnation der absoluten Objektivität ist der neue „*Atlas Shrugged*“ (Ayn Rand, 1957), der die mythopoetische Irrationalität der Postmoderne auf seinen Schultern trägt. Avicenna hat den Weg des Denkens in Richtung des zeitgenössischen postmetaphysischen Nihilismus geebnet, der die gegenwärtige Matrixwelt von Macht, Finanzen und falschem Wissen hervorbringt.

Avicennas Metaphysik entstand als *obiectum* der epochal neuen Erkennungsintention. Das Sein des Seienden verbindet sich mit besonderer Art der Intention, welche als neuer Blick auf das Seiende gegeben ist (*Vor-blickbahn*). Der Einblick in den erleuchteten Intellekt (*ilhām, illuminatio*) begründete die ontotheologische Auffassung der Metaphysik als eines mystisch-philosophischen Ortes der Offenbarung des Seienden in dessen Notwendigkeit und Einfachheit. Aufgrund der neuen Prädikation *per prius*, die mit der Komitation verbunden ist, geht das neue Seiende allen anderen Bestimmungen der Metaphysik voraus. Das neuplatonische Eine wurde zum Körper, also zur Einheit, welche objektiv unter uns zu wohnen begann. Wir sind durch ihre epochale Sicherheit bezaubert, welche wir selbst in uns als neue Unverborgenheit des Seins des Seienden produzieren (*alétheia*). Die von Avicennas Metaphysik inspirierte westliche Moderne schuf eine neue Form der *philosophia prima*, welche wir aus deren postmodernen Gestalt Descartes‘ und Husserls her kennen. Das von Avicenna thematisierte *tertium ens* manifestiert sich einerseits durch die neue Form des *absolute* der gegebenen Substanz (*equinitas tantum*) und andererseits durch die neue Vision der Ganzheit des Seienden, die im aktiven Intellekt bewohnt. Avicenna fand das „Individuum–Essenz“ als neue zweite Substanz. Durch die Komitation der letzten, nicht weiter teilbaren Bedeutung der „zweiten Substanz“, entstand eine neue pseudo-aristotelische kategoriale Prädikation. Sie begründete neue Bestimmung der ersten Philosophie. Die Metaphysik erhielt eine neue Gestalt, welche nur teilweise an die aristotelische Suche nach der ersten Wissenschaft anknüpft.

„Erster Gegenstand dieser Wissenschaft ist das Seiende (*primum subiectum huius scientiae est ens*), und das, was die erste Wissenschaft sucht, sind [objektive] Auswirkungen des Seins des Seienden (*consequentia ens*), sofern das Seiende ist an sich, ohne jedwede Bestimmung (*inquantum est ens, sine conditione*).“[[140]](#footnote-140)

Die neue Metaphysik begreift das Seiende in dessen reiner Seiendheit, wie es sich in der neuen Form des Einblicks im Rahmen der Denudation und Komitation offenbart (*ens inquantum ens*). Dieses neue Sein des Seienden der dritten Art ist im bedingungslos notwendigen Modus *sine conditione* gegeben, d. h. außerhalb des ursprünglichen Bereichs der *Kategorien* über die erste und die zweite Substanz. Avicennas Definition der Metaphysik im Modus *ens inquantum ens* ist in Wirklichkeit eine verborgene Form der neuplatonischen Deduktion vom Einen. So etwas lehnten al*-*Ghazālī und Averroës in der Falsafa prinzipiell ab. Im lateinischen Westen wurde diese Deduktion von der Schule des zweiten Averroismus und vom ersten modernen Metaphysiker Duns Scotus thematisiert. Das nachfolgende Zitat zeigt die geschichtlichen Möglichkeiten des neuen metaphysischen Entwurfs. Dessen Kern bildet die neue Form des *tertium ens.* Der eidetische Einblick des ersten objektiv sehenden Illuminaten des Westens „sieht“ eine neue Substanz.

„Aus diesem Sein entsteht weder die Gattung noch die Spezies noch das Einzelding noch das Eine noch das Viele; aber aus diesem Sein werden das Tier als solches und der Mensch als solcher (*ex hoc esse est tantum animal et tantum homo*). Aber dem Menschen wird wie dem Einzelding oder dem Allgemeinding selbstverständlich das reale Sein zugerechnet (*comitatur illud sine dubio esse unum vel multa*), weil es nicht möglich ist, dass das Seiende wie etwas Reales jenseits dieser zweifachen Bestimmung existiert oder nicht existiert.“[[141]](#footnote-141)

Avicenna fand im Rahmen der neu gegründeten Prädikation *per prius* eine Sphäre des Seins, welche die primäre Quelle aller ontologischen Bedeutungen des Seienden ist. Das Seiende der dritten Art „existiert“ vor der realen Existenz der Einzeldinge und vor der universalen Existenz beiderlei Art (*nec … nec … nec*). Die Substanz gilt nicht länger als reale Essenz, weil Alfarabis Bestimmung im dritten Modus des *aliud esse* den Charakter der Objektivität bekam (Kap. 2.1.2). Die erste Bestimmung des Seienden geht in eine neu bestimmte Objektivität des Seienden über (*hoc esse est homo tantum*). Die Hermeneutik muss eine ontologische Bestimmung dieses „*hoc esse*“ und des modernen Menschen untersuchen. Wir müssen die neue Bestimmung des Seienden mit Aristoteles‘ Bestimmung der realen Substanz als „dieses hier“ (τόδε τι) vergleichen. Kehren wir nun zurück zur ursprünglichen kategorialen Prädikation *per prius* im Hinblick auf die zweite Substanz. Die Supposition der Bedeutung als der höchsten Gattung garantiert die letzte Univozität des Seienden (Kap. 1.3). Die neue Bestimmung des Seienden schloss im Rahmen der besonderen Art der Essenz die universelle zweite Substanz aus dem System der neuen Prädikation aus. Avicenna knüpft auf die oben angeführte Bestimmung Alfarabis an, indem er eine dritte Möglichkeit der Deutung des „*aliud esse*“ entwickelt (Kap. 2.1.2). Zwischen die erste und die zweite Substanz kam eine neue Form der neuplatonischen Quasi-Substanz, welche als reine Form der Seiendheit gegeben war (*hoc esse est tantum*). Sie besitzt die letzte, nicht weiter teilbare Einheit der eigenen Identität im Modus von Aristoteles‘ hylemorphisch bestimmten Substanz. Die Hermeneutik betont den reinen Nihilismus dieser Definition. Die neue Bestimmung der Substanz ist im Modus *absolute* entstanden, also durch prinzipielle Trennung von allen klassischen kategorialen Bedeutungen des Seienden, welche entweder aufgrund der Imposition von Einzeldingen oder aufgrund der Supposition in universellen Begriffen entstehen. Wieder gilt die grundlegende Bestimmung des in der *Isagoge* gegeben Individuums (Kap. 1.3), aber auf eine absurd moderne Weise. Die unteilbare universelle Einheit der Bedeutung trägt im Gegensatz zur Spezies fast keine universelle Bedeutung mehr. Die neue Bestimmung des Seienden ist weder Gattung noch Spezies noch Einzelding noch das Eine noch das Viele. Die letzte atomare Bedeutung trennt die neue „erste Substanz“ nur noch von der Nichtigkeit. Die durch das Modell der klassischen Identität der ersten oder der zweiten Substanz gegebene Metaphysik entsteht erst im zweiten Schritt, wenn die absolut nihilistische Negation „*nec … nec“* ihre Grenze erreicht. Erst dann geht das Denken auf Niveau der kategorialen Prädikation, welche durch die aus Richtung der Existenz der ersten oder der zweiten Substanz gegebenen aristotelischen Wissenschaft bestimmt war. Auf der Ebene der klassischen Bedeutung von Art oder Gattung verliert das Wesen der dritten Art seine ursprüngliche Einfachheit und die daraus resultierende Gewissheit der „Eksistenz“ der dritten Art. Das Sein beginnt auf einem Substrat (Materie, Geist, Gott) zu existieren und ist damit im Modus des ausgeschlossenen Dritten als klassische Prädikation bestimmt. Die transzendentale Bestimmung des Seienden im Modus „*hoc esse est tantum*“ ist und ist nicht eine Substanz. Sie ist eine Substanz, weil sie die klasissche Substanz ersetzt. Doch, sie schafft es in neuer metaphysischen Bestimmung, welcher nicht aristotelisch, aber auch nicht voll neuplatonisch ist. Muster für Avicennas Komitation des objektiven Modus der Seiendheit ist Porphyrios‘ Konzept des zweifachen Seins, welches das neuplatonische Sein des Einen an das hyparchische Sein der ersten Substanz (Kap. 1.3) anknüpfte. Avicenna führte die Komitation auf die ähnliche Weise ein, um wie Porphyrios die prohyparchische Prädikation der objektiv gegebenen Seiendheit zu schaffen. Der Unterschied besteht nur darin, dass die neue Form als transzendentale Prädikation aus der Schule des Zweiten Meisters und nicht als mystisches Sehen des Illuminaten aus Plotins Schule auftritt. Durch die Verdoppelung des Seins des Seienden bei Avicenna entstand die erste Form der objektiven Metaphysik, welche an die neue Bestimmung des Seienden der dritten Art gebunden war. Auf dem Niveau der Komitation gilt das Szenarium Ibn Adis, welcher im Modus „*esse ad*“ die Intentionen der Schöpfung von Gottes Existenz trennte (Kap. 2.2). Die reflexive Fähigkeit des göttlichen und des menschlichen Intellekts bei Ibn Adi begründete eine neue Prädikation *per prius*, welche aber kategorial gilt. Die primäre Vielheit entstand direkt innerhalb des göttlichen Intellekts, weil die göttlichen Personen in Dreieinigkeit eine Substanz bilden und sich lediglich durch den unterschiedlichen Akt der Selbstreflexion. Erst im zweiten Schritt entsteht dank dem göttlichen schöpferischen Denken eine Reihe von Differenzen, welche hierarchisch vom ersten Denkakt abhängig waren. Avicenna übernimmt diese Lehre vom tätigen göttlichen Intellekt, welche immanente Inhalte produziert. Diese Lehre bildet eine moderne Grundlage der Ontotheologie. Der moderne Gott schafft objektiv die Welt als bizarre *creatio* *ex nihilo* in seinem allwissenden Kopf. Doch, wenigstens ein Akademiker ist dabei und er macht fleißig mit im zweiten Schritt der demiurgischen und ganz objektiven *creatio*. An die im Modus des objektiven Seienden gegebene Prädikation *per prius* muss eine Prädikation im Modus *per posterius* anschließen; sonst entsteht keine Metaphysik der *Modernorum*.

Avicenna muss ebenso wie die Neuplatoniker nach der Etablierung der neuen Bestimmung der Sache auch eine neue Form der Physik einführen, welche auf den Körper der dritten Art bezogen ist (Kap. 1.3.3). Seine Bestimmung des objektiven Dings knüpfte an die neuplatonische Tradition der *Isagoge* an, welche in der Falsafa seit al-Kindī und Hunain Ibn Ishāq gegeben war. Die islamische Moderne übernahm Simplikios‘ Theorie der Umfänglichkeit, welche den Körper im Umfeld der objektiven Bestimmungen des demiurgischen Diakosmos definiert, also jenseits der aktuellen Gegebenheit des materiellen Körpers. Das Prinzip wurde vom Jamblichos im Modus „Beschränkt–Unbeschränkt“ eingeführt. Der Neuplatonismus und nach ihm die Falsafa schufen eine Materie der dritten Art, indem sie dem unbestimmten ersten Stoff substanzielle Bestimmung der hypostatischen Form hinzufügten (Kap. 1.3.2). Avicenna geht bei der Bestimmung des objektiven Körpers auf ähnliche Weise vor wie Simplikios. Dank der oben erwähnten minimalen Seiendheit und der Komitation der akzidentellen, *per posterius* gegebenen Eigenschaften entsteht eine objektive Bestimmung des Körpers als der neuen Substanz der dritten Art.

„Die echte Sicherheit über den objektiv substituierenden Körper (*ipsum essendi corpus*) und unsere Erkenntnis dieses objektiven Körpers hat es nicht nötig, dass das Körper real bestimmt ist (*non eget ut sit finitum*). Die Endlichkeit ist eine akzidentelle Bestimmung, welche dem materiellen Körper im Modus der Komitation zugeordnet wird (*finitio enim accidentale est ei comitans*). Um sich einen Körper vorstellen zu können, bedarf es keiner Endlichkeit. Wer sich einen unendlichen Körper vorstellt, erschafft indem keinen absurden Körper, noch leugnet er einen endlichen Körper, indem er eine solche Idee schafft.“[[142]](#footnote-142)

Das Zitat erklärt die Endlichkeit des Körpers lediglich als Akzidens, welcher in der Ordnung der formalen Bestimmung gegeben ist, als zugefügte Eigenschaft (*accidentale et comitans*). Die Komitation der *per posterius* gegebenen formalen Bestimmungen schafft im subjektiven Modus *ex nihilo* die objektive Bestimmung real existierender Einzeldinge. Der neue Typ der Komitation ersetzte die ursprüngliche göttliche Komitation von Ibn Adi, welche auf dem Niveau der göttlichen Schöpferintention und Reflexion gegeben ist (Kap. 2.2). Formal kann der Körper auch unendlich sein, weil wir ihn uns als solchen in der Imagination vorstellen können, auch wenn er in der Realität nicht existiert. Die einzige formale Bedingung für eine solche unsinnige Erschaffung eines widersprüchlichen Körpers ist die theurgische Differenz zwischen dem begrenzten und dem unbegrenzten Sein des Seienden (Jamblichos). Der Begriff des objektiv unendlichen Körpers enthält eine subjektive Definition eines quasi-physikalischen Körpers mittels einer formalen Differenz. Dies ist notwendig für das Entstehen einer minimalen Existenz, die den realen Körper und die hyparchische Prädikation aufgrund der Imposition ersetzt. Die objektive Prädikation beruht auf dem formalen Unterschied, der einen objektiven Körper von einem anderen unterscheidet. Dieser mental geschaffene Gegenstand entsteht im Denken als Intention, welche auf die objektive Essenz des Körpers bezogen ist. Diese Intention der objektiven *res* reicht aus, dass der Intellekt für den unendlichen Körper wenigstens ein Minimum ans Seiendheit schafft, welche durch den Unterschied von der absoluten Nichtigkeit gegeben ist (*non imaginat corpus non corpus*). In dieser Operation verbirgt sich die Lichtung der Wahrheit und Unwahrheit der künftigen Infinitesimalzahl, welche durch Derivation und Integration gegeben ist (OBJ II, Kap. 1.4). Schlüsselbedeutung hat die Verwendung der zwei Verneinungen *non… non*. Eine doppelte Verneinung ergibt ein Positiv. Diese logische Operation begründet einen neuen *modus ponens*, der einen objektiven Körper der dritten Art schafft. Durch Ausschluss des Dritten im dualistischen Modus „das minimale Seiende – das Nichtseiende“ entstand eine gänzlich formale, *ex nihilo* geschaffene Bedeutung des Körpers. Einen solchen Nihilismus hätte Aristoteles für die Physik gewiss abgelehnt und so taten es auch die Aristoteliker der Falsafa und der Scholastik. Avicennas Bestimmung des Seienden wurde hingegen von modernen Bonaventura und von Olivi bei der Prädikation der minimalen Portion der Seiendheit angenommen. Für diese genügt lediglich der letzte formale Unterschied von der Nichtigkeit (*non repugnat esse*; OBJ III, Kap. 5.1.1). Die Teilung der minimalen Portion der Seiendheit (*corpus–non corpus*), welche auf dem Niveau der zweiten Intention gegeben ist (*ad imaginandum*) begann im Denken eines Henry von Gent und eines Duns Scotus eine Schlüsselrolle zu spielen. Avicenna gründete durch die minimale Portion der Seiendheit die moderne „Metaphysik der Chimäre“, welche Gandavus zu Ende geführte (OBJ III, Kap. 5.2.1). Alfarabis Anschauung der hypostatischen Form durch *intellectus adeptus* erhielt eine objektive Definition. Avicenna stattete das Objekt dieses Einblicks mit einer minimalen Dosis von Seiendheit aus. Das neue Sein des Seienden determiniert ein minimales Quantum an Seiendheit, welche nur durch den Akt der formalen Nomination determiniert zu werden braucht.[[143]](#footnote-143) Die moderne Physik braucht keine aktuell gegebene Umfänglichkeit der ersten Substanz für Abstraktion zu haben, sondern lediglich eine logisch und formell gegebene Intention des objektiven Körpers. Der Körper definiert sich als unteilbare atomare Substanz der dritten Art im Stil des Neuplatonismus (Kap. 1.3.1). Avicennas Zitat zeigt, dass der Körper der dritten Art auch mit Eigenschaften ausgestattet werden kann, welche für den realen hylemorphischen Körper nicht möglich sind, z. B. die Unendlichkeit (*corpus infinitum*). Der unendliche Körper ist möglich, da die Unendlichkeit als moderne Hypostase durch die Komitation den Körper der dritten Art zutrifft. Die objektive Einbildungskraft Avicennas führte damit den Begriff der physikalischen Unendlichkeit ein, der für die westliche objektive Wissenschaft wichtig ist und für die lateinische Scholastik von Bonaventura etabliert wird (OBJ III, Kap. 4.1.1). Die real existierenden Körper sind durch die aktuelle Dreidimensionalität geprägt. Aber diese Eigenschaft ist an und für sich von der neuen Bestimmung der außerhalb des aktuellen Körpers gegebenen Körperlichkeit getrennt, was zum ersten Mal von Simplikios und Philoponos vollzogen wurde (Kap. 1.3.3). Das Konzept der Umfänglichkeit als reiner im Einblick außerhalb der Realität gegebenen Form wird von der formellen Logik vom Typ „A ≠ non-A“ determiniert. Der nicht existente imaginäre unendliche Körper ist an und für sich genommen und erhält sogar eine quasi-aktuelle Existenz dank der Illumination aus Richtung des aktiven Intellekts, welcher in der Seele durch den individuell erworbenen Intellekt wirkt. Avicenna begründet eine metaphysische Linie „Scotus–Descartes“, indem er die primäre Bestimmung des Seienden auf dem Niveau des in die wissenschaftlich aufgefasste Imagination gestellten Intellekts verlaufen lässt. Unter der Führung der Furien kam es dazu, dass die platonische Mythopoetik des akademischen Höhlengleichnisses bekam objektive und wissenschaftliche Variante. Die Verschwindung des physikalischen Körpers erwirkte eine neue Form der Seinsvergessenheit. Der Intellekt findet im Rahmen des direkten Einblicks in die *quidditas* der Dinge (*denudatio*) absolute Sicherheit, welche von der primären Existenz sowohl der Einzeldinge als auch der Universalien abgetrennt ist. Avicenna veränderte die aristotelische Auffassung des metaphysischen Dativs von der ersten Substanz zum Formengeber. Die neue Bestimmung des Seienden kombiniert Aristoteles‘ erste und zweite Substanz miteinander. Eine minimale, rein förmlich gegebene Portion der Seiendheit schafft den Grund der neuen Physik. Sie wird auf der Ebene der Identität als minimale Portion der Essenzialität zugänglich. Die neue Physik beginnt auf der Ebene der logischen Identität. Sie genügt zur eindeutigen Identifizierung des objektiven Individuums (*est id quod est*).

„Der Körper muss als Substanz verstanden werden, und sein formaler Akt der objektiven Existenz (*qua est*) besteht in dem, was er an sich ist (*id quod est*).“[[144]](#footnote-144)

Zur Quelle der objektiven Existenz des Körpers der dritten Art wird die subsistente Form, welche an und für sich eine individuelle Bestimmung besitzt (*substantia cuius haec est forma*). Avicenna schuf nach Simplikios eine neue Art der Spezies–Substanz. Das Zitat bedient sich des modernisierten *modus essendi* (*qua est*), der in der klassischen Metaphysik nur die hyparchische erste Substanz definiert. Die neue Form ist an und für sich ein subsistentes Seiendes im objektiven Modus der aristotelischen *quidditas* und begründet somit die Existenz des Körpers (Kap. 1.2). Die Definition dieses Körpers der dritten Art beinhaltet die beständige objektive Form mit einem eigenen Akt des minimalen Seins. Sie macht ihr kontingentes Vorkommen in der Materie. Avicenna entwarf eine neue Komitation, welche in der Sphäre der prototypischen göttlichen Intentionalität gegeben ist. Er veränderte zugleich die aristotelische Auffassung der Materie. Sie nahm die dualistische Form der reinen intentionaler Potenz oder des aktuellen Einzeldings. Dann wird die Materie entweder hylemorphisch am Körper oder objektiv im System der kosmischen Formen bestimmt.[[145]](#footnote-145) Die Materie als reine Möglichkeit der Rezeption wurde erstmals im *Timaios*-Dialog (Kap. 1.3.3) als *hypodoché* auf prohyparchische Art und Weise identifiziert. Diese hypostasierte Rezeptivität der platonischen Materie wurde durch die objektive und logische Notwendigkeit ergänzt, die ursprünglich im modernen Gott als dem Geber dieser Formen gegeben war. Der Kosmos der Modernisten stellt eine hermeneutische Ellipse mit zwei absurden Polen. Der erste Pol ist nicht existierende *materia prima* und der zweite Pol ist der nicht existierende *Dator formarum*. Das ontologische Statut des Stoffes als objektive Potenz wurde später von der Schule der *Nominales* verwendet, wo diese Materie der dritten Art eine Schlüsselkomponente für die Schaffung des objektiven Seienden bildet (OBJ II, Kap. 1.4). Aus dieser Konzeption entsteht um das Jahr 1240 die Auffassung des universellen Hylemorphismus, welche auf der irrtümlichen Interpretation von Averroës‘ *materia prima* beruht. Die Modernisten deuteten dieses Konzept nach Avicennas Modell des Stoffes als reiner Potenz, welchen sie aber in die Gestalt der Substanz der dritten Art hypostasierten (OBJ II, Kap. 3.2). Die Auffassung der Materie und des Körpers als Seiende der dritten Art war für den klassischen Aristotelismus unannehmbar. Ibn Adi kritisierte die damaligen Neuplatoniker, welche die Bestimmung der physikalischen Substanzen hypostasierten (Kap. 2.2). Averroës lehnt die durch Avicennas Auffassung des *tertium ens* gegebene Unifikation des Seienden strikt ab und betrachtet sie als tragischen Denkfehler (Kap. 2.4.1). Averroës und al*-*Ghazālī kritisieren die modernen Neuplatoniker und die Avicennisten in der Falsafa. Die Schule der latinischen *Modernorum* wird hierauf von Roger Bacon, Albert dem Großen, Thomas von Aquin und Siger von Brabant aus ähnlichen Gründen wie bei Aristotelikern in Falsafa kritisiert.

Die aristotelische aktuelle erste Substanz (τόδε τι) erhielt rein formalen Inhalt, der von einem anderen formell bestimmten Inhalt logisch unterschiedlich ist. Der Körper der dritten Art kann keine aktuelle Umfänglichkeit besitzen, kann aber über eine objektiv bestimmte Umfänglichkeit verfügen. Sie wurde zu einer aktuellen subsistenten, vom real existierenden Körper getrennten Form (*ad hoc ut ipsum sit corpus in effectu*).[[146]](#footnote-146) Die Quantität wird ebenso begriffen wie die reine Form, d. h. in der besonderen Form der „Akzidenz“, welche im Akt der objektiven Vision der Welt dem vorgestellten Seienden als dessen neue Eigenschaft zufällt. Der Körper bestimmt lediglich die neue Quasiform, welche an und für sich zur Definition des Körpers als der objektiv bestimmten Substanz ausreicht (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*). Avicenna ist der Begründer der wissenschaftlichen, objektiv angelegten Einbildungskraft. Der imaginäre Körper und dessen objektive Unendlichkeit begründet bei Bonaventura und später bei Scotus eine neue Form der westlichen Wissenschaft. Dadurch ist ein neues Simulakrum des Sehens und Wissens der Metaphysik entstanden, also eine neue Version der platonischen Mythopoetik. Die Prädikation der minimalen, universell gegebenen Quantität (*sunt ea quae accidunt quantitati ex hoc quos est quantitas*) benötigt keine auf dem Niveau des aktuellen materiellen Körpers gegebene Bestimmung (*in definitione quarum non invenitur species materiae nec virtus motus*; *Liber de philosophia prima* I.1, p. 2.27–28). Der grundsätzliche Unterschied zwischen Simplikios und Avicenna besteht darin, dass der persische Denker nicht mehr Jamblichos‘ Schema „Beschränkt–Unbeschränkt“ benötigt, welches die formale Bestimmung der Substanz auf demiurgischem Niveau bildet (Kap. 1.3.1). Im Traum, im mystischen Sehen, in der wissenschftlichen Imagination hat der erleuchtete Intellekt einen direkten intuitiven Einblick ins Reich der reinen Formen (*equinitas tantum*). Avicenna findet die Bestimmung der Substanz lediglich in der Ordnung der Seiendheit als solcher (*hoc esse tantum*). Diese reine Vision erreichte der eidetische Einblick im Rahmen der neuen Auffassung der Intentionalität, welche nach der Einklammerung der sinnlichen Realität gegeben ist. Die objektive Form des Seins des Seienden entstand durch den formalen Unterschied zwischen dem beliebigen Seienden und der reinen Nichtigkeit. Die Illuminaten schauen auf die Welt aus der Position des göttlichen Auges indem sie dem mystischen Abstieg der subsistenten Formen folgen. Der Illuminatus braucht den modernen Gott, um zu Beginn der Schöpfung in seinen demiurgischen Geist einzudringen, wenn das Denken im göttlichen Geist nur vom Nichtsein getrennt ist. Avicennas Auffassung der Deduktion als der Herausführung der Formen aus der ursprünglichen Grundlage der reinen Seiendheit übernehmen später die lateinischen Avicennisten. Heinrich von Gent und Duns Scotus fügten nach dem Muster Avicennas dem Denken Gottes eine minimale Portion der Seiendheit. Diese mythopoetische Identität des Seienden (*ens ratum*) schafft die objektive Metaphysik der lateinischen Moderne. Der Avicennist Duns Scotus muss als Reaktion auf die Kritik von Roger Bacon, Alberts des Großen und weiterer Aristoteliker zu Jamblichos‘ Schema „Beschränkt–Unbeschränkt“ zurückkehren, veränderte jedoch den neoplatonischen Charakter beider Prinzipien in die aristotelische Form. Die Modernisten wie Avicenna schufen die erste ontotheologische Konstruktion der Metaphysik, indem sie einen modernen Gott *ex nihilo* hervorbrachten. Dieses Idol schafft die erste Bestimmung des Seienden in seinem unendlichen Geist und der Intentionalität und er bestimmt damit die endliche Schöpfung. So entstand das Konzept eines mythologisch bestimmten Körpers, das die objektive Geschichte der westlichen Wissenschaft begründete.

Der Prozess der sekundären, *per posterius* geschaffenen Ableitung (*comitatio*) läuft aus Richtung des objektiven *esse tantum*. Diese Bestimmungen sind im Rahmen kategorialer, formaler und ontologischer Aussagen gegeben und man kann sie auf verschiedene Weise verstehen. Die transzendentale Bestimmung des Seienden kann man im Stil Alfarabis als besondere Art und Weise der Prädikation der reinen Seiendheit in Richtung vom Einen zu den ewigen kosmischen Formen und Intelligenzen begreifen und dann auch in Richtung zu den zusammengesetzten hylemorphischen Substanzen. Die Mittelposition des Intellekts zwischen der Welt der materiellen und immateriellen Formen haben wir im Werk *De intellectu et intellecto* analysiert, wo Alfarabi auf neue Weise den *intellectus adeptus* ansiedelte (Kap. 2.1.2). Siehe das angeführte Zitat aus seinem Werk *De intellectu et intellecto*, worin das erkannte Seiende zu etwas anderem wurde (*aliud esse*). Dadurch entstand eine neue Signifikation des objektiven Seienden. Es war jenseits der klassischen erste Substanz und deren hyparchisches Sein gestellt. Avicenna geht von dieser Form des erworbenen Intellekts und des entsprechenden Diakosmos aus, welcher als dritte Form des *aliud esse* bei dem Zweiten Meister gegeben ist. Dies bestätigt der gesamte kosmologische Plan von Avicennas erster Philosophie, welchen das nachfolgende Kapitel analysiert. Das Konzept des *tertium ens* wird im Rahmen der neuplatonischen schöpferischen Emanation vom Einen als des souveränen Formengebers generiert. Alfarabis amphibolische Seiendheit ist zur neuen Sache (*res*) der Metaphysik geworden. Sie bekommt einen Sinn durch den Akt der Belichtung von hinten*.*Siehe die oben angeführte Art und Weise, wie die neue Form der Pferdeartigkeit zum Denken kommt (*accidit*). Die neue Bestimmung des Seienden betrifft verständlicherweise auch die Bestimmung des Menschen, weil sie eine Form des objektiv aufgefassten Humanismus begründet. Der Terminus „*humanitas tantum*“ steht sowohl außerhalb der Universalien als auch außerhalb des konkreten Platons oder Sokrates.[[147]](#footnote-147) Die nur als „*esse* *tantum*“gegebene Bestimmung der Menschlichkeit steht gegenüber dem realen Sokrates von außen (*extrinsecum est*) und deren Definition wird lediglich aus der Form der reinen eidetischen Anschauung determiniert (*ex hoc quod est humanitas*). Diese dritte Art des Seienden wurde zum ersten Mal von Alfarabi erwähnt, ohne dass er jenem „*aliud esse*“ einen klar definierten metaphysischen Status gegeben hätte. Was der Lehrer nur andeutete, das wurde von seinem Schüler kategorisiert. Das erleuchtete Erkennen nimmt Kurs auf die individuelle Einfachheit des neuen Gegenstandes des Denkens, welcher durch Belichtung von hinten gegeben ist (*abstractio ab intelligentia agente*). Der erworbene Intellekt muss dieses Sein des Seienden (Alfarabis *aliud esse*, Avicennas *hoc esse tantum*) richtig belichten, damit es sich in seiner reinen Identität der Bedeutung, d. h. in der reinen universalen, von der sinnlichen Abstraktion getrennten Form offenbaren kann. Durch Erleuchtung des objektiv Denkenden und sehenden Illuminaten entsteht eine neue Ganzheit des Seienden, welche durch den erworbenen Intellekt als Quasisubstrat des Erkennens der neuen Art betrachtet wird (*aliud esse*). In diesem Feld der Illumination wird das Seiende im objektiven Aspekt der einen Seiendheit belichtet (*ens inquantum ens*). Im Modus der Wahrheit als objektiver Sicherheit und Übereinstimmung gilt, dass das Seiende der dritten Art auch den als Entität der dritten Art gegebenen Intellekt erkennen muss. Die Metaphysik im *Kitāb al-Shifā* V.1 zeigt, dass der neue Einblick in das Seiende außerhalb der Bestimmung der zweiten Substanz gestellt ist. Diese ist wiederum im Rahmen der Univozität der Kategorien und außerhalb der ersten Substanz und auch außerhalb der im abstrahierenden Denken gegebenen Allgemeinheit gegeben. Aber dieses neue Sein des Seienden kann keine Nichtigkeit sein, weil sie eine eigene Definition und somit auch einen minimalen Inhalt der Seiendheit hat. Avicenna betont an vielen Stellen, dass diese universelle Form existiert nur im Intellekt (*haec universalitas non habet esse nisi in anima*; *Liber de philosophia prima* V.2, p. 239.71). Die neue Prädikation *per prius* knüpft dieses Sein des Seienden an die universelle und absolut einfach gegebene Bedeutung des Seienden an. Erneut erscheint eine Determinierung des Typs *humanitas tantum* oder *hoc esse tantum*, welche durch den Akt der Komitation des einfachen Seins zu jeder Sache gegeben ist. Die Entstehung des neuen Seienden der dritten Art kann am Terminus „*species specialissima*“ (*nawʿ al-anwā*ʿ) demonstriert werden. Diese Art der Spezies wird in den weiteren Etapen der Objektivität eine wichtige Rolle spielen. Avicenna bezieht den Terminus Spezies zunächst auf das Sein der Sache im Intellekt, wo er im universellen, durch die spezifische Differenz von der Gattung definierten Modus begriffen wird. Aber die Spezies signifiziert auf eine besondere Weise univok auch das reale Sein der individuellen Sache (*per quae natura indiuiduatur et fit designata; Liber de philosophia prima* V.4; p. 264.47). Die neuplatonische Auffassung der Spezies als atomarer Substanz wird von Avicenna aktualisiert. Er rechnet dem neuen Substrat formalisierte Eigenschaften zu, welche das materielle Einzelding determinieren (*accident ei comitantia ex proprietatibus et accidentibus,* ibid.264.46). Die Komitation des generischen und dabei individuellen Seins stellt sicher, dass jedes Ding in minimaler Portion der Seiendheit und Sicherheit seiner eigenen Existenz existieren kann. Die Sachlichkeit des Dings (*res*) ist in der Ordnung der univoken Signifikation gegeben, welche die Fähigkeit besitzt, auch das unteilbare Einzelding zu definieren. Die Sache als solche enthält eine minimale Seiendheit. Die objektive Bestimmung trennt sich durch die absolute Einfachheit von allen nachfolgenden Bestimmungen des Seienden. Die anderen Bestimmungen definieren das Sein per posterius, weil sich ihre Bedeutungen nur auf einen positiv bestimmten Träger (*subiectum*) beziehen. Dieser neue Blick auf das Seiende bekommt eine moderne Gestalt in Rufus‘ Prädikation „*per modum concretum*“ (OBJ II, Kap. 3.3.2). Die objektive Bedeutung manifestiert sich dadurch ganz „konkret“ und „individuell“, also außerhalb der Universalien und außerhalb des Seins des realen Einzeldings. Das minimale Sein entfaltet sich anschließend dadurch, dass ihm weitere Bestimmungen im Stil der aristotelischen akzidentellen Prädikation zugegeben werden. Die von Avicenna gegründete Moderne trennte sich von Aristoteles‘ Definition der ersten Substanz als des aktuellen Einzeldings (τόδε τι), welches getrennt von der primären Signifikation der Substanz und deren sekundären Akzidenzien existiert (πρός τι). Die Porretaner und die Schrift *Dialogus Ratii et Everardi* aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts begreift die revolutionäre Bedeutung von Avicennas Bestimmung des Seienden. Sie schaffen das erste Konzept des objektiven Individuums im lateinischen Westen. Diese Substanz der dritten Art beziehen sie dann in die Teilung der Universalien im Rahmen des *Arbor Porphyriana* ein (OBJ II, Kap. 1.5). Das negierende Vorgehen der neuen Metaphysik im oben zitierten Modus „*nec*...*nec*...*nec*“ belegte, dass sich die neue Bestimmung im Modus *per prius* durch die reine Negation von allen positiven kategorialen Bestimmungen des Seienden unterscheidet. Durch die Akzeptanz dieser Negation im Modus des modernen Nihilismus entstand eine neue Form der Metaphysik, welche auf der Definition „*omnis determinatio est negatio*“ basiert. Diese Definition wird vom Modernisten Henry von Gent und nach ihm vom postmodernen Spinoza entwickelt (OBJ III, Kap. 5.2.1). Das moderne Subjekt aufgrund des Einblicks in das Sein des Seienden der dritten Art garantiert die nihilistische Bestimmung des Seienden nach der Verfinsterung der ersten Substanz. Das subjektive Erkennen des Intellekts und die anschließende Frage nach der Sicherheit, der Evidenz und der Intuition ersetzen das durch Aktualität der ersten Substanz determinierte Erkennen.

Die neue Metaphysik hat neuplatonischen Charakter der Illumination, welche im Hinblick auf die universelle Form gegeben ist. Siehe Avicennas Auffassung der Abstraktion, des Intellekts und der Wahrheit als Sicherheit. Der erleuchtete Intellekt betrachtet formal richtig die Essenzen (*dispositio intellectus*) und prädiziert deren Identität (*significat dispositionem*). Diese Disposition der Identität ist natürlich von vornherein gegeben, denn die objektive Wahrhaftigkeit beruht auf der Gewissheit eines vorgegebenen Sinns *per prius*, weil sie direkt angeschaut wird. Dieselbe Identität ist im äußeren und objektiven Ding (*in re*) ewig und unveränderlich gegeben. Die vorhergehenden Analysen von Avicennas *res* haben deren Bestimmung im Rahmen des neuen Seienden der dritten Art gezeigt. Die Wahrheit ist nicht die aristotelische Übereinstimmung zwischen dem Intellekt und der realen durch die Abstraktion verstandenen Sache. Avicenna ist nicht an der veränderlichen ersten Substanz interessiert, weil eine solche Bestimmung der Wahrheit nicht in ausreichender Weise wahrheitsgemäß ist. Die Wahrheit ist keine Übereinstimmung des Intellekts mit dem sinnlich wahrgenommenen Ding, sondern eine direkte Betrachtung der vollen und ewigen Identität der eidetischen Formen. Der Vergleich der objektiven Essenzen wird im Prozess der Abstraktion als *denudatio* vollzogen. Die Bahn der Belichtung des Seienden ist von hinten gegeben, aus Richtung der Identität der ewigen Formen. Sie können auch in den materiellen Substanzen gefunden werden. Deshalb beruht die Wahrheit auf der Identität der objektiven Essenzen und nicht auf der Ähnlichkeit von Intellekt und materieller Realität. Die moderne Definition der Wahrheit wird von der Schule der *Nominales* an der Wende vom 12.–13. Jahrhundert in der kanonischen Version „*semel verum ‒ semper verum*“ genommen (OBJ II, Kap. 2.3.1). Diese identitäre Theorie der Wahrheit wird von Rufus von Cornwall durch den zitierten Terminus *coaequatio* modifiziert (OBJ II, Kap. 3.3.2). Aristoteles errichtete die Metaphysik auf der Aktualität der ersten Substanz, indem er die „meta-physische“ Einheit des Seienden auf der ersten Substanz hinaus suchte. Avicenna hat eine andere Auffassung der ersten Wissenschaft. Diese Auffassung errichtet er auf der Sicherheit des Erkennens des minimalen Seienden im eidetischen Einblick. Das Sehen der objektiven Seiendheit begründet die moderne Auffassung der Wahrheit als der Sicherheit des Seiendheit der dritten Art, welche im Intellekt durch den Einblick der objektiv gegebenen Sachlichkeit offenbart wird (*veritas respectu comparationis rei ad ipsam*).[[148]](#footnote-148) Eine absolut gegebene Gewissheit entsteht in der getrennten Betrachtung des objektiven Seienden, die das ewige Ding an sich im erkenneden Subjekt wiederherstellt (*ipsa res*). Diese Identität der ewigen hypostatischen Formen kann auch durch Erkenntnisse der Spezialwissenschaften und der hylemorphen Substanzen erreicht werden. Doch, diese Sicherheit ist von der niederen Form des Erkennens aufgrund der aristotelischen Abstraktion aus der sinnlichen Erfahrung der Dinge in der Welt getrennt. Die Moderne ist auf paranoide und absolute Weise wahr, d. h. durch vollständige Trennung (*absolute*) von allen früheren Wahrheitsdefinitionen. Dadurch verschwand definitiv die vermittelnde Aufgabe des Diaphanums, welche von der Belichtung des Seienden von hinten aus Richtung des hypostatischen Sonnenintellekts ersetzt wurde (*comparatio irradiacionis*, Kap. 2.1.1). Das neu definierte metaphysische Wissen bildet im Modus *absolute* das deduktive Prinzip des erleuchteten Sonnenintellekts, von welchem alle weiteren Bestimmungen des Seienden abgeleitet sind.[[149]](#footnote-149) Die absolut begründete erste Wissenschaft macht dann im Modus der Deduktion auch ein evidentes, die anschließenden Kenntnisse der speziellen Wissenschaften bestimmendes Prinzip (*principium certitudinis sciendi illas*). Dies hat zur modernen Fundierung der Wahrheit (Ereignis) als Identität zwischen den beiden Polen der hermeneutischen Ellipse geführt, die durch die doppelte Auffassung des *tertium ens* hergestellt werden. Der erste Pol der Ellipse ist der hypostatische Intellekt als eine Substanz der dritten Art, die einen Teil des modernen Subjekts ausmacht; der zweite Pol ist der objektive Begriff des *tertium ens*, der von diesem Subjekt produziert wird, das als transzendentale Entität dargestellt wird. Diese moderne Beziehung „Subjekt–Objekt“ umfasst alle mögliche Seiende, einschließlich der analogen ewigen Reflexion, die der moderne Gott durchführt. Diese Offenbarung der modernen Unwahrheit (Lichtung) ist im epochalen Modus des Irrtums von grundlegender geschichtlicher Bedeutung, weil sie im Modus *absolute* geschaffen wurde. Die Wahrheit wird *per prius* vom direkt erleuchteten Denken des modernen Demiurgen nach der identitären Theorie der Wahrheit im Modus *aequaliter* bestimmt. Das Denken schafft sich die ewige Identität der objektiven Sache, welche im Modus des absoluten und minimalen Seins (*hoc esse tantum*) gegeben ist. Diese zweifache objektive Identität wird mit einem anderen Vorkommen der gleichen individuellen Einheit der minimalen Bedeutung beglichen: im materiellen Substrat, im menschlichen Denken, in der Umgebung der kosmischen ewigen Formen, im göttlichen Denken. Die moderne Übereinstimmung (*adaequatio*) geht nicht zur ersten Substanz, sondern zu verschiedenen hypostasierten Formen. Also, der erklärte Intellekt sucht keine Wahrheit als Übereinstimmung, sondern eine volle Identität der einen Form mit der zweiten. Die neue Auffassung der Wahrheit als universeller Übereinstimmung der Formen schob die ursprüngliche Lichtung des objektiven Verbergens und Enthüllens des Seienden bei Alfarabi zu einer neuen Form der völlig subjektive *alétheia*. Die Wahrheit wird von einem *tertium ens* zu einem anderen metaphorisch gestellt (Ge-Stell, Kap. 1.2). Die Definition der Wahrheit als universeller Identität der objektiven Formen ist nur durch den menschlichen Intellekt garantiert, und nicht durch äußerliche Dinge. Aus der Un-verborgenheit der ersten Substanz bei Alfarabi (*a/létheia*) wurde volle Unverborgenheit (*alétheia*) des minimalen Konzeptes des Seienden. Diese nicht existierende mythopoetische Entität stellt die universelle Identität der modern aufgefassten „Sache“ (*res*) als des Seienden der dritten Art sicher. Es kam zur Verfinsterung der ersten Substanz (*epoché*) im Modus der Unverborgenheit des *tertium ens*. In dieser Dunkelheit des kritischen Denkens entstand die subjektive Wahrheit als moderne *veritas*. Der Begriff der Wahrheit als *veritas* ist im Modus der *certitudo* gegeben. Die Illuminaten vergleichen die einzelnen Essenzen untereinander in dem oben erwähnten Modus der vollen Objektivität und Identität (*respectu comparationis rei ad ipsam*). Die Etablierung der Wahrheit als objektive *veritas* begründete den Irrweg der Modernisten (*via Modernorum*). Die Verfinsterung der ersten Substanz erbringt voll entwickelte Seinsvergessenheit des hyparchischen Seienden. Solcher Irrtum war in der aristotelischen Metaphysik undenkbar. Die Geschichte der abendländischen Zivilisation wird nun von der Seinsvergessenheit in der Epoche des metaphysischen Irrtums bestimmt, die aus dem paranoiden Denken der Modernisten (Irre) stammt. Dieses Ereignis auf der Ebene des Seinsgeschehens hat einen epochalen Charakter, indem es den Nihilismus in der Frage der Wahrheit etabliert. Avicenna schuf eine neue Metaphysik, die das Zeitalter der Moderne einläutete.

Fassen wir nun die bisherigen Funde in der Auffassung der hermeneutischen Triade (Kap. 1.2) zusammen. Die verborgene Geschichtlichkeit des Seins des Seienden begründet die neue Geschichte der Philosophie und zunächst auch die verborgene Historie der Moderne. Die von Avicenna objektiv eröffnete Geschichtlichkeit gab die Auffassung der Wahrheit des Zweiten Meisters in eine neue Form der Unwahrheit (Lethe). Alfarabis Suche nach einer neuen Gestalt der Metaphysik prägt das komplizierte Balancieren zwischen verschiedenen Auffassungen des Intellekts, der Substanz und der Essenz (Kap. 2.1.2). Avicenna gründete die neue erste Wissenschaft, indem er einen neuen Gegenstand der Metaphysik fand. Die moderne Metaphysik nahm pseudo-mystische Offenbarung des objektiven Seins (*ens inquantum ens*) für letzten Sinn der Metaphysik. Wir haben ein Subjekt der Offenbarung, d. h. eine intellektuelle menschliche Seele, welche durch das Erkennen immaterieller Formen aktualisiert worden ist. Der Verstand betrachtet diese Formen auf zweifache Weise. Entweder wird der Intellekt aus Richtung der sinnlich wahrgenommenen Dinge belichtet. Oder er betrachtet Identität des Dings im Akt der Erleuchtung jenseits der Realität. Dann entstehen die aktuellen intellektuellen Formen dank der Tätigkeit des abgeteilten höheren Intellekts. Er aktualisiert die Seele gänzlich autonom durch den erworbenen Intellekt. Im zweiten Fall erkennt die Seele die reale erste Substanz nicht im Modus *per prius*. Der Einblick des Illuminaten geht zur modernen „Sache selbst“, welche das Seiende der dritten Art ist. Sie ist in der neuen Form des eidetischen Seienden gegeben. Im Modus der identitär gegebenen Wahrheit des Subjekts vergleichen wir das objektive Sein des Seienden der dritten Art (*comparatio rei ad ipsam*). Der identitäre Einblick geht nicht zur aristotelischen ersten Substanz, sondern zur reinen Essenz als individuellen Seienden. Die Stellung des möglichen oder materiellen Intellekts (*intellectus possibilis*) spielt eine Schlüsselrolle in gesamten Prozess der Bestimmung des Seienden in dessen neuer Form des Seins. Der rezeptive Intellekt begründet das Erkennen durch Abstraktion der intelligiblen Form aus Richtung der real existierenden Sache. Im zweiten Fall sind der rezeptive Intellekt und das Konzept des Diaphanums überflüssig. Der erworbene Intellekt erhält die Form vom tätigen Intellekt im Akt der Illumination. Der metaphysische Dativ nach Aristoteles ist mit der modernen, rein subjektiv begründeten Form des metaphysischen Dativs nicht vereinbar. Diese grundlegende Form des ausgeschlossenen Dritten konstituiert den Raum der Offenbarung der westlichen Metaphysik (Lichtung). Entweder die Metaphysik verläuft im Modus des authentischen Aristotelismus und die zugehörigen Formen der Wissenschaft. Oder sie verläuft sich in die Richtung der epochalen Irre, welche verschiedene Formen des metaphysischen Irrtums produziert. Der metaphysische Sinn des Seienden wird in der Seele des modernen Illuminaten auf dreierlei Weise offenbart (Ereignis). Die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Seins manifestiert unverborgen einen dreifachen Typ der Bestimmung des Seienden in der Epoche der modernen, von Avicenna ins Leben gerufenen Vergessenheit des realen Seienden*.* Folgende drei Formen der Offenbarung des objektiven Seienden stellen moderne Auffassung der Wahrheit und der Weltanschauung dar.

* Der aristotelische Sinn des Seienden wird kausal aus der existierenden Sache abstrahiert, indem die durch die Sinne erfahrene Sache das Erkennen zuerst im passiven Intellekt aktualisiert (*intellectus possibilis*). Das sinnliche Erkennen des realen Dings begründet die niedere Form des Wissens des modernen Illuminaten. Dank der aristotelischen Abstraktion hat diese Wahrheit nur den kontingenten Charakter einer im Verstand gegebenen Übereinstimmung, die durch die Kausalität der durch die Sinne vermittelten realen Sache bestimmt ist.
* Jamblichos‘ Sinn des Seienden wird gnostisch-mystisch in prophetischer Einbildungskraft betrachtet, welche durch direkt und unmittelbar gegebene Verbindung (*ittisāl*, *coniunctio*) mit dem tätigen Intellekt aktualisiert worden ist. Es wird mithilfe der individuellen mystischen, *intellectus sanctus* genannten Fähigkeit oder Gabe geschaffen. Das Sehen Gottes oder des Göttlichen begründet das höhere Wissen des modernen Illuminaten oder des heutigen theoretischen Mathematikers, Physikers oder Experten für virtuelle Realität aller Art. Das mystische oder virtuelle Wissen der Illuminaten braucht keinen Bezug zur hylemorphischen Realität, um die Wahrheit sicherzustellen. Der erleuchtete Intellekt erzeugt spekulativ die Gewissheit der Wahrheit. Der Verstand der Illuminaten ist der Spiegel (*speculum*) der virtuellen Realität.
* Alfarabius und Avicenna entwerfen objektiv betrachteten Sinn des Seienden mittels des erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus*). Die objektive Erleuchtung erhält aktuelle Formen vom äußeren *intellectus agens* im Prozess der Wahrheit als Gewissheit. Die Wahrhaftigkeit ist durch unmittelbares Erkennen des minimalen Seins des Dings (*esse tale, ens diminutum*) gegeben. Die Anschauung des Seienden der dritten Art begründet das objektive Wissen, welches die Lieferung der objektiven Formen der Wirklichkeit gestellt. Intellekt beobachtet direkt diese minimale und bestimmte Form der Essenz in sich selbst. Er „sieht“ diese Essenz auch als objektives *individuum* in den realen Dingen, ohne neuplatonische Emanation und Theurgie. Die identitäre Wahrheit als die Assimilation und Komitation braucht den aktiven Demiurgen. Der Objektivist muss im Modus des Ge-Stells ständig einen Sinn des objektiven Seins durch einen anderen ersetzen. Auf diese Weise macht der metaphysische Nihilismus von Wissenschaft und Technik einen notwendigen Teil der objektiven Metaphysik, die methodisch im Modus des nihilistischen *circulus vitiosus* vorgeht.

In beiden oben genanten Fällen der Illumination gilt, dass die real existierende, mit den Sinnen wahrgenommene Sache in beiden Typen des Erkennens (mystisches, objektives) lediglich eine sekundäre Rolle spielt. Sie dient lediglich als Vorspiel der zweiten Abstraktion oder der direkten Betrachtung, welche mehr oder weniger eine autonome Tätigkeit des Verstandes sind. Alfarabi bestand darauf, dass die individuellen Formen des Erkennens aus der ersten Abstraktion auch die zweite Etage der Abstraktion aktualisieren müssen (Kap. 2.1.1). Avicenna braucht dies nicht mehr, weil er das sinnliche und das intellektuelle Erkennen völlig voneinander trennte. Aus dem Schema des Erkennens fiel die Rolle des *intellectus possibilis* heraus, welcher in *De anima* für die Rezeption der *species sensibilis* und anschießend für ihre Überführung in die rein formale und universale *species intelligibilis* notwendig war. Im neuen Schema wirkt auf den rezeptiven Intellekt direkt und unmittelbar die aktive Komponente des Intellekts (*intellectus agens*). Die erworbene Form des Intellekts (*intellectus adeptus*) wird zwar in der Seele aktualisiert, aber keineswegs durch eigene Tätigkeit oder die Tätigkeit des materiellen Intellekts im Sinne der individuellen Erkennungsfähigkeit. Dieses Minus ist indes gleichzeitig auch ein großes Plus. Die vom tätigen Intellekt aktualisierte Seele kann eine höhere Stufe der Selbstreflexion und des Selbstbewusstseins erreichen. Dadurch eröffnet sich der Bereich der Sicherheit des postmodernen kartesianischen Erkennens (*certitudo*), welcher an den selbstbewussten postmodernen Demiurgen anknüpft. Der neue Schöpfer ist nicht an das Realitätsprinzip gebunden, das durch die Kausalität der ersten Substanzen entsteht. Seine Sicherheit stammt von oben und sie wird im Modus der Komitation prädiziert. Der Intellekt des modernen Illuminaten braucht nicht die sinnlich erkannte Welt und ihre Kausalität zu erkennen. Die Seele betrachtet ebenso wie der göttliche Intellekt Ibn Adis (Kap. 2.1) sich selbst und nimmt in derselben Aktualität auch den Gegenstand ihres Denkens wahr.[[150]](#footnote-150) In dieser Selbstreflexion des außerhalb der Welt gestellten Intellekts liegt die Grundlage des kartesianischen, seit Avicennas Gedankenexperiment des „fliegenden Menschen“ bekannten Dualismus. In dieser Auffassung der Abstraktion werden das Sein der erkannten Sache und die Tätigkeit der individuellen Seele lediglich zu einem Akzidens, weil die Abstraktion aus Richtung des tätigen Intellekts verläuft. Avicenna nach, unterscheidet sich der Prophet und erleuchtete Gelehrte als herausragender Weiser vom einfachen Praktiker und gewöhnlichen Weisen durch einen unmittelbaren und fast spontanen Zugang zu dieser höheren Form des Intellekts.

Die Belichtung von hinten und dessen verschiedenartige Modalität begründen die Figur des westlichen Intellektuellen, der gänzlich von der humanistischen Version Alfarabis verschieden ist (Kap. 2.1.1). Alfarabis Humanismus wurde später von Siger und Dante aktualisiert. Der erworbene Intellekt von Avicenna ermöglicht den Aufstieg zur Welt der reinen Formen, wo er sich dem Formengeber angleicht (*intellectus sanctus*). Diese Ebene des Erkennens zu erreiche bedeutet, dass es eine Verbindung von Imagination und Intellekt mit dem Ersten tätigen Intellekt (*al-'aql al-awwal*) enteht. Der intellektuelle Mystiker muss die geistige Imagination und die Erleuchtung (*ilhām*) vertiefen, um zu einer vollen Verbindung mit dem aktiven Intellekt der immateriellen Substanzen (*al-'uqūlu al-fa'āl*) überzugehen. Dieser abgetrennte kosmische *intellectus agens* bringt die immateriellen und aktualisierten Formen in die menschliche Seele.Dadurch erwirbt die Seele prophetisches Sehen (*waḥy*), welches die Kommunikation des Propheten mit der Welt der engelhaften Wesen ermöglicht (Gardet 1951, 90–94). In der Mystik des Sufismus geht es darum, dass der menschliche Intellekt den Engel als Gottesboten sieht und dessen Stimme ebenso wie der Prophet Mohammed anhört. Die Einbildungskraft, im Neuplatonismus eine an die Sinne gebundene Nebentätigkeit, erhält im neuen Schema der Mystik eine wichtige Rolle. Avicennas Forschungsvorgehensweise durch die Offenbarung im Traum hatte für ihn eine fundamentale Bedeutung.[[151]](#footnote-151) Avicennas betonte, dass er im Traum einen direkten Einblick in das Mittelglied des Urteils bekommen habe. Die Hermeneutik legt seine Metaphysik als Schnittstelle zwischen dem erworbenen und tätigen Intellekt aus. Die Suche nach dem intuitiven Einblick in die objektive Form des wissenschaftlichen Erkennens verlief nicht in der Realität, sondern im Traum. Avicennas postmoderne Analogie wurde von Descartes im *Diskurs über die Methode* auf Grundlage seiner Träume in der Nacht zum 10. November 1619 geschaffen. Die metaphysische Gründung der objektiven Wissenschaft steht auf einem zweifachen Traum des ersten Modernisten und ersten Postmodernisten. Die Objektivität wird von irrationalen Kräften durch die onirisch gegebene Bedeutung der Realität begründet. Die hermeneutische Archäologie muss die Frage lösen, ob die moderne Oneirologie Avicennas und Descartes‘ von den musischen Kräften der Wahrheit oder von den göttlichen Kräften der Rache gelenkt wird. Das gnostische Sehen der neuplatonischen Modernisten wurde im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus von Nietzsche verurteilt, welcher diese Parallelwelt der intellektuellen, verschiedenen Formen des Platonismus verfallenen „Neurastheniker“ prinzipiell ablehnte.[[152]](#footnote-152) Heinrich von Gent entwarf die erste Metaphysik der Chimära (OBJ III, Kap. 5.2.2), welche in die komplette Figur der modernen Deutung der Welt vollendete. Die Begründung der Objektivität mithilfe des epochalen Traums der beiden Erleuchteten zeigt, dass die Macht des objektiven Sehens in indirektem Verhältnis zum Einfluss der äußeren Realität auf das moderne Denken steht.

### 2.3.3 Die Ontotheologie und der moderne Gott

Avicennas epochale Wendung vom primären Denken zum sekundären realen Sein legt das Fundament der postmodernen ersten Philosophie, welche von Descartes und nach ihm von Husserl aktualisiert wird. Die Moderne entschied sich für den direkten Weg des Erkennens, zu den sogenannten „Sachen selbst“. Da sie die sinnliche Realität einklammerte, ist klar, dass es sich bei dieser „Sache“ nicht um aristotelische erste Substanz sein kann, sondern um das sophistische Simulakrum. Objektive Bestimmung des Individuums im singulär-universellen Modus begründet die objektive Theorie der Wahrheit als evidenter Sicherheit des Erkennens. Avicenna musste eine neue Art und Weise der Übereinstimmung des Denkens mit dem objektiv bestimmten Seienden der dritten Art finden. Der erste moderne Illuminat übermittelt dem Westen die identitäre Theorie der Wahrheit, welche durch das Werk *Summa de bono* (etwa 1230) von Philipp Kanzler in die Scholastik eingeführt wurde. Avicenna sieht die Wahrheit nicht als Ähnlichkeit zwischen der Sache und dem Intellekt, welche aus der Sicht der hyparchischen Imposition der Bedeutung aus Richtung der ersten Substanz gegeben ist. Es gibt bei Avicenna keine Übereinstimmung zwischen Realität und Denken, sondern eine Identität von zwei Seienden der dritten Art. Die aristotelische Abstraktion wurde durch moderne Denudation ersetzt, welche die reinen Essenzen sieht und vergleicht. Die Gleichheit ist als objektive Übereinstimmung im Modus *per prius* außerhalb der realen Sache gegeben. Wahrheit bedeutet keineswegs eine Abstraktion intelligibler, nur im Intellekt existierender Formen, sondern die Gleichheit der objektiven Formen, welche in direktem Einblick und durch Denudation betrachten werden (*aequatio*). Das folgende Zitat begründet die erste moderne Theorie der Wahrheit, welche die Übereinstimmung als eine objektive Entsprechung versteht, die im Modus *per prius* jenseits der realen Sache gegeben ist.[[153]](#footnote-153) Das obige Zitat definiert den Begriff der Wahrheit bei Avicenna und bestätigt die moderne Sophisterei als Äquivokation des Begriffs „*res*“. Die Definition der Wahrheit beginnt mit der objektiven, von realen Substanzen getrennten Seiendheit (*esse absolute in singularibus*). Es geht dann weiter mit der aristotelischen Korrespondenztheorie als Übereinstimmung des Intellekts und des äußeren Dings (*dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis*). Aber diese Wahrheit ist nicht endgültig, denn die Definition muss eine Stufe höher gehen, wo die „Wahrheit an sich“ definiert wird, gebunden an eine objektiv gegebene Notwendigkeit (*necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper*). Die Wahrheit ist nicht mehr aristotelische Übereinstimmung, sondern volle Identität im Modus der logisch bestimmten Gewissheit (*veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa*). Auf dieser Ebene entsteht ein neuer Wahrheitsbegriff als *adaequatio*. Der Begriff „*ipsa* *res*“ hat nun einen von der ersten Substanz getrennten objektiven Charakter erhalten (*veritas respectu comparationis rei ad ipsam*). Logik und Metaphysik bilden bei den Modernisten eine vollständige Einheit. Dann hat die Identität, die auf der wesentlichen Notwendigkeit und Gewissheit beruht, einen ewigen Charakter (*dici vera cuius certitudo est semper*). Die Identität funktioniert nun anstelle der Übereinstimmung (*dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima*). Diese moderne, auf Identität beruhende Wahrheit hat Vorrang vor der aristotelischen unvollständigen Wahrheit (*non per causam*). Aristotelische Wahrheit beruht auf Kausalität, welche durch die reale Wechselwirkung der ersten Substanzen bestimmt ist. Die neue Definition der Wahrheit hob die Gültigkeit des metaphysischen Dativs auf. Er bestimmte die wahre Aussage auf der Grundlage des vergangenen Charakters der Kausalität. Diese wurde durch die reale Wirkung der ersten Substanzen in der hyparchischen kategorialen Aussage enthalten. Avicennische Auffassung der Wahrheit bestimmt primär das Sehen des Intellekts und keineswegs die aktuelle Gegebenheit der realen Sache im Modus der kategorialen Imposition. Eine Schlüsselrolle spielt die Supposition der objektiv aufgefassten Seiendheit im Modus der objektiven Parusie. Sie manifestiert objektive Entitäten im erleuchteten Subjekt. Diese Entitäten der dritten Art erscheinen durch die Komitation der essentialen Bedeutungen im modernen hypostatischen und paranoiden Intellekt. Das objektiv gegebene Seiende in der Vernuft hat universell-generischen und amphibolen Charakter im Modus *ens inquantum ens*; daher ist es möglich, alles objektiv gegebenen einfachen Essenzen untereinander zu vergleichen. Avicenna definiert epochal neu die Wahrheit als Gleichheit der betrachteten *tertium ens* im Hinblick auf die zentrale Stellung des betrachtenden Intellekts (*cum est ei aequalis*). Dadurch wurde das Sehen des göttlichen Mannes Jamblichos aktualisiert, welcher im Akt des synoptischen theurgischen Sehens alle Gegensätze in einer Form des intellektuellen Einblicks zusammensammelt (Kap. 1.3). Avicenna machte aus dem mystischen Sehen eine objektive intellektuelle Form für das gemeine akademische Volk, welches leider höherer Form der mystischen Illumination durch den *intellectus sanctus* entbehrt. Dieser Mangel an göttlich erleuchtetem Geist wird durch die moderne Erziehung ersetzt, deren *apaideusía* (Kap. 1.2) fast göttliche Akademiker hervorbringt.

Avicenna überführte die ontotheologische Bestimmung des Seienden nach Ibn Adi (Kap. 2.2) vom göttlichen Denken in den menschlichen Intellekt. Der moderne Gott begann nach dem Vorbild der neuplatonischen Theurgie zu arbeiten, um etwa ein tausend Jahre tätig zu sein. Das war eine klare Häresie, der aristotelischen Falsafa nach. Die neue Theurgie hat objektiven Charakter, weil die erste Intention der bislang nicht existenten Schöpfung ausschließlich im göttlichen Intellekt gegeben ist. Avicenna als monotheistischer Philosoph baut eine andere Ontotheologie als spätantiker Neuplatonismus, welcher die Mysterien und die göttlichen Kulte der damals bekannten Zivilisationen und Kulturen in einen philosophischen Synkretismus verbindete. Das Konzept des *tertium ens* existiert im Modus der radikal neuen Univozität. Sie wird in die ontotheologische Struktur der monotheistischen Metaphysik eingefügt. Diese Metaphysik wurde teilweise von Alfarabi und Ibn Adi im Modus des philosophischen Monotheismus begründet. Das Konzept der intentionalen Präexistenz der Welt im modernen Gott wird durch die amphibolische Predikation und die Gewissheit der Erkenntnis gesichert. Die objektiven intentionalen Inhalte im göttlichen Geist werden durch das völlig einzigartige göttliche Subjekt getragen. Avicenna fügte dem göttlichen Subjekt notwendigerweise auch das Subjekt des Illuminaten hinzu. Er beobachtet eine objektiv erleuchtete Portion des minimalen Seienden von der göttlichen Ebene. Die kritische Falsafa lehnte solchen extremen Anthropomorphismus resolut ab. Die Individuation von Avicenna geht nicht von der *simpliciter* in der Aktualität gegebenen ersten Substanz aus, sondern von der universellen Welt der Formen. Sie müssen wenigstens in einem Exemplar im Intellekt des modernen *Dator formarum* existieren. Erinnern wir uns an den hypostatischen *modus ponens* für die himmlische erste Substanz (Kap. 1.3.1). Simplikios garantierte damit die Beständigkeit der objektiven Bedeutung der modernen Essenz und Spezies. Die Verlegung der Deduktion in die göttliche Sphäre der Objektivität bewirkte, dass die hylemorphische Substanz in der neuen Metaphysik keine gründende Bedeutung für das Denken der ersten Wissenschaft mehr trägt. Die neue Substanz der dritten Art (*equinitas tantum*) existiert im modernen Gott als objektive Entität (*individuum*) durch eine besondere intentionale Form. Dieses wunderbare *tertium ens* der Modernisten wird dann vom modernen Gott und den Akademikern gemeinsam, ewig und absolut zuverlässig aufbewahren. Der moderne Gott begründet durch seinen Strom der intentionalen Formen die Beständigkeit der Spezies, welche im Hinblick auf das göttliche Denken im Modus *esse ad* gegeben sind. Diese mythopoetische Seiendheit hat eine eigene Subsistenz im modernen Formengeber, welcher den Strom der ständig emanierenden Intentionen und Spezies hervorbringt.[[154]](#footnote-154) Die Hermeneutik der Objektivität hat damit die ursprüngliche Ge‑Stell der Moderne gefunden, von der aus das Einströmen des mythopoetischen Seienden in den akademischen Diakosmos erfolgt. Die Rolle des Garanten der universellen Spezies spielt das göttliche Denken und in der Scholastik auch das menschliche Gedächtnis in Gestalt der augustinischen *memoria*, welche zum Versorger der immateriellen Spezies wurde (*locus specierum*; OBJ III, Kap. 4.3.1). Die Architektur der aktiven Intelligenzen ist von oben nach unten gegeben, weil die Aktualität der kosmischen Formen gemäß dem Dialog *Timaios* auf demiurgische Weise gegeben ist. Der kosmische und menschliche Handwerker hat in seinem Intellekt eine schöpferische Idee, und er drückt sie in die Materie aller Art. Avicenna nahm diese demiurgische Vorgehensweise des Erkennens als Grundlage für seine Metaphysik gemäß dem Werk *Liber de causis*. Die höheren Komponenten des Intellekts beherrschen und determinieren durch ihre subsistente Aktualität die Arbeit der niederen Komponenten des Erkennens.[[155]](#footnote-155) Der klassische Aristotelismus des Averroës und der lateinischen Scholastik lehnt diese Vorgehensweise prinzipiell ab. Die Kausalität und die Prädikation „*in artificialibus*“ bildet einen sehr spezifischen Bereich des menschlichen Erkennens und der menschlichen Tätigkeit. Dieses demiurgische Erkennen kann keinen universellen Charakter haben. Die Einführung der Denudation und der objektiv aufgefassten Intentionalität in das Schema des Erkennens begründete einen neuen Diakosmos. Die arabische Übersetzung der *Isagoge* aus dem 10. Jahrhundert folgte der Tradition des Neuplatonismus durch Elias‘ Kommentar zu den *Kategorien* und hob die hyparchische Differenz zwischen der ersten und der zweiten Substanz auf (Kap. 2.1.2). Die Schule al-Kindīs begriff das Seiende als höchste Gattung und fasste diese anstelle der Substanz als *terminus* der transzendentalen, univok auf das Eine bezogenen Prädikation auf. Dadurch entstand die Möglichkeit einer amphibolen Prädikation der als aristotelisch aufgefassten gattungsmäßigen und individuellen Bestimmungen, was von der klassischen Schule der Aristoteliker wie Ibn Adi prinzipiell abgelehnt wurde. Das von der Falsafa eingeführte Modell der Prädikation *ad unum* eröffnete im Modus der Amphibolien bei Alfarabi eine moderne Umwandlung der Substanz in ein Seiendes der dritten Art.

Avicenna schuf auf der Ebene der objektiven Physik und der objektiven Mystik eine neue Bestimmung des Seienden. Auf diese Weise entwarf er eine moderne Metaphysik des islamischen Monotheismus, die den Horizont des polytheistischen Neuplatonismus überschritt. Avicenna baute eine neue Version des neuplatonischen Diakosmos auf, welche aus der objektiven Version des *tertium ens* zusammengesetzt ist. Er musste für die neue Einheit der Schöpfung auch einen neuen monotheistischen Demiurgen und eine neue pseudo-aristotelische Version der ewigen und gänzlich abgeteilten *causa prima* finden.Durch die Integration des modernen Gottes als objektiven Schöpfers in die neue Metaphysik entstand eine komplette Form der Prädikation *per prius* und *per posterius*. Diese Prädikation hat einen amphibolischen und transzendentalen Charakter und steht außerhalb der aristotelischen ersten und zweiten Substanz, die als Grundlage der metaphysischen Prädikation definiert sind. Die neue Version der ersten Philosophie muss sowohl die kategorial gegebenen kausalen Bestimmungen als auch die letzte, rein transzendental gegebene Vision der Einheit enthalten. Nur Gott existiert absolut und ewig. Daher ist es nötig, Gott aus der Metaphysik herauszuteilen, weil diese auf dem Niveau der kategorialen Prädikation durchgeführt wird. Eine detaillierte Analyse der Metaphysik in *al-Shifā* zeigt, dass Avicenna den Hinweisen der *Zweiten Analytik* in Bezug auf zwei Formen des wissenschaftlichen Beweises folgte und er schuf zwei Formen der ersten Wissenschaft.[[156]](#footnote-156) Der monotheistische Schöpfer kann keinen substanziellen Träger (d. h. Subjekt) der neuen Metaphysik im Sinne ihrer ontischen Grundlage sein. Aber ein monotheistischer Gott gehört in die erste Wissenschaft aus dem Titel ihres Gründers und aus der letzten Grundlage der Einheit des Seienden im Modus von Heideggers „Gründung“ (Kap. 1.2). Avicenna schlug zur Gotteserkenntnis einen anderen Weg ein als die „Meta-Physik“ der in der *Metaphysik* *Lambda* gegebenen ersten Substanz. Diese erforscht die Eigenschaften des unbeweglichen Bewegers, der vom Schema der für den mobilen Kosmos gültigen Kausalität abgeteilt ist. Aristotelische Metaphysik kommt zu dieser Bewegungsquelle vom Erkennen der Physik. Avicenna lehnte die Methodologie des Buches *Lambda* ab und er akzeptierte lediglich die Schlüsse des Buches. Der objektive persische Mystiker suchte eine philosophische Gottesdefinition jenseits der Kausalität der ersten Substanzen, also „jenseits“ (*trans*) der ersten Wissenschaft über das Seiende als Substanz. Nach Avicenna kann Gott nicht nur aus dem Schema der Kausalität erkannt werden, weil die Physik nur an die kausale, im Rahmen der ersten Substanzen gegebene Wirkung gebunden ist. Die erste Wissenschaft muss direkt das Sein der ersten Ursache erforschen, so wie es an und für sich im Modus der ersten Einheit gegeben ist, welche hinter der Substanz gegeben ist (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep*. 509b9). Somit entstand die erste moderne Ontotheologie, aus welcher Suárez später postmoderne *metaphysica* *generalis* bildete. Das Zitat zeigt eine neue Art und Weise, „wie“ (siehe das hermeneutische *Wie*) die neuplatonische Ganzheit der Seienden in der aristotelischen Vor-blickbahn überführt wurde. Der Entwurf der Metaphysik als ersten mythopoetischen und dogmatischen Ontotheologie hat diesen magistralen Charakter.

„Die Fragen dieser Wissenschaft sind also insofern die Ursachen, indem jedes Sein als Wirkung gegeben ist (*inquantum est esse causatum*), wie die Ursachen Akzidenzien des Seins (*sunt accidentalia esse*) sind und wie die Prinzipien der ersten Wissenschaft die Prinzipien der Einzelwissenschaften sind. Diese sind in der oben angeführten Lehre gegeben (*in hoc magisterio*). Diese Lehre ist die erste Philosophie, weil sie die Wissenschaft über das Sein der ersten Ursache ist (*ipsa est scientia de prima causa esse*) und dieses Sein ist die erste Ursache (*haec est prima causa*). Die erste Ursache ist in der Ordnung der Universalität nämlich das Sein und die Einheit (*prima causa universitatis est esse et unitas*)...“[[157]](#footnote-157)

Das Erkennen der ersten Wissenschaft geht zur ersten Causa durch die Kausalität der geschaffenen ersten Substanzen. Die erste Wissenschaft von Avicenna hat ihre eigene Aufgabe im Erkennen des objektiven Seins dieser Causa (*scientia de prima causa esse*). Die aristotelische Metaphysik der Substanz geht leider nicht zum reinen und abgetrennten ontologischen *esse* der ersten Ursache, sondern zu ihrer durch Kausalität gegeben ontischen Seiendheit. Die Definition verwechselt die wirkliche Kausalität mit ihrer Erkenntnis, um die falsche Univocität aufzubauen (*accidentalia esse*). Die sekundäre Reihenfolge der Prädikation wird missachtet. Diese falsche Eindeutigkeit begründet eine objektive Kausalität, die durch Komitation auf jede beliebige *res* der dritten Art zurückgeführt werden kann. Die moderne Physik ist objektiv, weil sie eine ontotheologische und neoplatonische Grundlage hat. Die Erkenntnis des Seienden und der Einheit Gottes (*prima causa universitatis est esse et unitas*) steht außerhalb der Kausalität. Die aristotelische Metaphysik ist an das erkannte Seiende als kausal wirkende erste Substanz gebunden. Das neue Magisterium der Moderne behauptet dogmatisch, dass die Physik keine Metaphysik gründen kann. Das mythopoetische Sein der ersten Ursache (*prima causa esse*) ist im Akt des direkten eidetischen Einblicks gegeben und keineswegs durch aristotelische Abstraktion aus den materiellen Substanzen. Die Kopula „*est*“ verbindet die aristotelische und neuplatonische Bestimmung des Seienden in der logischen Äkvivozität. Diese logische Einheit des Seienden gibt es nur im Denken. Avicenna gibt diese logische Einheit irrtümlich als metaphysische Einheit des realen Seienden auf der Ebene der realen ersten Substanzen aus. Für die weitere Entwicklung der Moderne ist überaus wichtig diese Definition der Metaphysik als objektiver Henologie. Avicenna führte die mystische Ontotheologie der Moderne als eine neue Form der Metaphysik ein. Die abstrakte Verbindung des generischen Seins und des logischen Denkens ist durch die objektive Form der Seiendheit in der Kopula des „eksistenziellen“ Urteils gegeben. Die gelehrte Dogmatik ersteht (*exsistit*) in dieser Lichtung der geschichtlichen Unwahrheit der Moderne. Der Irrtum des modernen Denkens entsteht durch die sophistische Mehrdeutigkeit des Seienden der dritten Art. Das Sein der realen ersten Substanz wurde zuvor nach dem metaphysischen Dativ der aristotelischen Metaphysik geschaffen (Alfarabi, Ibn Adi). Die avicennische Substanz wurde im Zuge der gezielten Unterdrückung der aristotelischen Metaphysik geschaffen, im Modus der Seinsvergessenheit gegenüber der aristotelischen ersten Substanz. Durch die Trennung von der Bagdader Schule der Aristoteliker folgten die avicennistischen *Moderni* dem unpassierbaren Weg des Parmenides bezüglich der archaischen Ganzheit des Seins (B 6.8, Kap. 1.2). Der moderne Kosmos entstand unter dem Einfluss der Furien, die völlig subjektiv und daher völlig modern wirken. Der neue Kosmos schafft das logische Simulakrum der ursprünglichen musischen Ganzheit des Seins, welche im Modus der *a/létheia* offenbart worden war. Die Einheit des objektiven Seienden hat die Existenz nur im Denken der Illuminaten. Die ursprüngliche Version des aristotelischen metaphysischen Dativs ging in die Gestalt des epochalen metaphysischen Irrtums über.

Avicenna schuf den modernen Gott, der jenseits des Prinzips der Kausalität steht. Dessen henologische und prohyparchische Einheit von Sein und Wahrheit ist außerhalb der Substanz und außerhalb des Schemas der ersten Ursache gestellt. Avicenna verließ das aristotelische Schema der Suche nach dem unbeweglichen Beweger und nahm das ontotheologische Szenarium des Neuplatonismus an. Der moderne Gott existiert in sich selbst, aber glücklicherweise denkt er durch seine Intentionalität, die eine Analogie zum akademischen Denken darstellt. Er kann dann von der geschaffenen Welt und vom Kausalitätsprinzip getrennt werden, weil er objektiv und direkt erkennbar ist. Avicenna behauptet, dass Gott als gesuchte Sache der modernen Metaphysik (*quaesitum, ġaraḍ*) nicht im gleichen Sinne definiert wird, als das erste Prinzip der aristotelischen ersten Wissenschaft. Der unbewegte Beweger wird von der Physik als ursprüngliche Grundlage der kausal wirkenden Realität bestimmt. Avicenna betrachtet dies jedoch als einen niedrigeren Zustand des Seienden, der durch das begrenzte Sein der ersten Substanz bestimmt ist. Gott der Modernisten kann nicht das Subjekt der aristotelischen Metaphysik sein (*impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae*).[[158]](#footnote-158) Die Fülle des Seins ist unbeschränkt und absolut einheitlich. Die aristotelische Metaphysik stellt sich als die durch das Prinzip der Kausalität bestimmte erste Wissenschaft. Deswegen arbeitet sie mit dem Seienden, welches bereits bestimmte konkrete Bestimmungen (*esse causatum*) hat. Das moderne göttliche Eine muss gleich in primordialen Sphäre des Seins zum Vielen werden. Avicenna kehrt zur selbstreflexiven Auffassung der göttlichen Dreieinigkeit und der schöpferischen Reflexion Ibn Adis (Kap. 2.2) zurück. Der Erste Intellekt begründet die Pluralität des Seienden, indem er im Modus der akzidentellen Notwendigkeit (*lāzim, comitans*) seine archetypischen Ideen erkennt. Diese Intentionen des göttlichen Denkens sind objektiv und ewig gegeben, weil sie keine externe Begrenzung enthalten. Die göttliche Intentionalität wird auf Selbstreflexion gebaut, deswegen wird ständig durch sein Wesen determiniert. Der fundamentale Sinn der neuen Art des Seienden, welches in der Sphäre der göttlichen Selbstreflexion entstanden ist, präexistiert lediglich als schöpferische Möglichkeit. Die Einführung einer objektiven (also intentionalen) Potenzialität in Gott hat absolut prinzipiellen Charakter für weitere Geschichte der Objektivität. Das Modell der avicennischen objektiven Emanation folgt nicht dem aktuell gegeben neuplatonischen Szenarium, sondern der potenziell gegeben aristotelischen Differenz zwischen der Aktualität und der Potenz. In der vom göttlichen aktiven Intellekt verwalteten Sphäre des Seienden wird die gedachte Essenz einer jeden bislang nicht geschaffenen Sache zu einer reinen Möglichkeit, aber zu keiner aktuellen Realität. Die im göttlichen Denken gedachte Sache muss nicht aktuell existieren, nur potenziell. Dadurch wurde der archetypische Limbo der Objektivität geschaffen, der in Gottes absoluter Einfachheit „eksistiert“ (*exsistit*). Die mythopoetische Wesentlichkeit und Fülle des intentionalen göttlichen Seins erzeugt ein objektives *tertium ens*, das ontotheologisch unendlich, ewig und notwendig ist. Das Zitat aus der Metaphysik des *Kitāb al-Shifā* beschreibt die göttliche Reflexion der ersten geschaffenen Formen folgendermaßen:

„Die göttliche Essenz ist von allem unberührt, was lediglich in der Potenz ist, wie wir oben gezeigt haben. Gott versteht alles auf einmal in der ursprünglichen Einheit (*intelligens omnia ut unum simul*). Daraus, was er auf diese Weise versteht, folgt die Ordnung des Guten im Reich des Seienden (*ordinatio bonitatis in esse*). Gott weiß also, dass es grundsätzlich möglich und viel schöner ist, die Ganzheit des Seienden gemäß dem Urteil seines Intellektes auszuführen.“[[159]](#footnote-159)

Aristoteles‘ Differenz zwischen der Aktualität und der Potenzialität bestimmt einen neuen Sinn des Seienden, welches zu einem absoluten Objekt des göttlichen Denkens geworden ist. Die vorläufig nichtexistente Welt (*intelligit qualiter est possibile*) ist mitwesentlich mit dem göttlichen Sein und beinhaltet gleichzeitig bereits die grundlegende Vielheit. Avicenna überträgt die rein logische Möglichkeit der Schöpfung in das göttliche Denken, um sie in eine quasi-metaphysische (d. h. mythologische) Möglichkeit auf der Ebene der aristotelischen kategorialen Imposition zu verwandeln. Diese noch nicht geschaffene Welt muss die von Gott vorgezogenen Eleganz und der Schönheit haben. Avicenna ließ das potenzielle Seienden durch den Akt der Komitation in modernen Gott eintreten (*qualiter est possibile … elegantius*). Das angeführte Zitat zeigt die Grundlage von Scotus‘ und später auch Leibniz‘ Plan der möglichen Welten. Diese Lösung veränderte den rein aktuellen Status des göttlichen Seins. Dann wird die „Eksistenz“ der erschaffenen Dinge in deren reiner Möglichkeit zu einem „Etwas“ außerhalb der Nichtigkeit. Das problematische Szenarium der Emanation veränderte sich in das ontotheologische Szenarium der monotheistischen Schöpfung, und das sogar der Schöpfung *ex nihilo*, wenn wir diese Vision des Seienden aus der Sicht der Aktualität nehmen. Das avicennische und neuplatonische Projekt der Welt entspricht der späteren Leibniz’schen vorgegebenen Harmonie (*harmonie préétablie*). Das Eine ist das Viele lediglich potenziell; aber auf der prototypischen Ebene ist es möglich, die Ordnung des Seins aus der ursprünglichen Intention des objektiv denkenden Gottes abzuleiten. Diese Auffassung übernimmt und bearbeitet Philipp der Kanzler um das Jahr 1230 für die erste moderne Deduktion des generisch definierten Seienden (*resolutio*). Neoplatoniker Philipp geht von der objektiv aufgefassten Einfachheit des Seins des Seienden aus. Die Einfachheit des Seins wird in die transzendentalen Bestimmungen unter der Superiorität des Guten zerlegt (OBJ II, Kap. 2.3.2). Der avicennische Unterschied zwischen der Aktualität und der Potenzialität schenkte in die göttliche Einheit die notwendige Vielheit. Diese Lösung stellt die ontotheologische Grundlage für den Aufbau der Objektivität dar. Die formale Prädikation *per prius* wird vom aus dem Neuplatonismus übernommenen unitären Prinzip gelenkt. Vom Einen kann nur Einheit ausgehen, weil Avicenna nach diese Einheit das höchste Prinzip der Ontotheologie ist (*ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum; Liber de philosophia prima* IX.4; ed. Van Riet, p. 481.50–51). Die ontologisch neutrale und zeitlose Vielheit der transzendentalen Prädikationen des Seienden präexistiert in der göttlichen Intentionalität als formal bestimmte Potenz (*individuum*). Die archetypische minimale Seiendheit ist durch eine rein negative Bestimmung der Substanz gegeben: ein reines „Etwas sein“ (*unum*, *res*) außerhalb der Nichtigkeit. Die Intention im göttlichen Intellekt kann keine Substanz sein, weil dies eine unannehmbare subsistente Vielheit im reinen Einen bewirken würde. Die göttliche Intention existiert nicht aus der Sicht des substanziellen Seins. Doch, sie präexistiert als intentional gegebene Möglichkeit des Seins der erschaffenen Substanz im göttlichen Geist. Avicenna schuf nach Ibn Adi eine neue Version des prohyparchischen Seins des Einen, welche bereits Porphyrios hatte (Kap. 1.3.1). Der persische Denker importierte die Pluralität ins erste Sein, aber anders als Porphyrios. Sein System der Emanation war zweifach. Das Eine–Sein konstituiert aufgrund seiner Existenz das Ganze des Seins und existiert zugleich aufgrund seiner Reflexivität als eine abgetrennte Idee des Einen (Kap. 1.3.1). Avicenna hält Porphyrios‘ Auffassung des göttlichen Intellekts für falsch, siehe seine harte Kritik des tyrischen Philosophen in der Metaphysik *al-Shifā* und hauptsächlich im Werk *Al-Isharat wa'l-tanbihat* (Finnegan 1956). Die gesamte neue Architektur des Seienden wird schließlich von der Metaphysik *al-Shifā* vorgestellt, welche das Szenarium der Emanation ablehnte. Avicenna ersetzte Emanationen durch aristotelische Bewegung im Rahmen der schöpferischen Aktualität und Potenz. Aber die neuplatonische Form des Intellekts bleibt dennoch in der gesamten Architektur der neuen Ontotheologie. Ibn Adi schuf ein neues Konzept des göttlichen Intellekts in trinitarischer Form, das Avicenna in eine neue Form der Metaphysik überführte. Porphyrios‘ Verdoppelung des Seins erhielt bei Avicenna einen radikal neuen Inhalt durch die Anbindung an aristotelische Differenz zwischen der Potenz und der Aktualität. Innerhalb Gottes als der einen notwendigen Essenz entstehen Differenzen. Sie stellen spezifische Ausrichtung des Denkens auf diese oder jene formale, intentional im göttlichen Denken gegebene Essenz entstehen (*esse ad*) dar. Das Konzept der Pferdeartigkeit hat gezeigt, dass diese Intention eine minimale Portion der Seiendheit, Sicherheit und somit auch der eigenen Identität enthält, welche diesen Inhalt des göttlichen Denkens von einem anderen unterscheidet. Die moderne Metaphysik wandelte Gott des Monotheismus in ein objektives anthropomorphisches Simulakrum um. Solche Häresie wurde als grundsätzlicher Irrtum der neuplatonischen Falsafa kritisiert. Algazel und Averroës lehnten die Einführung der Intentionalität in Gott auf diese anthropozentrische Weise resolut ab. In der ersten Substanz und in der durch die *Metaphysik* *Lambda* definierten Ersten Causa kann es nichts Potenzielles sein. Avicenna schaffte das Schema der aristotelischen Kausalität ab, welche den Unbeweglichen Beweger definiert. Der moderne Gott wurde zum objektiven Einen und Vielen. Durch das Abstreiten des Prinzips des ausgeschlossenen Dritten entstand im göttlichen Denken ein neues *tertium ens*, welches die lateinische Scholastik mit dem Terminus „minimalesSeiendes“ (*ens diminutum*)bezeichnet. Die Auslegung des Kommentars zu *De anima* und der Metaphysik *al-Shifā* hat gezeigt, dass das objektive Sein des Seienden dank dem neuen, in Gestalt der gnostischen Illumination gegebenen Einblick entsteht. Ibn Adi notierte eine formale Ähnlichkeit des menschlichen und göttlichen Erkenntnisprozesses (Kap. 2.2), aber nur auf der menschlichen Seite als Analogie. Avicenna macht aus der Analogie eine objektive Identität. Was Gott bei sich in der eigenen schöpferischen Reflexion denkt, das sieht auch sein erleuchteter Diener Avicenna, namentlich dank der prophetischen Träume. Das aktuelle Erkennen auf dem Niveau der hypostasierten Form wird ins formelle Erkennen der Seele auf dem Niveau der reinen Seiendheit überführt. Sie steht außerhalb der univoken Formen der substanziellen Prädikation (*hoc esse est tantum*). Dieses reine Seiende wird in der Seele durch den Akt der vollzogenen Illumination betrachtet, aus Richtung des tätigen göttlichen Intellekts.

Die erste Wissenschaft über das objektive Seiende basiert auf seiner absoluten Simplizität. Der demiurgische Intellekt des modernen Gottes betrachtet seine Intentionen im Akt der Selbstreflexion. Diese erleuchtete aktuelle Gegenwart des Wissens (παρουσία) stellt die metaphysische Grundlage der künftigen Schöpfung dar. Die objektiv aufgefasste Ontotheologie vollendete die Verfinsterung der ersten Substanz. Die aristotelische *ousía* wird durch den Prozess der demiurgischen Anthropomorphisierung zur Parusie der Richtigkeit und der universellen Gleichheit alles mit allem im Modus *ens inquantum ens*. Ontotheologie produziert ein neues Objekt des Erkennens in der Quasiform der Seiendheit und der objektiven Identität. Die Sphäre der göttlichen Intentionalität stellt das Subjekt im Sinne des aristotelischen Substrates (ὑποκείμενον), um dieses kuriose Reich von *tertium ens* zu beherbergen. Die Kategorie der Objektivität wird dadurch konstituiert, dass das außerhalb der Nichtigkeit gestellte *tertium ens* zum Objekt des göttlichen Denkens geworden ist. Anschließend existiert ein Unterschied zwischen zwei Modi der Existenz. Es gibt die potenzielle Komitation im göttlichen Denken als Seiendes der dritten Art. Aufgrund der bereits realisierten Komitation „eksistiert“ dieses *tertium ens* in Gestalt der irrealen ersten Substanz. Die Metaphysik von Ibn Adi brachte diese Wandlung zum ersten Mal durch die Verteidigung der göttlichen Inkarnation in die Welt hervor. Avicenna verallgemeinerte das Szenario der Inkarnation für jedes absichtliche Objekt im göttlichen Intellekt. Die wirkende göttliche Idee in der Schöpfung ist die aktuelle immaterielle oder hylemorphische Substanz und daher ist sie stets in Gestalt des ausgeschlossenen Dritten in der Realität gegeben. Entweder existiert sie oder nicht. Die potenzielle Präexistenz der nicht erschaffenen Sache in Gott hat nicht die gleiche ontologische Valenz wie die aktuelle Existenz der geschaffenen Sache in der Realität. Das Objekt des selbstreflexiven göttlichen Denkens macht eins mit dem göttlichen Subjekt, es ist nur intentional gegeben. Dies zeigten die Termini der zweiten Intention bei Alfarabi oder die Auffassung des Heiligen Geistes als internen Gegenstands und Leistung des Denkens der Dreifaltigkeit bei Ibn Adi. Diese aristotelischen Konzepte der Potenzialität und Intentionalität arbeitete Ibn Sina in eine objektive Form des im göttlichen Denken gegebenen Diakosmos um. Die objektive Intention in der göttlichen Sphäre des Denkens schuf eine Brücke zwischen der Notwendigkeit und der Kontingenz. Die durch göttliche Intention gegebene Notwendigkeit ist immer wahr und ewig. Die logische Valenz der Möglichkeit ist noch nicht bestimmt, was den aktuellen Zustand „es geschieht – es geschieht nicht“ angeht. Doch, die göttliche Intention hat schon eine fest gegebene logische Bedeutung, welche auf die im neuen metaphysischen Plan gegebene Notwendigkeit bezogen ist. Ob nun die objektive Idee realisiert wird oder nicht, deren intentionales Sein in Gott hat immer schon den Charakter objektiver Notwendigkeit. In Gott als dem Formengeber sind die unveränderlichen logischen Valenzen von Wahrheit und Unwahrheit eindeutig gegeben. Die moderne Form der Logik entstand durch Bestreitung der aristotelischen Logik, weil sie die Gültigkeit des Seienden der dritten Art sicherstellen muss. Das göttliche Reich der *tertium ens* muss wahr sein in Sinne *absolute*. Deswegen Avicenna führte neuen Begriff der Wahrheit ein, um sich von der aristotelischen Übereinstimmung zu trennen. Die Aktualisierung der primären Inhalte des göttlichen Denkens, welche zur schöpferischen Komitation bestimmt sind, wird vom kosmischen *intellectus agens* als dem Geber der schöpferischen Formen vollzogen (*wāhib al-ṣuwar, Dator formarum*). Grosseteste übernahm Avicennas Projekt der Ontotheologie und führte es in den Kreis der modernen Illuminaten in Oxford ein (OBJ II, Kap. 3.1.2). Heideggers „Gründung“ der Metaphysik in Avicennas Version schuf objektive Grundlage des Seienden und determinierte den Verlauf der Metaphysik eines weiteren Jahrtausends. Nach dem Tod Gottes, welcher an der Theologie erstickt ist (Nietzsche *dixit*), der Nihilismus veränderte das *tertium ens* produzierende Sphäre in ein Kartesianisches oder Husserl’sches *cogito*. Der moderne Gott kam in Gestalt der transzendentalen Egologie wieder am Leben. Anstelle des toten modernen Gottes garantiert lediglich der Illuminatus bonvivant die Wahrheit des Seienden. Er stellt nächstes göttliches Subjekt der nihilistischen Form der postmodernen Metaphysik und technischen Wissenschaft dar. Was diese Tragikomödie angeht, der bekannte Bonmot ist völlig am Platz: *Plus ça change, plus c’est la même chose.*

Die von Avicenna geschaffene Sphäre der Intentionalität in Gott stellt die Lichtung von Wahrheit und Unwahrheit der modernen Objektivität dar. Deren Unwahrheit wurde von Algazel und Averroës abgelehnt; deren Wahrheit nahmen alle nachfolgenden Modernisten an, welche die Epoche des nihilistischen Denkens begründeten. Die auf der demiurgischen Intentionalität basierende Emanationstheorie verband sich mit dem aristotelischen Szenarium der Aktualität und Potenzialität. Diese Verbindung wird durch kategoriale Komitation hergestellt, welche als quasi-aristotelische Kategorie konzipiert ist. Die neue Bedeutung ist in Gott rein intentional, im Modus von spezifischer, archetypisch-objektiv aufgefasster Denudation gegeben. Dadurch entstand der grundlegende Irrtumder objektiven Metaphysik. Dieser erste moderne und daher völlig göttliche *Think-Tank* verwaltet alle ontotheologischen Seinsbestimmungen. Die Intentionalität des modernen Gottes macht aus ihm den Hauptproduzenten der Seienden der dritten Art (*species specialissima*), denn jedes potenzielle und individuell-generische Seiende ist mit dem schöpferischen tätigen Intellekt verbunden. Solche pseudo-mystische Spekulation begründet die von Heidegger definierte ontotheologische Struktur der neuzeitlichen Metaphysik (*Gründung*, Kap. 1.2). Der gläubige Avicenna, welcher die Lehre von der *creatio ex nihilo* im Hinblick auf den absolut allmächtigen und abgeteilten Schöpfer bekannte, konnte nicht die neuplatonische Emanation aufnehmen. Er musste aus Gott ein modernes Subjekt machen, aus welchem später *res cogitans* von Descartes hervorging. Ibn Sina nahm das aristotelische Schema der Potenzialität und verschob Jamblichos‘ Diakosmos direkt ins göttliche Denken und vor den bereits substanziell und aktuell gegebenen Schöpfungsakt. Die Originalform der Intentionalität und der Komitation schuf eine neue Sache (*al-šaj*) mit minimalem Umfang an Seiendheit. Der moderne Gott beabsichtigt sie objektiv, um sie eventuell in der Wirklichkeit zu schaffen, oder auch nicht. Die göttliche Intention ist aristotelische reine Potenz, welche bereits ihre eigene Identität besitzt, aber bislang nicht als geschaffene Substanz existiert. Jedem potenziellen oder realen Ding wird ein Mindestanteil an Existenz innerhalb der göttlichen archetypischen Intentionalität zugesichert. Aus dieser wunderbaren Quelle der Moderne ergibt sich primäre objektive Existenz, welche eine absolute Notwendigkeit und akademische Gewissheit beinhaltet. Dies zeigt der oben zitierte Akt der Komitation, welcher die „Eksistenz“ der Einzeldinge in deren ursprünglichen Identität des Seienden der dritten Art begründet. Gott vollzieht diese Komitation der objektiven Existenz auf archetypische Weise, indem er dank der demiurgischen Intentionalität in seinem Intellekt eine minimale Seiendheit eines jeden Dings erschafft. Diese minimale Portion der intendierten Seiendheit (*hoc esse est tantum*) wartet im metaphysisch-theologischen Limbo darauf, ob es eine aktuelle Existenz als schöpferisches Geschenk bekommt. In dieser reinen, durch die zweite Ebene der Abstraktion betrachteten Formalisierung erhält das Seiende einen ontotheologischen Sinn durch die Anbindung an die sogenannten „dritte Welt“ (*'ālam al-mithāl*), welche durch die intellektuelle Imagination der durch den aktiven Intellekt erleuchteten Seele rezipiert wird. Avicenna schuf eine objektive demiurgische Zwischenwelt durch eine radikale Bearbeitung des Dialogs *Timaios*. Er stellte Jamblichos‘ Diakosmos und die Zwischenwelt *barzach* im Koran auf mythopoetische Version der Metaphysik um. Das Seiende der dritten Art ist mystisch mit der mittleren Sphäre der kosmischen Intelligenzen und mit der Welt der himmlischen Engel (*mala'ikat a-l'izza*,*angeli coelestes*) verbunden (Corbin 1964). Dieser mystische „*mundus imaginalis*“desSufismus, wie die schöne Übersetzung Henry Corbins lautet, wurde zu einem Ort der neuen Offenbarung des Seienden der dritten Art. Avicenna schmolz die religiöse Vorstellung der aus der dreifachen Teilung des Kosmos im Koran in die persische Falsafa um: die alltägliche Welt (*donya*), die Zwischenwelt (*barzach*) und die himmlische Welt (*akhira*). Die Verbindung der drei Welten (die erschaffene Welt der materiellen und immateriellen Formen, die abgeteilten immateriellen und ewigen himmlischen Substanzen, das nicht erschaffene, notwendige und ewige Seiende) vollzieht sich mithilfe der verschiedenen Handlungen des Intellekts. Die niedere Form des Erkennens ist nach Avicenna in der sinnlichen Seele gegeben. Sie ist leider an den materiellen Körper gebunden und steht daher außerhalb der Welt der reinen tatsächlichen Formen und der getrennten himmlischen Substanzen. Das wahre Erkennen entsteht durch die Anbindung des Mikrokosmos der menschlichen Seele an den Makrokosmos der himmlischen Sphären durch den höchsten Intellekt (*intellectus sanctus*). Durch diesen aus den höheren Sphären kommenden Intellekt erhebt sich die Seele in einer neuen Form der Abstraktion in die Welt der aktuellen und abgeteilten Formen und der engelhaften Seelen. Der geschenkte Intellekt ermöglicht den Aufstieg in die Welt der engelhaften Seelen und anschließend in die Etage der intellektuellen Cherubim und geistlichen Intelligenzen. Sie sind an den ewigen und unveränderlichen *intellectus agens* der Sternensphären und an den Ersten Intellekt angebunden. Die Vereinigung wird im Akt der höchsten menschlich möglichen Betrachtung (*al-'aql al-qudsi, intellectus sanctus*) vollzogen. Der Intellekt Gottes als Geber der Formen und der erworbene menschliche Intellekt sind analogisch und objektiv verbunden. Das innere Objekt der Erkenntnis wird also im Modus des *intellectum primum* verwirklicht. Subjekt und Objekt verschmelzen sich in einem einzigen außerzeitlichen Akt der *intellectio*, der als *coniunctio* verstanden wird.[[160]](#footnote-160) Die volle Vereinigung der Seele mit Gott wird nach Avicenna durch den Akt der mystischen Konjunktion vollendet, worin sich der menschliche Intellekt in die Gestalt ähnlich der göttlichen Substanz verwandelt. Somit entsteht eine neue Form der Existenz des geistlichen Menschen. Er kann aus dieser materiellen Welt in den Kosmos der abgetrennten Formen und Intelligenzen und wieder zurück wandeln. Der objektive Aufbau des Seienden ergänzte die mystischen Erzählungen über den Sprung von Mohammeds Pferd al-Burak aus der Jerusalemer Al-Aksa-Moschee in den Siebten Himmel (*Koran*, Sure 17) oder die biblische Vision des Seienden, welche mit dem Gang der Engel hinauf und hinunter über Jakobs Himmelsleiter verbunden ist (*Genesis* 28:12–18). Dieses voll aktuelle Erkennen des geistlichen Menschen wird mystisch in der gnostischen Form der Verbindung mit dem modernen Gott durch den Akt der direkten Illumination des menschlichen Intellekts (*intellectus sanctus*) vollendet.[[161]](#footnote-161) Im Erleuchtungsakt fließt der Intellekt mit dem Formengeber zusammen. Er aktualisiert schrittweise die intellektuelle Potenz der Seele aus dem primordialen Zustand des sinnlichen Erkennens bis zur Fülle des Denkens. Die Mystik des Sufismus ist zum mythopoetische Quelle der modernen Wissenschaft (*ortus scientiarum*) geworden. Aber die modernen Furien sind absolut subjektiv, dazu objektiv ausgebildet. Akademiker, die sich in ihrer intellektuellen Hybris eingerichtet haben, wollen auch Mystiker sein. *Quod licet Jovi non licet bovi*.

Die neue Metaphysik postuliert die Gotteserkenntnis aus dem Konzept des universell aufgefassten, im Modus der Univozität gegebenen Seienden. Die Erschaffung Gottes als modernes Simulakrum was notwendig, um eine objektive ontotheologische Deduktion, d. h. eine Herausführung (*deducere*) des Seienden vom modernen Gott in die Realität durchzuführen. Diese mythopoetische Deduktion stellt einen grundlegenden Grund dar, warum die aristotelischen Theologen der Falsafa die Modernisten wie Avicenna kritisierten. Modernisten interpretierten falsch den wissenschaftlichen Beweis nach der *Zweiten Analytik* und deswegen ist ihre Metaphysik auf einem grundsätzlichen Irrtum gebaut.[[162]](#footnote-162) Al*-*Ghazālī und nach ihm Averroës lehten den objektiven Anthropomorphismus als eindeutige Häresie ab. Beide Philosophen deklarierten die Fatwas gegen Avicennas Lehre. Al*-*Ghazālī schuf im Werk *Tahāfut al-Falāsifah* (*Destructio philosophorum*, ca. 1095) eine Liste der Irrtümer Avicennas. Dessen theologische Kritik an Avicenna lässt sich in drei grundlegende Irrtümer zusammenfassen. Die Moderne bestreitet die Schöpfung der Welt durch Gott im Modus *ex nihilo*, deformierte die göttlichen Attribute und erkannte die Auferstehung des Körpers nicht an. Die Philosophen zeigten in ihrer Ambivalenz (*talbīs*), dass der Höchste die Welt nicht erkennt, die er geschaffen hat. Al*-*Ghazālī lehnte die Univozität des göttlichen und erschaffenen Seins für die Definition Gottes grundsätzlich ab. Wenn in Gott Potenzialität in jedweder Form einführt, gelangt dessen Sein in die Sphäre der ersten Intelligenzen und ist somit auf dem Niveau der Schöpfung gegeben (*this quiddity will be common to God and all the intelligences*).[[163]](#footnote-163) Al*-*Ghazālī konstatierte klar, dass die damaligen Modernisten wie Avicenna durch die objektivistische Version der Ontotheologie ein anthropomorphes Bild Gottes erschaffen hatten, worin der Schöpfer sich von der Schöpfung nicht unterscheiden ließ. Die Modernisten schufen ein univokes Konzept des göttlichen Seins und seiner Kausalität (*reality will include God and its first effect*).[[164]](#footnote-164) In Reaktion auf den kritischen Algazel schuf Averroës eine neue Form der philosophischen Theologie gemäß der *Metaphysik* *Lambda* (Kap. 2.4). Durch die Verfinsterung Gottes als der ersten, in der *Metaphysik* definierten Substanz verloren die Modernisten die göttliche Kausalität, weil sie die aristotelische Prädikation aufgrund der hyparchischen ersten Substanz abschafften. Somit kam Gott um grundlegende Attribute wie Leben, Weisheit oder Wille und wurde durch die Schuld der Philosophie geradezu zu einem toten Wesen.[[165]](#footnote-165) Algazel sieht ganz genau den kommenden Tod des objektiv definierten Gottes in der Metaphysik der *Modernorum*. Er erachtet die moderne Metaphysik aus diesem Grund als tragischen Irrtum, genauso wie Averroës.[[166]](#footnote-166) Dieser Streit taucht erneut um das Jahr 1225 im lateinischen Westen auf, als Blunds Schule mit Hinweis auf Averroës die Lehre der Person gegenüber den avicennistischen Porretanern verteidigt (OBJ II, Kap. 2.2.1). Das Emanationsszenarium des Neuplatonismus und des Avicennismus definierte Gott als reine intellektuelle Form, welche sich in keiner Weise vom objektiven, aus Seienden der dritten Art bestehenden Diakosmos unterscheidet. Der moderne Gott kam um die schöpferische, lediglich durch die ersten Substanzen gegebene Kausalität. Der Gott der Modernisten wurde zu einem demiurgischen Träumer und einem objektiven Theoretiker ohne aktuelle und reale Existenz. Algazel verteidigt die aristotelische Auffassung der ersten, auf der Einheit der Substanz basierenden Wissenschaft, weil die mathematische Analogie und die Ähnlichkeit im Rahmen der hypostasierten Akzidenzien keine Metaphysik begründen können. Das avicennische und neuplatonische Projekt der Welt produziert die Leibniz’sche *harmonie préétablie*, was eine Abschaffung des souveränen göttlichen schöpferischen Willens bedeutet hätte. Dieser ist an die Einzigartigkeit der existierenden Konstellation der auf diese Weise erschaffenen Welt angebunden. Spekulationen über mögliche Welten haben nicht den Wert der metaphysischen Reflexion, welche vom aktuellen Zustand der ersten kosmischen Substanzen und deren kausal und somit auch zeitlich gegebenen Ordnung abgeleitet sind.[[167]](#footnote-167) Al*-*Ghazālīs Kritik an Avicenna lehnt die Verwendung eines hypothetischen Syllogismus in den modernen Beweisen ab (ibid. 55–56), was Grosseteste und Scotus nach Avicenna in die lateinische Moderne einführen. Die Schrift lehnt prinzipiell die neuplatonische Auffassung des Körpers, der Zeit und der Umfänglichkeit ab und tut dies mit Hinweise auf Galens Physik als Unsinn. Die Liste der kritisierten Irrtümer im Werk *Tahāfut al-Falāsifah* (ibid., p. 11) bedeutet im Vorhinein die Streitpunkte in der Scholastik um das Jahr 1270 zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus. Die Aristoteliker der Falsafa verteidigten die Argumentation der *Metaphysik* *Lambda* gegen den ersten Modernisten. Das Denken ohne reale Kausalität und ohne reale Welt hat keine Möglichkeit, das absolut unterschiedliche Sein des Unbeweglichen Bewegers sicherzustellen. Das moderne Konzept des Seienden hat nichts mit dem tatsächlichen Sein der ersten Substanz gemeinsam, und umso weniger mit dem Gott der Propheten. Die aristotelischen Theologen und Philosophen der Falsafa wie al*-*Ghazālī und Averroës sahen im Gegensatz zu den heutigen postmodernen und nihilistischen Theologen des lateinischen Westens, dass die ontotheologische Einheit des Seienden nur im Denken der modernen Illuminaten gegeben ist. Die Anthropomorphisierung Gottes, zumal auf einer fehlerhaften Metaphysik gegründet, war für die gelehrten aristotelischen Theologen des Kalām absolut unannehmbar. Al*-*Ghazālī, Averroës und nach ihnen die lateinischen Aristoteliker kritisieren den sophistischen Gebrauch der Prädikation *in artificialibus*, welche aus Gott einen objektiven Emanationsagenten gemacht hat.[[168]](#footnote-168) Umso weniger ist es möglich, irgendeine anthropomorphe generische Prädikation zu machen, welche göttlichen und menschlichen Intellekt miteinander verbindet. Ibn Adi lehnte diese Häresie in Debatte mit ascharitischen Neuplatonikern ab, weil sie die neuplatonischen Formen der Emanation verteidigten. Im lateinischen Westen wurde dieser epochale Irrtum von Leibniz‘ avicennistischer *mathesis universalis* zu einem Gipfelpunkt geführt. Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus wird diese Agonie des Gottes der *Modernorum* von den Spekulationen der *Reformed Epistemology* verlängert. Die gebildeten aristotelischen Theologen des Kalām und des persischen Christentums lehnten im Laufe des 10. und des 11. Jahrhunderts den univoken, von Avicenna abgeschlossenen Plan der Metaphysik ab. Der anthropomorphe Gott der Modernisten kam in der objektiven univoken Metaphysik um sein einzigartiges Sein und gelangte auf das Niveau des fiktiv gegebenen objektiven Seienden. Daher kritisierten die aristotelischen Mutaziliten den objektiven Anthropomorphismus der Modernisten wie Avicenna. Al*-*Ghazālīs Kritik an den Neuplatonikern folgt dem aristotelischen Einwand über die Unmöglichkeit der Einheit außerhalb der Kausalität der realen ersten Substanz. Wenn Gott in der Welt wirkt, dann muss sein theologisch definiertes Sein prinzipiell von der Fantastik des göttlichen Intellekts getrennt sein. Das natürliche Erkennen Gottes als *causa prima* prädiziert nach der *Zweiten Analytik* die wissenschaftlich konstatierbare, auf dem Niveau der ersten Substanzen gegebene Kausalität. Was das göttliche Sein an und für sich ist, das gehört nicht in die Philosophie, welche nur die Welt der aktuellen ersten Substanzen und deren Kausalität erforscht. Die Ontotheologie Avicennas und somit auch der ganzen Moderne ist daher prinzipiell fehlerhaft. Al*-*Ghazālī ist der erste Vertreter der Theorie der zwei Wege zu einer Wahrheit, welche gattungsmäßig verschiedene Erforschungen der Theologie und der Philosophie unterschied.

Die Ontotheologie modernen Gottes entstand im Bagdader Haus der Weisheit, welches zur Zeit der neoplatonischen Aschariten den ersten Akt der Tragikomödie der Objektivität darstellt. Jedweder Gedanke ist notwendigerweise in Gott gegeben, was einem jeden so gedachten Inhalt eine minimale Portion Seiendheit sichert. Das objektiv notwendige Seiende hat nur in sich einen Existenzgrund, weil es einen Bestandteil des göttlichen Seins bildet. Diese singuläre Möglichkeit „etwas zu denken“ (*hoc esse tantum*) gibt es im Modus *semel─semper*. Es ist keine neuplatonische Emanation als aktuale Form, sondern lediglich eine potenziell gegebene Intention als aristotelische Möglichkeit. Der moderne Gott schafft sie aus nichts und sie ist vom Akt des aktuellen Schaffens prinzipiell getrennt. Das göttliche Denken der potenziellen Schöpfung unterschied sich somit prinzipiell von der aktuellen Welt. Das Emanationsszenarium der Moderne ist in der aristotelischen Version des Monotheismus gegeben, weil Avicenna den philosophischen Pantheismus der Plotin’schen *Enneaden* verwarf. Die neuplatonische Emanation wird als tatsächliche Form angegeben, während Avicenna die Emanation innerhalb der aristotelischen Potenz einquartierte. Die bewusste Bestimmung der Identität einer Sache entsteht im göttlichen Geist. Die Absicht ist nur potenziell gegeben und grundsätzlich von der tatsächlichen Schöpfung getrennt. Gottes Gedanke der potenziellen Schöpfung ist also von der tatsächlich geschaffenen Welt getrennt. Das minimale Konzept des auf diese Weise intendierten Individuums unterscheidet sich bereits von einem anderen intentionalen Inhalt, weil auch dieses bislang nicht existente A notwendigerweise vom Non-A verschieden ist. Dieser minimalen Seiendheit der Sache im göttlichen Denken fügt sich die Aktualisierung des gegebenen *tertium ens* in der Zeit der göttlichen Schöpfung oder der menschlichen Produktion hinzu. Der schöpferische Prozess verläuft auf dem Weg der Komitation dieser Identität nach unten, wenn der göttliche demiurgische Wille einen aktuellen Zustand der Schöpfung schafft. Den ursprünglichen Rahmen der Komitation finden wir bei Jamblichos im trinitarischen Modell der Emanation der intellektuellen Inhalte aus Richtung des Seins des Einen (Kap. 1.3.1). Die Falsafa kannte die neuplatonische Komitation durch das Werk *Theologia Aristotelis*, wo in der ersten Emanation des Einen nebeneinander der Intellekt, das Sein und dessen Hypostase existieren.[[169]](#footnote-169) Ibn Adi arbeitete die neuplatonische Deutung der aristotelischen Theologie grundsätzlich um, indem er die Auffassung der Emanation in die komitative Prädikation veränderte. Dieser Aristoteliker schuf in der Sphäre des Einen das erste Modell der kategorialen Prädikation (Kap. 2.2). Sie beruht auf der reinen Betrachtung der Differenz, welche entweder selbstreflexiv für die göttliche Dreifaltigkeit (Aktualität) oder reflexiv für die Schöpfung (Potentialität) gegeben ist. Dadurch gelangte das Modell der Komitation in eine epochal neue Figur im Modus *esse ad*. In Gott entsteht eine neue Sphäre des *tertium ens*. Es wird durch den Unterschied zwischen der immanenten göttlichen, im Rahmen der göttlichen Dreifaltigkeit gegebenen Essenz und der transzendentalen göttlichen Weisheit gegeben. Das neue Seiende wird dann in die Welt projiziert. Die Kraft des Heiligen Geistes als dritter göttlicher Person wird aus der Sphäre der göttlichen Immanenz im Modus der Intentionalität herausgeführt. Die neue Form der rein intentionalen Inkarnation des Jesus Christus geht in die Schöpfung als reale Inkarnation der zweiten göttlichen Person.

Avicenna entwarf die trinitarische Ontotheologie Ibn Adis auf eine neue Art und Weise. Er etablierte die Einheit der göttlichen Substanz gegen al-Kindīs neuplatonischer Schule, weil die ascharitische Schule dem strengen islamischen Monotheismus auf maximale Weise verteidigte, aufgrund der neoplatonischen abgetrennten Henologie. Avicenna aber ließ die christliche Mannigfaltigkeit der drei göttlichen Personen und die schöpferische pneumatologische Transzendenz Gottes in der Originalauffassung der objektiv aufgefassten Intentionalität stehen. Gott intendiert das Sein der Schöpfung im Modus der aristotelischen Potenz, welche im objektiven Modus „*esse ad*“gegeben ist. Das neue Projekt der Ontotheologie ermöglichte Einblick in den Sinn des intentional und ontotheologisch gegeben Seienden der dritten Art. Im modernen Gott sind in der minimalen und notwendigen Seiendheit auch generische Bestimmungen des Typs der Animalität (*animalitas*) und der Menschlichkeit (*humanitas*)gegeben. Die reale Schöpfung entsteht dadurch, dass die objektive, ewige und notwendige Existenz der in Gott bekommt eine andere spezifische Differenz, welche „aktuelle Existenz“ genannt wird (*esse in actu*, *esse in effectu*).[[170]](#footnote-170) Die objektive gattungsmäßige Bestimmung verändert sich dadurch von einer potenziellen in eine aktuelle. Dann gilt es, dass die *animalitas* nun wie eine Essenz der existierenden Substanz dieses oder jenes tierischen Wesen funktioniert (*esse* *in effectu per successionem essendi proprie*). Gott macht diese Differenz zwischen der generischen und der objektiven Bestimmung absolut, d. h. im Rahmen der Schöpfung einer neuen Sache. Der Mensch tut dies lediglich intellektuell, weil der universelle Begriff durch das Denken das *ens rationale* betrachtet.[[171]](#footnote-171) Die erste Komitation des aktuellen Seins zu präexistenten Essenz wurde im lateinischen Westen von der Schule der Porretaner geschaffen (OBJ II, Kap. 1.4). Avicenna und nach ihm Leibniz wissen mystisch und logisch, dass das Seiende der dritten Art objektiv in der Schöpfung nur deswegen existieren kann, weil es in irgendeiner primären Form bei Gott präexistiert. Die aufgelisteten Charakteristiken des *tertium ens* begründen später Leibniz‘ Prinzip des zureichenden Grundes (OBJ II, Kap. 3.5). Das Nichtseiende existiert nicht und lässt sich nach Parmenides nicht einmal denken. Daher muss jedes potenzielle Seiende als Geschaffenes einen zureichenden Grund zum Sein aus der Sphäre der primären Ontotheologie im objektiven Modus *esse ad* bekommen. Nach dem Tod des Gottes der *Modernorum* erhielt die Mathematik diese rechtfertigende Funktion. Sie nahm den leeren Platz des modernen Gottes und ersetzte damit die christliche Lehre über die gerechtfertigte göttliche Gnade (*sola gratia*). Das Zeitalter des Nihilismus verehrt anstelle eines toten modernen Gottes seine eigene virtuelle Realität, die *ex nihilo* geschaffen und mit göttlichen Eigenschaften. Sie wurden nach dem Bild der Modernisten versehen. Nach dem Tod Gottes tragen die Akademiker und Techniker auf ihren Schultern den digitalen Sinn der Welt durch die von ihnen verwalteten Supercomputer und Derivatbörsen. Das kritische, durch den metaphysischen Dativ gegebene Denken folgt dem Weg der ersten Substanzen und definiert die Tätigkeit Gottes im Begriff der ersten Ursache. Avicenna erhöhte die Mathematik zur Metaphysik in Übereinstimmung mit dem Neuplatonismus, lehnte aber die mathematisch-analogische Determinierung der durch die Plotin’sche Emanation gegebenen Formen ab. Unser Intellekt kommt zum mythopoetischen Diakosmos der gedachten göttlichen Formen auf dem Weg der zweiten Abstraktion, wenn er die bereits zitierte universelle Natur der Dinge enthüllt (*ad modum universalis*). Das Erkennen dieser Zwischenwelt der intellektuellen Formen in der göttlichen Intentionalität führt zu einem mystischen Einblick, welcher die universelle Allgemeinheit der Dinge kontempliert (*universalis absolute*). Zu diesem direkten Sehen der göttlichen ideenhaften Potenzialität wird die Seele vom *intellectus sanctus* befähigt. Die niedere Art des Erkennens aktualisiert den vergänglichen materiellen, mit der individuellen Seele mitwesentlichen Intellekt (*intellectus possibilis*). Der menschliche Einblick erforscht ideale Welt, welche im göttlichen Denken vor der eigentlichen Schöpfung schon immer existierte und existiert. Die neue Auffassung der Abstraktion spiegelt das ontotheologische Reich der kosmischen Intelligenzen wider. In der menschlichen Seele entsteht eine spezifische Reflexion des kosmischen Reiches durch das Seiende der dritten Art. Diese erste objektive Bestimmung des Seienden im Westen betrifft das Seiende als Seiendes (*ens inquantum ens*). Avicennas erster Wissenschaft ordnete die natürliche Theologie unter der unitären Ontotheologie, was die westliche Metaphysik auf grundsätzliche Weise kennzeichnete. Gott wurde als erste Ursache, als souveränes Sein und als Formengeber in die Metaphysik der *Modernorum* objektiv eingegliedert. Er starb ebenso objektiv am Ende dieser Tragikomödie. Die Beerdigung richtete ihm der brillante Antiplatoniker Nietzsche aus, welcher mit dem Hammer und nicht mit falschen Ideen philosophierte. Der moderne Gott trug in seinem anthropozentrisch gegebenen Denken und Intentionalität jahrhundertelang tapfer alle denkerisch möglichen Bestimmungen des Seienden im objektiven Modus *semel─semper*. Dann übergab er diese Herkulesaufgabe in der Epoche des Nihilismus den Mathematikern des Typs Leibniz‘ und den heutigen Supercomputern. Er konnte endlich in Frieden sterben, indem er absolut arbeitslos war. Avicenna eröffnet diese zum Tod des modernen Gottes führende Entwicklung, welcher als erstes *subiectum* der Metaphysik *ex nihilo* geschaffen worden war. Dieses Simulakrum wurde von der Falsafa und der Theologie der Rechtsschulen der *mutakallim* im 11. Jahrhundert prinzipiell abgelehnt. Die Gigantomachie hat die spätere objektive Geschichte der westlichen Metaphysik in grundlegender Weise geprägt. Endphase des modernen Gottes begann durch den Tod der Theologie in der objektivistischen Philosophie. Der erste Vertreter der Postmoderne, Francisco Suárez (†1617), subsummierte die natürlichen Prinzipien der Theologie unter eine neue Bestimmung des Seienden, welche im Rahmen der *metaphysica generalis* gegeben ist (Courtine 1990, 429). Diese Bestimmung ist im avicennistischen Modus *ens inquantum ens* gegeben.

Avicenna steht am Beginn der ontotheologischen Konstruktion der westlichen modernen Metaphysik. Deren grundlegende Irrtümer, welche sowohl von Algazel als auch von Averroës diagnostiziert wurden, führten zu deren Niedergang. Das Projekt der Substanz der dritten Art wird im Rahmen des unitären ontotheologischen Entwurfs des Seienden durchgeführt. Die objektive „Individuum–Substanz“ erhielt in der ontotheologischen Prädikation *per prius* eine neue Sachlichkeit und funktioniert als Quasi-Genus und Quasi-Essenz. In der Epoche des metaphysischen Nihilismus und der Säkularisierung verlor diese Ontotheologie die letzten Reste der Autonomie und ihre geschichtliche Bedeutung. Siehe Nietzsches, Feuerbachs und Marx‘ berechtigte Kritik an die postmoderne Theologie oder an die säkularen ideologischen Überreste des modernen Avicennismus. Die Entstehung des objektiv betrachteten Sinns des Seienden ist bei Avicenna in folgenden Schritten gegeben, welche das epochale Ereignis der Verfinsterung der ersten Substanz zeigen. Wir wollen nun erste Schritte der Moderne rekapitulieren, die ihren anfänglichen Aufschwung nahm.

* Alfarabis rezeptiver Intellekt (*intellectus in potencia*) ist unnötig, weil dessen Funktion von der Reflexivität der immateriellen Seele als selbstständige Substanz übernommen wird. Deren Rezeptivität umfasst die niederen Formen des Überlegens (*cogitatio*), die gemeinsame Einbildungskraft (*imaginatio*) und das Gedächtnis (*memoria*). Diese Formen des Erkennens zeigen lediglich eine äußerliche Ähnlichkeit mit dem aktuellen, mit den Sinnen wahrgenommenen Ding.
* Das individuelle Wesen der intellektuellen menschlichen Seele entsteht dank des Akts des sinnlich angelegten Überlegens (*cogitatio*) und dank der Erleuchtung des Intellekts durch den erworbenen Intellekt (*intellectio*). Die Seele ist mit dem Körper nur akzidentell durch die sinnliche und körperliche *cogitatio* verbunden. Sie wird in einem Akt der immateriellen und hypostatischen Reflexion (*intellectio*) vom Körper getrennt. Aber die schwache Fessel zwischen dem substanziellen Körper und dem substanziellen Intellekt reicht für eine Begründung einer dauerhaften Individualität der Seele auch nach dem Tod aus. Die Identität des Menschen wird vom Gott geschaffenen immateriellen und ewigen Komponente der Seele getragen.
* Die mit sinnlichem Erkennen ausgestattete Seele nimmt die Emanation der aktuellen intellektuellen Formen auf, welche ursprünglich im abgetrennten tätigen Intellekt (*illuminatio*) gegeben sind. Die Abstraktion als wahrer Prozess des Erkennens der abgeteilten Formen (*denudatio*) ist im Modus der Aktualität aus Richtung des tätigen Intellekts zum erworbenen Intellekt gegeben.
* An der Schnittstelle von tätigem und erworbenem Intellekt entsteht eine universelle Individuum–Substanz als neues Objekt der Metaphysik (*equinitas tantum*). Dieses Seiende der dritten Art wird durch die Abstraktion von der Realität erkannt, aber nur akzidentell. Der kosmische tätige Intellekt generiert diese Form essenziell und aktuell im Modus *semel─semper* und prägt sie durch den erworbenen Intellekt in die individuelle hypostatische Seele ein.
* Diese Prägung von *tertium ens* objektiv „eksistiert“ innerhalb der subjektiven Gewissheit des modernen Subjekts (*certitudo*). Das Subjekt beobachtet in dieser Gewissheit einen objektiv gegebenen minimalen Teil des Seienden (*esse diminutum*). Die Prägung des Seienden der dritten Art auf das objektive Gedächtnis (*locus specierum*) wird durch eine neue Form der neuplatonischen Anamnese gegeben.
* Diese minimale Existenz ist im Modus „Subjekt–Objekt“ gegeben. Dadurch ist es unzweifelhaft und evident sowohl in der Sache als auch im erkennenden Denken gegeben. Damit wird die Wahrheit als objektive Identität der zweifachen Sicherheit des Seins sowohl in der Realität als auch im erkennenden Intellekt sichergestellt (*hoc esse est tantum*). Avicenna begreift das univok gegebene und transzendental wahre Sein des Seienden gemäß *Met.* VI.2 als ursprünglichen, in Aristoteles‘ *Metaphysik* gesuchten Sinn des Seienden.
* Die kategoriale Prädikation dieser absolut einfachen Seiendheit läuft im Modus *per* *prius*. Sie schafft die mythopoetischen Essenzen als gattungsmäßige und artenmäßige *quidditas.* Auf diese Art und Weise entsteht der erste Gegenstand der modernen Metaphysik als generische Natur des Seienden (*ens inquantum ens*).
* Die minimale Seiendheit dieses *tertium ens* gewährleistet einen neuen ontotheologischen Plan der Ganzheit des Seienden, welche im Modus der potenziellen Komitation gegeben ist. Diese Komitation wird vom aktuellen schöpferischen tätigen Intellekt (*Dator formarum*) gemacht. Das neuplatonische mythologische Szenario des Einen–Seins und seine Emanationen werden komplett umgestaltet.
* Die moderne Metaphysik entsteht durch den Prozess der univoken Komitation dieses minimalen intentionalen Seins vom modernen Gott zur objektiven Schöpfung (*esse ad*). Dieser Prozess wird auf der Grundlage der formalen Ähnlichkeit göttlicher und menschlicher Intentionalität vollzogen. Die erste Intentionalität ist unendlich, die zweite endlich, aber beide weisen eine essenzielle Ähnlichkeit im Modus der objektiven Analogie auf (*analogia entis*).
* Die rationale Ontotheologie bot auf der Basis des modernen psychologischen Anthropomorphismus die letzte Begründung des objektiven Sinns des Seienden dar. Dadurch entstand der Plan der Metaphysik als allgemeinen und objektiven Wissenschaft (*metaphysica generalis*). Dieses Projekt umfasst in sich auch die monotheistische Theologie des objektiven Demiurges (*theologia naturalis*).

Mit diesen Schritten gab der philosophische Mystiker Avicenna der Menschheit einen neuen Gegenstand (*ġaraḍ*) der Metaphysik als erster Wissenschaft. Der moderne Gott wurde zu einem paranoischen Subjekt, was ihm den unvermeidlichen Tod aus oben genannten Gründen einbrachte. Diese Auffassung der Metaphysik als objektiver Ontotheologie wurde prinzipiell vom al*-*Ghazālī abgelehnt. Seine Kritik an grundsätzlichen Irrtümern der modernen Philosophie wurde von Averroës als den besten Aristoteliker aller Zeiten korrigiert. Averroës geht verständlicherweise die schwächste (und daher am meisten mystische) Stelle von Avicennas univoker Prädikation *per prius* und *per posterius* an. Der Kommentator begriff zurecht auf Grundlage der Lektüre Alfarabis und Aristoteles‘, dass das Seiende der dritten Art nicht existiert. Die Existenz alles Möglichen kennen wir lediglich von der realen ersten Substanz und nicht von dem mystischen Sehen des reinen Seienden als solchen. Wie wir später noch sehen werden, erlebt die westliche Scholastik nach 1250 einen ähnlichen Streit in der Auffassung der Angelologie, der Materie und der Beziehung des menschlichen Intellekts zum himmlischen *intellectus agens*. Nur ist es nicht Avicenna, der zum Feind des vom Zauber der mystischen Objektivität umgarnten scholastischen Westens wird, sondern Averroës.

## 2.4 Einheit der ersten Wissenschaft und des Erkennens (Averroës)

Die Streitereien zwischen der Schule der islamischen Traditionalisten und der philosophisch gebildeten Theologen erreichten die nächste Phase des ernsten Konflikts. Die Schule der Mutaziliten teilte sich in die aristotelischen Neuplatoniker und die kritischen Aristoteliker. Den Streit der verschiedenen Koranschulen zeigt das kritische Werk eines persischen Theologen namens Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (†923), welcher in Bagdad wirkte. Wichtig war seine Disputation mit der dortigen Schule des Theologen Dawud al-Zahiri (†883), welche in der Linie sunnitischer Rechtsgelehrter und Theologen gegeben war (Abu Hanifa, Malik bin Anas, al-Shafi'i, Ahmad ibn Hanbal). Diese auf den mündlich überlieferten Traditionen des Korans (*ḥadīth*) gegründete Rechtsschule (*maḏhab*) grenzte sich gegenüber der rationalen Schule der Theologen (*al-muʿtazilah*) ab, welche bereits zur Zeit des Kalifats der Abbassiden (ca. 850) als häretisch kritisiert wurde. Der Unterschied zwischen beiden Schulen bestand in der Auffassung des Korans als direkt von Gott gegebenen Wortes. Diese Auffassung wurde von den Rechtsschulen der Theologen verteidigt, welche sich auf die Stammtradition des Islams stützten (Bangert 2016, 100–103). Diese rein theologischen Schulen in der Linie des *maḏhab* unterschieden trotzdem ganz kritisch zwischen der mythopoetischen und der musischen Gestalt der Wahrheit.[[172]](#footnote-172) Beide Arten der archaischen Un-verborgenheit (*a/létheia*) waren in der Frühgeschichte des Islam am Werk. Sie wirkten in mündlichen Stammestraditionen, die den Charakter einer verbindlichen, lokal bestimmten Lehre (*ḥadīth*) erhalten. Die ursprüngliche Wahrheit des Korans hatte einen archaischen Charakter, bei dem es notwendig war, genau zwischen göttlicher Wahrheit und menschlicher Täuschung zu unterscheiden. Dies bedeutete, die wahre Form des von Mohammed gepredigten Wortes Gottes in eine kanonische Wiedergabe einer einzigen Lehre zu übersetzen. Nach der kritischen Arbeit der damaligen Weisen aller Richtungen und Schulen gingen diese Überlieferungen in einer vollständig unterschiedenen und daher kritischen Form der Wahrheit in den geschriebenen Koran über. Nach der Entstehung des schriftlichen Korans begann die weitere Geschichte des Islams und die ursprüngliche Geschichtlichkeit des ersten Prophezeihung ging in die epochale Letheüber. Für die Bagdader ökumenische philosophische Schule der Mutaziliten war jedwede Vergöttlichung des Textes unannehmbar, weil jedes Wort dem menschlichen Verstehen und der menschlichen Interpretation unterliegt. Die ascharitischen Denker aus der Schule der Mutaziliten waren Augenzeugen der Kompilation des koranischen Korpuses. Dessen redaktionelle Schlüsselphase passierte am Anfang des 8. Jahrhunderts nach Beendigung der Herrschaft des Kalifen Abd al-Malik (†705). Diese Gelehrten waren Kenner der archaischen arabischen Schrift, welche ohne Interpunktion war und mit unklarer Bedeutung vieler Zeichen (*scriptio defectiva*). Diese Gelehrten waren an der verbindlichen Auslegung der islamischen Überlieferungen zu jener Zeit beteiligt. Der Übergang auf neue Interpunktion mit diakritischen Zeichen (*scriptio plena*) wurde im 10. Jahrhundert beendet. Dies war der Grund für die kritische Haltung gegenüber der dogmatischen Auslegung der Theologen des damals entstehenden Buches. Im Einklang mit den Theologen als Ibn Kullāb (†855) unterscheiden die Mutaziliten zwischen dem Inhalt der Offenbarung und seiner menschlichen Ausdrucksform (*ʿibāra*). In Bezug auf andere Religionen verteidigten sie die gemäßigteLehre der „Unnachahmlichkeit des Korans“ (*iʿdschāz al-qurʾān*) als überlegenes Wort Gottes. Die rationale Schule der Aschariten verteidigte die menschliche Natur und das kritische Denken. Die neuplatonischen Aschariten aus der Schule des christlichen Philosophen Hunain Ibn Ishāq (†873) vom Bagdader Haus der Weisheit endeten jedoch bei der platonischen Dialektik. Der bedeutendste Vertreter dieser neuplatonischen Schule war Avicenna, dessen modernistische Philosophie von den Theologen der rationalen Schule der *mutakallim* unter der Führung al*-*Ghazālīs prinzipiell kritisiert wurde. Der problematische Platonismus der Aschariten wurde auch von der Schule der aristotelischen Falsafa unter der Führung Alfarabis und des Jakobitischen Christen Ibn Adis abgelehnt. Beide Denker leiteten das Bagdader Haus der Weisheit (*Bajt al-Hikma*) nach der Aschariten. In der Theologie der einen offenbarten Wahrheit des Korans, welche der Schule *Ilm al-Kalām* zufolge von den Gelehrten des Typs *mutakallim* verteidigt wurde, kam es in den philosophischen Schulen von Bagdad zum Verfall der Weisheit. Den brillanten sufistischen Theologen und Denkern wie al*-*Ghazālī zufolge wurde das Bagdader Haus der Weisheit zu einem Sitz der Albernheit, weil es von Modernisten des Typs Avicenna beherrscht wurde. Die islamischen Kalifen, Rechtskundler und Theologen griffen im Interesse der einen offenbarten Wahrheit gegen die Modernisten ein. Die Vertreter des Kalām gossen leider zusammen mit dem modernen Wasser auch das aristotelische Kind aus der Wanne aus. Aber die theologischen Rechtsgelehrten der Schulen des *ḥadīth* retteten wenigstens die theologische Weisheit des Islam vor dem Ertrinken. Diese Weisheit war durch Jahrhunderte alte Stammes- und kulturelle Denktraditionen gegeben. Die Kalifen traten zugunsten der theologischen Schule des Kalām und der Scharia. Der Machteingriff der Kalifen gegen die damalige Moderne sorgte dafür, dass sich der moderne Gott im Islam nicht durchsetzte. Es ist auch der Grund, warum der moderne Gott in der islamischen Zivilisation nicht denselben Tod starb wie im postmodernen Westen.

Averroës war zweifellos der brillanteste Denker der Falsafa, denn er schuf eine einzigartige und bislang unübertroffene Synthese der aristotelischen Metaphysik. Er eröffnete die nächste Runde der Polemik mit modernistischen islamischen Philosophen wie Avicenna und korrigierte ihre Irrtümer. Für die Rettung der Falsafa war es schon zu spät. Nach dem Tod des Kommentators obsiegten die islamischen Theologen definitiv und verhängten über Averroës die erste *damnatio memoriae*. Im lateinischen Westen kam es zum gleichen Streit zwei Jahrhunderte später, in den Jahren 1250−70. Die Schule des ersten Averroismus begriff richtig die Metaphysik des Kommentators und ihre Vertreter gründeten im lateinischen Westen die Pariser Universität (Johannes Blund, William von Auvergne). Die Autorität der aristotelischen Metaphysik wurde in der nächsten Generation bei Roger Bacon, Albert dem Großen und Siger von Brabant gerettet. Aber diese Gruppe folgte dem Schicksal der Falsafa und sie verlor den Kampf mit den Modernisten. Die lateinischen Modernisten obsiegten über die Aristoteliker durch die objektive Metaphysik Avicennas. Der moderne Gott setzte sich durch das objektive Denken in den Klosterschulen der Bettelorden in Oxford und Paris durch. Diesen Kampf belegt der Titel *sophistae Latini*, welcher im Modus der apollinischen Semantik auf den unverborgenen Kampf des theologischen Aristotelismus hinweist (OBJ II, Kap. 2.3.1). Der weise Pariser Bischof William von Auvergne spielte in der Kritik der Modernisten eine ähnliche geschichtliche Rolle wie der Gelehrte al*-*Ghazālī in der Falsafa. Die undankbare Rolle der Verteidigung der Averroës’schen Philosophie spielten die sogenannten Averroisten an der Artistenfakultät in der Rue du Fouarre. Deren tragischer Niedergang und Ausschluss aus der Universität beschließt die erste Runde der objektiven Tragikomödie des Westens. Die Hermeneutik wird besonders dem Denken Sigers von Brabant folgen. Er wurde zum besten Kommentator des Kommentators und teilte dann sein philosophisches Schicksal. Avicennas Version der Metaphysik folgt dem Weg der einen mythopoetischen Wahrheit ebenso wie *via Modernorum*. Beide Schulen hatten nur eine einzige Wahrheit, die dem Westen aufgezwungen wurde. Diese göttliche Wahrheit war in zwei Reiche geteilt. In dem ersten Reich walteten die weisen und siegreichen Theologen des Islam; in dem zweiten Reich die unklugen, modernistischen und siegreichen Theologen des lateinischen Christentums. Der moderne Gott ist tot und die Epoche des Anthropozäns entstand im lateinischen Westen. In der Falsafa läuft ein ganzer Streit über das Statut des modernen Gottes zwei Jahrhunderte früher als im lateinischen Westen. Die Hermeneutik wird in den weiteren Phasen dieser Gigantomachie der Substanz im lateinischen Westen folgen. Die westliche Ontotheologie war seit dem 13. Jahrhundert von der islamischen Theologie getrennt, und diese Trennung wurde durch die wiederholten Kreuzzüge besiegelt. Die philosophischen Sophisten gewannen den Machtkampf für die einzige objektive Wahrheit durch die Verurteilung des Aristotelismus in Paris und in Oxford im Jahre 1277. Die Rolle des kritischen Averroës‘ wird von den aristotelischen Vertretern des ersten Averroismus (Alvernus, Bacon, Albert, teilweise Thomas Aquinas) übernommen, welche die Avicennisten des zweiten Averroismus kritisieren (Rufus, Kilwardby, Bonaventura, Pecham). Die gesamte Deduktion nach Avicenna wird vom lateinischen Modernisten Duns Scotus durchgeführt (OBJ III, Kap. 5.3.2). Das objektive Simulakrum, als Gott der *Modernorum* bekannt, wurde nach Avicennas Metaphysik geschaffen. Er begründete die *via Modernorum*. Das Ergebnis der ersten Deduktion der objektiven Metaphysik war ein Gott ohne eigene Existenz. Dieser höchste Akademiker und Illuminat ist in seinem objektiven Denken verloren und hat deshalb keine Zeit für eine reale Schöpfung in der Welt (*Deus otiosus,* kap. 1.1). Der nihilistische Metaphysiker Nietzsche war der philosophische Totengräber des modernen Gottes nach al-Ghazālī und Averroës.

Avicennas Einführung der modernen Metaphysik durch neue Formen des *tertium ens* bringt die Suche nach der Einheit des Seienden im persischen Neuplatonismus zu einem Höhepunkt. Die Moderne verband die neuplatonische Henologie und die aristotelische kategoriale Prädikation zu einem neuen Projekt der ersten Wissenschaft. Die vorhergehenden Kapitel haben gezeigt, dass die transzendentale Metaphysik stellt die gesuchte Einheit und den Sinn des Seienden jenseits der Welt der realen Substanzen. Avicenna wurde zum Vater der westlichen Objektivität, weil er den Nachfolgern den ersten objektiv aufgefassten Sinn des Seienden hinterließ. Der Konflikt zwischen Avicenna und Averroës ging von der aristotelischen Auffassung der Wahrheit aus, mit welchem sich schon Alfarabi beschäftigt hatte. Die zitierte Stelle *Met*. 1026a33–b2 (Kap. 2.1) betrachtet die Aussage über die Wahrheit und die Bestimmung der ersten Substanz als ontologisch gleichwertig (ἁπλῶς λεγόμενον, *Met*. 1026a33). Wenn die Wahrheit im Modus der amphibolischen Prädikation prädiziert werden kann, dann gehört sie zur kategorialen Aussage auf der Ebene der universellen zweiten Substanz und der realen ersten Substanz. Dadurch entstand bei Avicenna und in der darauffolgenden Moderne eine Assimilationsauffassung der Wahrheit, welche die aristotelische Übereinstimmung bestreitet. Der moderne Intellekt sammelt die Wahrheit durch die Kollektion der Seienden der dritten Art. Direkte Verbindung mit dem objektiven Sein ersetzte den aristotelischen metaphysischen Dativ. Die kategoriale Übereinstimmung, die auf der Imposition der Bedeutungen von hyparchischen ersten Substanzen auf die universelle zweite Substanz beruht, hat somit aufgehört zu existieren. Die Verbindung mit dem Seienden der dritten Art vollzieht sich durch die direkte Verbindung (*coniunctio*) des individuellen erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus*) mit dem tätigen Intellekt (*intellectus agens*). Diese Verbindung verläuft im Prozess der Erleuchtung (*illuminatio*) des erworbenen Intellekts durch den abgetrennten tätigen Intellekt der kosmischen Intelligenzen. Auf der anderen Seite steht indes die Behauptung desselben Buches *Metaphysik* E, welches die Bestimmung der Wahrheit als hypostatischen Seienden aus der ersten Wissenschaft ausschließt. Wahrheit und Unwahrheit sind nicht in den Dingen (οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν), sondern im Denken (ἀλλ' ἐν διανοίᾳ, *Met*. 1027b25–27). Die Bestimmung der Wahrheit nur im Denken unterscheidet sich grundsätzlich vom Sein der realen Substanz, welche die ursprüngliche Einheit des Seienden enthält. Die Teilung des Seins im Rahmen der universellen kategorialen Prädikation ist nicht in der ersten Substanz gegeben (διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, *Met*. 1027b30–31). Aristoteles sagt daher am Ende dieser Passage ausdrücklich, dass das Problem des Seins als des Wahrheitsgemäßen beiseitegelassen werden muss und die Forschung sich auf die existierende Substanz konzentrieren muss (*Met*. 1027b34). Der Begriff der Wahrheit kann die aktuelle Existenz der Sache nicht ersetzen. Sie wird unmittelbar und einfach offenbar, indem sie überhaupt ist. Das Kriterium der Wahrheit als der sekundären Bestimmung des Seienden bestätigt das Primat der ersten Substanz, welches den Kern der Gigantomachie zwischen dem Platonismus und dem Aristotelismus bildet. Die gesuchten Prinzipien der ersten Wissenschaft über das Seiende müssen nach der *Physik* und der *Metaphysik* in den realen Dingen sein; sonst geht die Suche zurück zu den verschiedenen Formen des Platonismus. Einzig die auf die erste Substanz bezogene Prädikation *per prius* gibt eine Antwort auf Sokrates‘ Frage nach existierenden Essenz: Was ist das (τί ἐστι; Kap. 1.2)? Die Suche nach der ersten Wissenschaft in den Büchern *Metaphysik* Γ, Z, H und vor allem das Buch *Lambda* geht diese Richtung. Sie erforschen die Frage nach den primären Bestimmungen der existierenden Substanz als letzte Quelle der Einheit des Seienden.

Alfarabi steht an der Kreuzung beider Linien der Metaphysik, weil er sich die Lehre von Platon und Aristoteles zu harmonisieren versuchte. Abunasers genaue Zusammenfassung des Statuts der ersten und der zweiten Substanz wurde in seinem Kommentar zu den *Kategorien* (*Cat*. 2a11–16) gezeigt (Kap. 2.1). Alfarabi sah die grundsätzliche Bedeutung der kategorialen Prädikation bei der Gründung der ersten Wissenschaft. Aber er wollte sich nicht von der neuplatonischen Auffassung der Wahrheit als fundamentaler Bestimmung des Einen–Sein trennen. Averroës tat diesen Schritt und schuf eine neue Version der Metaphysik. Er lehnte den durch die zweifache Deutung der *Metaphysik* gegebenen Dualismus ab und gab das Primat nur der aktuellen Substanz als einziger Quelle der univoken Prädikation. Der Philosopher Manlius Boëthius im lateinischen Westen (OBJ II, kap. 1.1) und der Kommentator in Falsafa waren die ersten westlichen Philosophen nach der Antike, welche die auf die erste Substanz bezogene metaphysische Wahl als fundamentales Projekt der *Physik* und der *Metaphysik* und der Auslegung des Erkennens gemäß *De anima* begriffen. Averroës‘ früher Kommentar zur *Metaphysik* kennt die zitierte Aporie hinsichtlich der Wahrheit aus dem Buch E; aber die Schrift *Epitome* erklärt sie nach der hyparchischen, von der ersten Substanz aus gegebenen Prädikation.[[173]](#footnote-173) Der Grund der Wahl für diese Variante der Auslegung der *Metaphysik* ist nach dem Primat des aristotelischen metaphysischen Dativs gegeben. Die Prädikation *per prius* geht zunächst zur aktuellen Substanz, weil wir ohne ihre reale Existenz nicht um die Wahrhaftigkeit des Seienden wüssten. Die Gegebenheit der aktuellen Sache im Realen kann nicht unklar oder fehlerhaft sein, weil das Ding das ist, was es selbst ist. Der Irrtum entsteht nach der Deutung der *Metaphysik* erst im Denken des Erkennenden (*Met*. 1027b30–31).[[174]](#footnote-174) Jenseits des Seins der realen ersten Substanz gibt es nichts aktuell Reales mehr. Das objektive Sein hat keine Möglichkeit, aktuell auf dem Niveau der ersten Substanzen zu sein, ob nun dem materiellen oder der immateriellen. Das Erkennen beginnt bei der Existenz der mit den Sinnen wahrgenommenen Körper und geht weiter zu den immateriellen und abgeteilten kosmischen Substanzen. Diese Richtung der aristotelischen Philosophie haben wir mit dem Terminus „Belichtung des Sinns des Seienden von vorne“, aus Richtung der realen Substanzen bezeichnet. Die hyparchische, durch die Imposition der ersten Substanz gegebene Prädikation *per prius* begründet die letzte Ebene der Univozität des Seienden. Die Univozität existiert lediglich im Rahmen der Gattung, also auf dem kategorialen Niveau der zweiten Substanz. Die weiteren Bestimmungen außerhalb der ersten und der zweiten Substanz sind nur äquivok gegeben, weil sie vom universellen Sinn des Seins determiniert werden, welcher nur im Denken und nicht in der Realität der ersten Substanzen gegeben ist. Die in dieser Gestalt gegebene homonymische Signifikation wird durch keine Imposition aus Richtung der realen ersten Substanz determiniert. Die homonymische Einheit (zum Beispiel Analogie) ist wahr lediglich auf dem Niveau der logischen oder mathematischen Abstraktion. Diese Richtung haben wir mit dem Terminus „Belichtung des Sinns des Seienden von hinten“ bezeichnet. Die Supposition dieser Einheit ist nur im Denken gegeben und die Imposition von der Realität der ersten Substanzen fehlt ganz. Avicenna schuf im Modell des neu entstandenen *tertium ens* undderzugehörigen Ontotheologieneue Einheit des Seienden. Dem Kommentator zufolge, solche Metaphysik steht außerhalb der Welt der realen Substanzen. Der oben genannte Unterschied zwischen Imposition und Supposition ist von grundlegender Bedeutung für die Erklärung des Unterschieds zwischen der Metaphysik von Avicenna und Averroës. Avicenna verbreitet unberechtigterweise die univoke Prädikation und bezieht in sie auch die äquivoke und analogische Bedeutung ein, welche nur im Denken des Erkennenden gegeben ist. Die Analyse einer bloßen Homonymie der Ideen und Definitionen, die von realen Substanzen getrennt sind, kann nicht die Einheit des Wissens herstellen, die für den Aufbau einer kritischen Wissenschaft notwendig ist. Daher ist keine neuplatonische, analogische, mystische, gnostische, illuminationsgebundene usw. Prädikation der Einheit des Seienden möglich, welche die avicennische erste Wissenschaft über das Seiende auf dem Niveau der Metaphysik sucht. Die objektive Einheit wird im Modus *ens inquantum ens* dargebracht. Aus der Sicht der kategorialen aristotelischen Prädikation stellt das Konzept der avicennischen Universalität und der objektiven Formalisierung eine äquivoke Kategorisierung, welche auf der Grundlage der analogisch aufgefassten Ähnlichkeit gemacht wird. Aber diese Form der Ähnlichkeit existiert lediglich im Denken und keineswegs in der Realität. Die Dinge sind auf ein abstraktes Konzept bezogen, so wie die Ernährung oder der Körper nach der *Nikomachischen Ethik* (Kap. 1.3.1) analog auf die Gesundheit bezogen ist. Man kann den Stellenwert *per prius* in die homonymische analogische Prädikation einführen, weil man das ursprüngliche Akzidens finden kann, welches an die erste Substanz gebunden ist (Kap. 1.3). Aber diese Einheit ist erstens lediglich akzidentell und zweiten wird sie nur im Denken auf dem Niveau der Potenzialität geschaffen, da sie nicht durch das aktuelle Sein der Substanz in der Realität gegeben ist. Die durch den Einblick in die neuplatonischen Universalien gegebene Intuition der Ganzheit des Seienden begründet Averroës zufolge kein wissenschaftliches Erkennen, das auf deduktiven oder zumindest auf induktiven Beweisen beruht, welche an die Erforschung der realen Substanz und deren Eigenschaften angelehnt sind. Aufgrund der fehlerhaften Auslegung von Aristoteles, Averroës betrachtet seinen Vorgänger als einen sehr problematischen Philosophen, welcher grundsätzliche Fehler beim Aufbau der Metaphysik beging. Die Bestimmung der Wahrheit als hyparchischen Seienden ist nicht gemäß der zweiten Linie der *Metaphysik* VI.2 in den Dingen gegeben; es existiert nur im Denken, wo der Sinn des Seienden kategorial gemäß der Kausalität der ersten Substanzen prädiziert wird. Das aktuelle Seiende als Existentes und das potenzielle Seiende als Wahres stellen metaphysisch ganz unterschiedliche Modi des Seienden dar. Beide Modi müssen adäquat im Hinblick auf das apodiktische Erkennen der ersten und der zweiten Substanz ausgesagt werden. Deren Wahrheit wird durch das logische Urteil auf kategorialem Niveau ausgesagt. Es handelt sich um eine Homonymie auf der Ebene des reinen Konzepts. Auf dem Niveau des wissenschaftlichen Erkennens wird die Wahrheit vom demonstrativen deduktiven Syllogismus gemäß der *Zweiten Analytik* garantiert. Dieser basiert auf der Prädikation der Kausalität zwischen den ersten Substanzen. Averroës ist nach Boëthius der erste Denker des Westens, welcher die ursprüngliche Deutung des Aristoteles von den neuplatonischen Tendenzen radikal trennte. Nach ihm wird dieses Werk von den ersten Kennern des Averroës’schen Werks in Paris wiederholt. Diese Kenner werden durch den Kanzler der Pariser Universität, den dortigen Bischof Alvernus, Roger Bacon und Albert den Großen repräsentiert. Ihr Kampf gegen die modernen „Aschariten“ in Oxford und Paris schafft heute ein fast vergessenes Kapitel in der Geschichte der Philosophie, die von den siegreichen Modernisten vollständig bearbeitet wird.

Die Hermeneutik der Objektivität sucht retrospektiv die ursprüngliche Stelle, von wo aus der neue Typ des Sehens der Metaphysik beginnt, welcher im lateinischen Westen von der Schule des ersten Averroismus repräsentiert wird. Die französische Ausgabe von Averroës’ Schriften über die Glückseligkeit der Seele, welche in hebräischen Übersetzungen aus dem 13. Jahrhundert überliefert sind, spricht von zwei grundsätzlichen Wahlen, welche sich in Averroës‘ Philosophie finden lassen. Die erste ontologische Wahl (*décision ontologique*) betrifft den physischen Körper, welcher keine andere Form als eine materielle besitzen kann (Geoffroy&Steel 2001, 47–48). Averroës‘ metaphysische Wahl trennt klar nach dem Muster der *Kategorien* die unteilbare erste Substanz vom konzeptuellen Erkennen. Das Gleiche gilt auch für die Bestimmung des existierenden Menschen und des Erkennens. Die Seele ist eine Form des existenten Körpers, keineswegs Avicennas abgetrennte objektive Substanz. Der menschliche Körper ist eins, lebendig und erkennend durch die intellektuelle Seele, welche die aktuelle Form „dieses“ Körpers und dieser einzigartigen Person. Solche Auffassung schließt die Verdoppelung des Menschen als der ersten und der objektiven Substanz aus. Die hylemorphische Einheit der existierenden Person ist real; daher kann sich durch keine konzeptuelle Dreingabe bedrängt werden, welche in sie eine Vielheit an Formen hineintrüge. Die zweite von den französischen Kommentatoren erwähnte ontologische Wahl betraf das veränderte Statut des materiellen Intellekts von Alexander. Da der Intellekt intelligible Formen aufnimmt, muss er ein immaterielles Wesen haben, ähnlich wie der kosmische aktive Intellekt. Averroës behauptet in Einklang mit Alexander, dass die Intelligibilia immaterieller Natur sind. Zugleich behauptet er mit Themistios, dass der Intellekt die Disposition der Seele ist, welche an den individuellen materiellen, Entstehung und Vergehen unterworfenen Körper gebunden ist (Geoffrey&Steel 2001, 64–67). Die Verbundenheit des Denkens an die einzigartige Substanz des Menschen mit der Seele als der entelechischen Form ist sehr wichtig. Der einzigartige materielle Körper als einzige Substanz ist unvereinbar mit Alexanders Auffassung des materiellen Intellekts. Dieser würde zu einem selbstständigen Substrat des Denkens auf die Art und Weise der aktuellen Form. Diese fatale modernistische Lösung wurde unabsichtlich von Alfarabi eingeführt. Er bemühte Aristoteles und Platon zu verbinden und er schuf durch diesen Synkretismus eine neue rezeptive Komponente des Erkennens (Kap. 2.1.1). Averroës ordnete Alexanders materiellen Intellekt im *Großen Kommentar zu De anima* (weiter CMDA) in den sinnlichen Teil der Seele ein und transformierte Alfarabis *intellectus in potentia* in eine neue Form der rezeptiven Fähigkeit der Seele (*intellectus possibilis*). Die immaterielle Seele nimmt die sinnlichen Formen auf und abstrahiert dann die immateriellen Formen im Umfeld des passiven Intellekts. Die resultierende Einheit des sinnlichen und intellektuellen Erkennens ist dadurch gegeben, dass der in der menschlichen Seele anwesende immaterielle Intellekt im Modus *per prius* als reine Potenz determiniert wird. Die an die Handlung des *intellectus possibilis* gebundene Rezeptivität bewirkt, dass das Denken zur Aufnahme aller immateriellen Formen disponiert ist. Die neuplatonische Vielheit der Formen oder sogar der Substanzen würde bewirken, dass es sich beim von außen hinzugefügten Erkennen im besten Falle lediglich um ein Akzidens handelte. Dann würde der immaterielle Intellekt in Gestalt der abgeteilten Form manchmal im Körper wirken und andersmal nicht. Die Theorie des abgeteilten Intellekts steht im Widerspruch mit dem voluntarischen Akt des Denkens, welches von uns selbst ausgeht. Diesen Streitpunkt hat schon Alfarabi gesehen und löste ihn im Rahmen des *intellectus in potentia*, welcher die individuelle Fähigkeit der Abstraktion darstellt (Kap. 2.1.1). Im beseelten Körper als dem einzigen Substrat existiert das immaterielle Erkennen des Intellekts und nicht der abgeteilte Intellekt als weitere hinzugefügte hypostatische Form oder Substanz. Sonst ist das Denken kein freier Willensakt der einzigartigen existenten Person, welche als aristotelische erste Substanz definiert ist (τόδε τι). Die an die Sinne gebundene rezeptive Leistung des Denkens bildet den immateriellen Teil der individuellen Seele und begründet die passiv-aktive Fähigkeit des Intellekts. Durch das veränderte Statut der Metaphysik und des Intellekts trennte sich der geniale Kommentator definitiv von der vorhergehenden arabischen Tradition (Alfarabi, Avicenna, Ibn Baddscha), welche den Menschen dualistisch definierte. Die Modernisten der Falsafa begriffen das Erkennen lediglich auf Grundlage der Verbindung zweier immateriellen Substanzen. Die abgetrennte und selbstständig substituierende menschliche Seele verband sich mit dem ebenso abgetrennten und substituierenden aktiven Intellekt im Akt der Erleuchtung und der gegenseitigen Verbindung (*ittiṣāl, ittiḥād*). Die Übereinstimmung des erworbenen und des tätigen Intellekts durch die *coniunctio* zweier Arten des Intellekts ermöglichte das moderne Erkennen immaterieller Formen. Der Körper und die Sinne spielten und spielen bis heute in diesem neuplatonischen, avicennistischen und kartesianischen Schema keine wichtige Rolle. Die Hermeneutik behauptet, dass die Deutung des wahren Erkennens das Alpha und das Omega von Averroës‘ Philosophie ist. Das Vorwort zur englischen Übersetzung des großen Kommentars zu *De anima* (weiter LCDA) erinnert daran, dass mindestens acht erhaltene Werke Averroës‘ sich mit dem Wesen des Intellekts und mit der Frage nach dem Erkennen beschäftigten (Taylor 2009, XXII). Der geduldige Prozess des schrittweisen Verlassens aller damals verehrten philosophischen Autoritäten erklärt, warum Averroës mindestens drei Kommentare zur Schrift *De anima* verfasste. Der kleine Kommentar entstand in den Jahren 1158–60 (ed. Nogales 1985), der mittlere Kommentar irgendwann um das Jahr 1181 (ed. Ivry 2002) und der große Kommentar um das Jahr 1186 (ed. Crawford 1953). Die allgemeine akzeptierte Datierung der Kommentare geht von der Voraussetzung aus, dass der mittlere Kommentar zwischen den späten mittleren Kommentar von Aristoteles‘ Hauptwerken gehört. Das *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (CMDA) sei das jüngste in der Serie der sogenannten großen Kommentare, welche durch den Kommentar zur *Physik* und zur *Metaphysik* ihre Krönung fanden (Glasner 2004, 59). Die definitive Figur der Metaphysik wurde durch die Serie der großen Kommentare zu *De caelo* und zur *Metaphysik* vollendet, welche mit großer Wahrscheinlichkeit nach dem Jahr 1190 verfasst wurden. Die angeführte Datierung zeigt die Schlüsselposition der Schrift *De anima* in der Genese von Averroës‘ Metaphysik. Die Komposition der CMDA gehört an den Anfang der schöpferischen Hochperiode, welche durch beide großen Kommentare zur *Physik* und zur *Metaphysik* gekrönt wurde. Die vorliegende Hermeneutik der CMDA basiert auf dieser Datierung und setzt voraus, dass die mittlere und vor allem der große Kommentar zu *De anima* die grundlegende, auf das Seiende gerichtete Vor‑blickbahnder gesuchten ersten Wissenschaft schufen. Es ist notwendig, den großen Kommentar zu *De anima* prospektiv zu begreifen, weil er den Einblick in eine neue Offenbarung des Sinns des Seienden öffnete. Die neue Gestalt der ersten Wissenschaft wurde durch die großen Kommentare zu den Schlüsselwerken des Korpus, wie die *Physik*, die Schrift *De caelo* und die *Metaphysik*, zum Höhepunkt geführt. Die Datierung der Entstehung der CMDA zeigt die Schlüsselposition der Offenbarung des Seienden in der neu dargebotenen Lichtung der neuen Metaphysik. Diese Suche vollendete die bereits latent in beiden vorhergehenden Kommentaren zu *De anima* anwesenden Perspektive des Erkennens. Die Schlüsselzeit der Reifung der neuen Form der Metaphysik ist die Komposition der mittleren Kommentare und der kurzen Abhandlungen über den Intellekt (*La béatitude de l’âme*, Geoffroy&Steel 2001). Die neue Gestalt des metaphysischen Einblicks wird vom CMDA gekrönt. Die lateinischen Scholastiker kannten diesen Kommentar als einzigen der ganzen Trilogie in einer anonymen Übersetzung bereits um das Jahr 1220 (Hasse 2010). Die Scholastiker kannten ebenfalls Avicennas Kommentar zu *De anima* (*Liber de anima seu Sextus de naturalibus*) aus der Übersetzung der Toledischen Schule (Kap. 2.3.1). Das Verständnis von Aristoteles‘ *De anima* war im lateinischen Westen durch den neuplatonischen Avicenna gegeben und erst danach durch den aristotelischen Averroës. Diese Reihenfolge gilt leider auch für den heutigen objektiven Ansatz, weil der metaphysische Nihilismus durch die avicennistischen Postmoderne von Descartes geformt wurde. Die Deutung der Entstehung der Objektivität bemüht sich darum, eine Grundlinie in Ibn Rushds Auslegung zu *De anima* zu finden. Es ist heute umso einfacher, als manche Autoren heute die unbestreitbare Kontinuität aller drei Kommentare betonen.[[175]](#footnote-175) Alle Kommentare verteidigen eine individuelle Form des Erkennens durch die Arbeit des Intellekts in uns (*intellectus qui est in nobis*). Gemeinsamer Nenner ist der kritische Ansatz des Kommentators zu Alexanders und zu Themistios‘ Deutung von *De anima*. In der ersten Phase der Auslegung von *De anima* unterstützt Averroës die Theorie des Intellekts von Ibn Baddscha und Alexander Aphrodisias. Der materielle Intellekt bildet einen Bestandteil des sinnlichen Erkennens und die Intelligibilia sind dank ihrer Immaterialität vom sinnlichen Erkennen getrennt. Die Verbindung beider Inhalte im individuellen Akt des Erkennens ist lediglich als Disposition des materiellen Intellekts im Hinblick auf die souveräne Tätigkeit des abgeteilten *intellectus agens* gegeben (Taylor 2005, 32–33). Die zweite Phase der aufmerksamen Lektüre *De anima* zeigt die schrittweise Trennung von beiden Denkern auf Grundlage der Lektüre von Themistios. Es kam zur Überarbeitung der Konzeption des hylischen Intellekts, welche bereits Alfarabi verwarf (Kap. 2.1.1). Die neue Gestalt des materiellen Intellekts als *intellectus possibilis* schloss die Trennung des rezeptiven *intellectus materialis* vom aktiven Intellekt aus.[[176]](#footnote-176) Diese Etappe ist bereits gegenwärtig in der *Epitome zur* *Metaphysik* und in den kurzen Abhandlungen über die Seele. Die Trennung von der gesamten vorhergehenden Tradition wird schließlich von der originellen Synthese des Erkennens in der Schrift CMDA gekrönt. Diese Lösung wird von den finalen großen Kommentaren zur *Physik* und zur *Metaphysik* übernommen. Die Hermeneutik des großen Kommentars zu *De anima* muss zeigen, wie eine definitive Gestalt der Averroës‘ Metaphysik entstanden ist. Ibn Rushd verband auf harmonische Weise die aristotelische *Physik* und *Metaphysik* zu einem Ziel (σκωπός, *ġaraḍ*) der ersten Wissenschaft. Deren Einheit wird durch eine Serie nachfolgender großer Kommentare zu Schlüsselwerken des Korpus gekrönt. Sie stellen eine neue und heute praktisch vergessene Gestalt der Metaphysik dar. Die Objektivität siegte unter anderem auch deswegen, weil es im muslimischen Westen am Beginn des 13. Jahrhunderts kein systematisches Denken der philosophischen Schulen der Falsafa mehr gab. Es gab praktisch niemanden, um kritisch die Einheit der ersten Philosophie an den ersten westlichen Universitäten, wie es das Haus der Weisheit in Bagdad war, zu erforschen. Im Umfeld des neuen Typs des von Averroës begründeten Intellekts entstand eine unterschiedliche Lichtung, in welcher der Sinn des Seienden eine neue Gestalt erhielt.

Wir wollen nun den Satz der CMDA hinsichtlich des Statuts des *intellectus possibilis* zitieren, welcher den Ort der ursprünglichen Wahrheit und Unwahrheit des Streits über den sogenannten „Averroismus“. Das Zitat beinhaltet den Kern des künftigen Streits um die Objektivität in der Schule der Moderne und Postmoderne. Diese Schulen übernahmen das metaphysische Projekt Avicennas als des authentischen Fortsetzers von Aristoteles‘ Suche nach der ersten Wissenschaft.

„Dies ist das Gegenteil dessen, was den modernen Denkern geschah (*quod contingit Modernis*). Zwischen ihnen wird niemand als Denker und als Vollkommener betrachtet (*nullus enim est sciens et perfectus apud eos*), wenn er kein Alexandriner ist (*nisi qui est Alexandreus*). Grund dafür ist das Ansehen von diesem Mann und die Tatsache, dass er für einen der wirklich guten Kommentatoren gehalten wird.“[[177]](#footnote-177)

Ibn Rushd hält die Avicennisten für moderne Anhänger des Dualismus gemäß Alexanders Deutung von *De anima*. Diese „Alexandriner“, wie wir sie weiterhin nennen werden, waren nicht fähig, auf die grundlegende Diskrepanz in Alexanders und nach ihm Avicennas strittigen Projekt der Metaphysik zu reagieren. Diese Situation wiederholt sich zwei Jahrhunderte später im lateinischen Westen, welcher es ablehnte, die denkerische Herausforderung des Averroës anzunehmen. Dessen Werk wird ab dem Jahr 1230 zu einem neuen Stein des Anstoßes, weil die lateinischen Sophisten in Oxford und in Paris nicht im Stande waren, das Denken des Kommentators in der notwendigen Tiefe zu erfassen. Albert und Bacon ordnen nach Averroës‘ Muster die lateinischen Avicennisten, welche sich zu der irrtümlichen Einheit des Intellekts bekannten, unter eine ähnliche Figur ein, welche *Moderni* genannt wurde. Die in der Schule des zweiten Averroismus vereinigten lateinischen Modernisten bilden statt Averroës‘ Lehre ein sophistisches Idol, welches nach und nach an der Oxforder und an der Pariser Universität medialisiert wird. Die Hermeneutik der Objektivität bekannt sich voll und ohne Vorbehalte zur bekannten Bemerkung von S. G. Nogales und A. R. Gauthier, dass Averroës kein Averroist war.[[178]](#footnote-178) Die vorliegende Lektüre, welche die Entstehung der Objektivität aufzeigt, muss in einem ganz anderen Sinne anti-averroistisch sein als der Streit um den lateinischen Averroismus. Daher ist es notwendig, in diesem und anderen Bänden auf die grundlegenden Fragen zu antworten, welche aus der hermeneutischen Triade der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie angesichts der Objektivität hervorgehen.

* Wie ist die *alétheia* der aristotelischen ersten Substanz in den Hauptschriften von Averroës wiederhergestellt?
* Was für einen Sinn des Seienden offenbart das CMDA durch die neue Gestalt des *intellectus possibilis*?
* Wie ist es geschehen, dass Averroës‘ Form des *intellectus possibilis* irrtümlich im lateinischen Avicennismus interpretiert wurde?
* Wie wurde Averroës zu einem Averroisten und was bedeutete es für die Entwicklung der Objektivität im lateinischen Westen?

Die philosophische Geschichte der Gigantomachie hinsichtlich der Substanz wird durch Veränderungen im Sein des Seienden bestimmt. Jede Änderung dieser Art begründet eine neue Form der Geschichtlichkeit des Denkens. Die Geschichte der Metaphysik von Avicenna bis zu Averroës ist von grundlegender Bedeutung, denn ihr Streit wurde im lateinischen Westen aufgegriffen. Die Gigantomachie um die objektive Substanz findet zuerst in der Falsafa, dann in den Schulen des ersten und zweiten Averroismus statt. Das Ergebnis dieses Kampfes schafft objektiv die historische Gestalt der westlichen Wissenschaft und Bildung im Modus des epochalen metaphysischen Irrtums. Die Hermeneutik der Objektivität muss das zweifache, in Avicennas und Averroës‘ Version der Metaphysik gegebene Gründung der Metaphysik deuten. Die Auffassung der Metaphysik des Kommentators vollendete die aristotelische Tradition der ersten Wissenschaft. Averroës‘ Erklärung der Erkenntnis nach der Schrift *De anima* beinhaltet die Einheit der Person, die der Originaltext ausdrücklich nicht enthält. Wie wir weiter sehen werden, lehnten die Semi-Averroisten aus der Schule des ersten Averroismus die geniale Averroës’sche Lösung der Einheit der Person ab. Thomas von Aquin und Aegidius Romanus wurden vom Schema des Erkennens nach Avicenna beeinflusst. Sie ließen in der Linie des objektiven Aristotelismus die im Original von *De anima* gegebenen Unklarheiten gelten, vor allem den Dualismus der zwei hypostasierten Formen in der Seele. Siger von Brabant sah als bester Kommentator des Kommentators diese Fehler des Avicennismus und des Semiaverroismus klar und lehnte alle dualistischen Theorien seiner Zeitgenossen ab. Daher wurde dieser Magister als „Averroist“ von der Schule der *Modernorum* abgelehnt. Sie verhängten über ihn die akademische *damnatio memoriae*. Die im Streit um den sogenannten „Averroismus“ gegebene Unwahrheit öffnete den Weg zur objektiven Metaphysik, indem sie Averroës‘ Metaphysik auf sophistische Weise auslegte. Diese Unwahrheit erlebte Averroës noch selbst am Ende seines Lebens, als der marokkanische Kalif Al-Mansur im Jahre 1197 anordnete, dessen Schriften öffentlich als häretisch zu verbrennen.

Mit dem Projekt der neuen ersten Philosophie antwortete der Kommentator auf die Kritik al-Ghazālīs (*Tahāfut al-Falāsifah*) im Hinblick auf die Philosophie. Er verfasste das antinomische Werk *Tahāfut al-Tahāfut.* Diese polemische Arbeit beinhaltet eine Kritik der islamischen Modernisten, welche später von der Schule des ersten Averroismus gegen die lateinischen Modernisten des zweiten Averroismus übernommen wird. Wir wollen nun den Kern dieser Gigantomachie in der Falsafa zitieren, welche die moderne, an die Essenz und nicht an die realen Substanzen gebundene Notwendigkeit betraf.[[179]](#footnote-179) Averroës sah richtig, dass durch die Trennung der Existenz von der Substanz in der Metaphysik der *Modernorum* der Tod des modernen Gottes eintritt. Er verteidigte gegenüber Avicenna die Vision der aristotelischen ersten Wissenschaft, welche vor ihm von Alfarabi skizziert worden war, der sie aber wegen des neuplatonischen Einflusses nicht vollenden konnte. Alfarabis Auffassung der Metaphysik wurde dadurch in eine neue Form gebracht, dass Averroës‘ Interpretation eine Antwort auf alle wichtigen Irrtümer Avicennas gibt. Averroës lehnte die fundamentalistische und dogmatische These der Theologen über Gottes unerforschliche Allmächtigkeit ab, mit welcher auf Avicennas anthropologische Auffassung des modernen Gottes reagierten (Kap. 2.3.3). Die Natur könnte dem Lauf der natürlichen Ursachen nicht folgen, weil diese in der letzten Konsequenz ganz von der göttlichen Vorsehung und seiner Unergründlichkeit abhingen. Die Abschaffung der Kausalität würde die Naturwissenschaften und auch die Metaphysik verunmöglichen. Der Aristoteliker Averroës setzt als Antwort auf Algazels Kritik an den Modernisten für die Theologie und die Philosophie nur eine einzige Wahrheit und ein einziges Ziel des Erkennens nach der *Metaphysik Lambda* fest, betont aber zwei unterschiedliche Wege zur Ersten Ursache und zwei Formen des Erkennens des Unbeweglichen Bewegers. Diese Debatte über die Autonomie der Philosophie und der Theologie zeichnete den westlichen Streit um die zweifache Wahrheit im lateinischen Westen vor. Siehe die nachfolgenden, dem Streit von 1277 gewidmeten Analysen. Durch diesen Streit kam ein analoger univoker Avicennismus der lateinischen *Modernorum* in die Welt, wie ihn die neuplatonische Falsafa zwei Jahrhunderte früher gehabt hatte. Im Zentrum der Interpretation stehen der metaphysische Status der ersten Substanz und die korrekte Bestimmung des *intellectus possibilis*, in dem sich die erste Substanz für unsere Erkenntnis adäquat offenbart. Beide zentrale Fragen nach der Substanz und deren Erkennen liefern die Grundstruktur der Metaphysik von Averroës. Der Streit beider Konzeptionen der Metaphysik beginnt nach der Ankunft seiner Schriften im lateinischen Westen etwa ab dem Jahr 1220–30. Die lateinischen Aristoteliker der Blund’schen Schule in Paris revidierten die Aristoteles‘ Metaphysik im Geiste des Kommentators. Ihre Auseinandersetzung mit den lateinischen Sophisten und Modernisten löste eine weitere Runde der Gigantomachie über die Substanz aus.

### 2.4.1 Die Metaphysik der ersten Substanz

Die Gigantomachie zwischen beiden arabischen größten Philosophen muss im Einklang mit der Analyse der verschiedenen Schulen der Falsafa interpretiert werden. Averroës‘ Philosophie lehnte grundsätzlich jedwede Abweichung der Metaphysik zum Neuplatonismus ab. Die modernistische Auffassung der Metaphysik steht Averroës zufolge im Widerspruch zum Aristotelismus des Zweiten Meisters in der damaligen Falsafa. Averroës trennt sich von Alexander Aphrodisias, von Themistios und verständlicherweise von Avicenna. Siehe die synoptische Übersicht über die Schlüsselpassagen aus der Schrift *Tafsīr* (*Long Commentary on the Metaphysics*), worin Averroës Avicenna kritisiert, inklusive der drei Hauptthemen seiner Kritik und der modernen, dieser Kritik gewidmeten Bibliografie (Bertolacci 2014, 114–120). Die vorliegende Hermeneutik folgt zwei grundlegenden Punkten der Averroës’schen Polemik mit Avicenna. Erstens hob Avicenna den hyparchischen Charakter der ersten Substanz auf, indem die Metaphysik auf der universellen Supposition *ens inquantum ens* aufbaute. Averroës wendet ein, dass Avicenna damit die Definition der Metaphysik als erster aristotelischer Wissenschaft destruierte. Zweitens ist die Auffassung der Person prinzipiell fehlerhaft, weil Avicenna in die menschliche Erkenntnis den unzulässigen Dualismus einführte. Die Kommentare zu *De anima* begründen eine neue Weise des Erkennens. Dank der Einführung der neuen Form vom *intellectus possilibis* schließt Ibn Rushd alle Formen des Seienden der dritten Art aus. Beide Postulate zeigen, dass die Struktur der Metaphysik auf einer unterschiedlichen Auffassung der Prädikation *per prius* und *per posterius* steht und grundsätzlich das univoke ontotheologische Modell der Moderne ablehnt. Der Kommentator definierte die erste Wissenschaft, welche dem gleichen Aufbau der Einheit des Seienden folgt wie Aristoteles‘ Schriften *De anima, Physik* und *Metaphysik*. Die Prinzipien des auf diese Weise gegebenen Erkennens folgen der ursprünglichen Einheit der „Substanz *qua* Substanz“.

Der Streit zwischen beiden Denkern verlief zunächst auf dem Niveau der Basisausrichtung der ersten Wissenschaft über das Seiende. Averroës‘ großer Kommentar zur Auslegung der *Metaphysik* *Lambda* (*Met*. 1069a18–1072b16) basiert auf der Übersetzung der Bagdader christlichen Aristoteliker Abu Bishr Matta (etwa †940), der den Kommentar Alexanders Aphrodisias ins Arabische übertrug. Der Kommentar Alexanders zur *Metaphysik* sagt, dass die Physik nicht in die Prinzipien der göttlichen und rein intellektuellen Substanz erkennen kann (ἡ δὲ νοητὴ καὶ θεία οὐσία οὐ τῆς φυσικῆς), sondern nur die Philosophie (ἀλλὰ τῆς προκειμένης φιλοσοφίας, *Alex.* *in Met*. 671.12‒13). Der Physiker besitzt keine Anschauung der Prinzipien der Substanz (μὴ τῆς φυσικῆς εἶναι τὸ περὶ αὐτῆς θεωρεῖν, ibid. 671.13). Die folgende Argumentation konkretisiert den Unterschied zwischen der Physik und der Metaphysik aus der Sicht der ersten Prinzipien des Seienden. Die von der Physik erforschte bewegliche Substanz besitzt keine gemeinsamen Prinzipien, welche auch das Niveau der intellektuellen unbeweglichen Substanz umfassten (οὐδαμῶς κατ' οὐδὲν ἡ αἰσθητὴ οὐσία κοινωνεῖ τῇ νοητῇ, ibid. 671.15). Die mit den Sinnen erkannte bewegliche Substanz und die lediglich mit dem Verstand erkannte unbewegliche Substanz verfügen über kein gemeinsames Prinzip, welches von der Physik der beweglichen Körper erkannt werden könnte (οὐδέ ἐστί τις αὐταῖς ἀρχὴ κοινή, οὐκ ἂν εἴη τῆς φυσικῆς, ibid. 671.16). Alexander leitet daraus ab, dass beide Wissenschaften grundsätzlich voneinander getrennt werden müssen, was Avicenna im Projekt der ersten Wissenschaft vollzog. Die erste Wissenschaft wurde in der Auffassung Alexanders und Avicennas zur absoluten Wissenschaft im Sinne des lateinischen *absolutum*, weil sie von der Physik getrennt ist. Averroës‘ Deutung folgt Alexanders Kommentar bis zum Schlüsselpunkt, wo Aphrodisias radikal die Erforschung der Physik und der Metaphysik wegen der Verschiedenartigkeit ihrer Prinzipien voneinander trennt. Diese These kritisiert Averroës grundsätzlich und lehnt die Metaphysik Alexanders und Avicennas ab. Aristoteles hält an der Einheit der Erforschung der ersten Wissenschaft über das Seiende fest, weil die *Metaphysik Lambda* dort beginnt, wo die *Physik* endet, nämlich bei der Erforschung der abgetrennten Substanz als letzter Quelle der Bewegung. Das angeführte Zitat aus der *Metaphysik* XII.3 endet damit, dass das Denken der Physik in dem Moment anhalten muss, da sie in die Bewegungslosigkeit, das Entstehen und Vergehen der natürlichen Körper übergeht (ἀνάγκη δὴ στῆναι, *Met*. 1070a4). Die Frage ist, ob dieses Anhalten der Deduktion in Richtung zum ersten Bewegungsprinzip einen Bruch zwischen der Physik und der Metaphysik bedeutet (Alexander, Neuplatonismus, Avicenna) oder ob sie den Start ins Denken der ersten Substanz hinter der Physik darstellt (Alfarabi, Averroës). Die Einheit des Seins im Sinne der von Aristoteles gesuchten Bedeutung der Metaphysik (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*, Met.* 1003a33‒34) endet Averroës zufolge bei der Substanz als letzter Quelle der eindeutigen Bedeutung. Avicennas Metaphysik fand nach Ibn Rushd den Sinn des Seienden im Modell der Analogie, deren ursprüngliche Quelle Alexander Aphrodisias ist.[[180]](#footnote-180) Das Sein ist aber kein Genus, welches die Substanz zu irgendeiner Form der falschen, analogisch gegebenen Univozität transzendieren würde. Averroës hält in diesem Schlüsselpunkt kritischen Abstand von beiden Vorgängern, von Alexander und auch von Avicenna. Der mittlere Kommentar zur *Metaphysik* (*Epitome*) kritisiert Avicenna dafür, dass das Sein die höchste Gattung gemacht hat und grundverschiedene Dinge miteinander vermischt.[[181]](#footnote-181) Auch der große Kommentar zur *Metaphysik* lehnt ausdrücklich die Verfinsterung des Seienden in Avicennas Metaphysik ab. Der Kommentar erwähnt die Dunkelheit (*obscurity*), welche Avicenna verwirrte.

„Es ist verständlich, dass die Prinzipien beider Wissenschaften verschiedenartig sind. Damit meine ich die Art und Weise, wie wir beide Wissenschaften betrachten, und keineswegs ihr eigentliches Wesen. Daher ist Alexanders Kommentar in diesem Punkt sehr unklar, wenn diese Art und Weise der Unterscheidung nicht eingeführt wird. Diese Unklarheit (*obscurity*) verwirrte Avicenna, wie oben bereits gesagt wurde.“ [[182]](#footnote-182)

Die von Averroës gegen Alexander etablierte kritische Distinktion betrifft die Verbindung zwischen der *Physik* und der *Metaphysik*. Die eminenten antiken Deuter von Aristoteles begriff deren Beziehung disjunktiv zueinander. Averroës‘ *Großer Kommentar zur Metaphysik* geht von einer anderen Auffassung aus als Avicenna (*this obscurity that misled Ibn Sīnā*) und präzisiert Alexanders Auffassung (*unless one establishes this distinction*). Averroës behauptet, dass ein gemeinsames Gegenstand der ersten Wissenschaft existiert (*two sciences are different … not in their being*), bei welchem es sich um die Erforschung dreier Arten der Substanz handelt. Ibn Rushd spricht von einer dreifachen Teilung der realen ersten Substanz: die vergängliche bewegliche Substanz, die ewige bewegliche Substanz und die unbewegliche Substanz als erste Ursache der Bewegung. Der monotheistische, durch Offenbarung erkannte Gott existiert getrennt vom Erkennen der ersten Philosophie. Die Metaphysik antwortet in der Ordnung des natürlichen Erkennens nur auf die Frage nach den ersten Ursachen der Substanz. In der Ordnung des Seienden existieren materielle und immaterielle Substanzen und schließlich eine abgetrennte immaterielle Substanz. Alle drei Substanzen existieren in der Ordnung der ersten Substanzen, wie sie die Schrift *Kategorien* definiert, also in ihrer ursprünglichen und real gegebenen Einfachheit (Kap. 1.3). Die abgetrennte erste Substanz besitzt ein einzigartiges eigenes Sein und dabei ist sie die Quelle der Bewegung für die übrigen untergeordneten Sphären. Die abgetrennte und unbewegliche erste Substanz ist im vollen Modus *per prius* gegeben. Es gibt deswegen zwei Wege, um sie zu erkennen, also zwei wissenschaftliche Anschauungen auf das Sein der ersten Substanz (*two sciences are different … in the manner one envisages them only*). Das erste Verstehen von der unbeweglichen immateriellen Substanz vermittelt die Physik und das zweite die Metaphysik. Die Physik erforscht die erste abgetrennte Substanz aus der Sicht der Kausalität als erste Ursache der kosmischen Bewegung, der Entstehung und des Vergehens. Die Metaphysik definiert diese erste Substanz aus der Perspektive der ersten Prinzipien des Erkennens. Es gibt einen Gegenstand der Forschung, der einen zweifachen Einblick in erste Substanz aus der Sicht der Bewegung (Physik) und der ersten Prinzipien des Seienden (Metaphysik) ermöglicht. Die erste Wissenschaft, welche die reale Einheit der ersten Substanz erforscht, existiert deswegen, weil ihre Forschung von der Physik der realen Körper ausgeht. Daher ist die Metaphysik eine aristotelische erste Wissenschaft gemäß der wissenschaftlichen Methodik der *Zweiten Analytik*. Die erste Wissenschaft entsteht nicht im Akt der avicennischen Spekulation, welche aufgrund mystischer Anschauung der amphibolen Eigenschaften des Seienden gegeben ist. Daher können sich diese Wissenschaften prinzipiell nicht voneinander trennen, wie Avicenna es irrtümlicherweise postulierte und wie es Alexander nicht zu Ende dachte. Beide Denker werden dafür kritisiert, dass sie die Beziehung zwischen dem Denken und der ersten Substanz verfinsterten. Der Kommentator vollendete damit Alfarabis Projekt der Metaphysik, welchen bereits Alfarabis Schrift *De ortu scientiarum* beinhaltet (Kap. 2.1). Wir haben eine ewige, abgeteilte und unbewegliche Substanz, welche sowohl im letzten achten Buch der *Physik* als auch im Buch *Metaphysik* Z, H und verständlicherweise im Buch *Lambda* erforscht wird. Averroës untersucht die erste Substanz zunächst in der Physik und danach in der Metaphysik. Avicenna hingegen trennte die erste Wissenschaft von der Physik und verlor dadurch den wissenschaftlichen Charakter, welcher durch die gründende Bedeutung der realen ersten Substanz gegeben ist. Avicennas Denudation vermischt das Konzept der Substanz als Genus mit der Existenz des einzigartigen Einzeldings. Das Seiende der dritten Art entstand dadurch, dass Avicenna die kategoriale Prädikation *per prius* für die Substanz und die Prädikation *per posterius* für deren Akzidenzien verband. Darüber hinaus schuf er eine falsche analogische Einheit des Seins. Die univesale Essenz und das einzigartige Sein des realen Dings werden im Begriff „*hoc esse tantum*“ miteinander verband. Aus diesen fundamentalen Irrtümern resultiert nach Averroës eine obskure Metaphysik. Sie respektiert nicht die grundlegenden Prinzipien des aktuellen Seins der Substanz in der Realität und deren potenzielle und universelle Signifikation im erkennenden Intellekt. Ibn Rushd etablierte in voller Kraft den aristotelischen metaphysischen Dativ, den der Zweite Meister nicht hinreichend respektierte. Averroës konstatiert, dass jenseits der zweiten Substanz nur die Pluralität der spekulativen Bedeutungen existiert. Auf diese Weise ist es nicht möglich, die Einheit des Seienden im Modus der Univozität kategorial zu prädizieren. Die Einheit des Seins jenseits der Substanz kann entweder rein homonymisch oder höchstens analogisch begriffen werden. Es gibt keine Univozität auf der Ebene der transzendentalen Prädikation *per prius*. Die Untersuchung des generischen Seienden (*ens inquantum ens*), wie sie Avicennas Metaphysik voraussetzt, ist grundlegend falsch. Die Existenz der realen Substanz als Quelle der kosmischen Bewegung verweist auf die ersten Prinzipien der Metaphysik, die im Rahmen der wissenschaftlichen Beweisführung auf der Grundlage der realen Kausalität der physischen Körper gesucht werden. Daher muss „Substanz *qua* Substanz“ untersucht werden, wie Averroës' *Großer Kommentar zur Metaphysik* an vielen Stellen bestätigt. Wir wollen nun die kurze Zusammenfassung des Hauptarguments gegen Avicenna in der lateinischen Übersetzung des großen Kommentars zur *Metaphysik* zitieren. Der lateinische Text ist wichtig, weil die Generation der sophistisch argumentierenden *doctores Latini* diesen Text vor Augen hatten; aber er war für sie nicht wichtig. Im Unterschied zu den damaligen und heutigen Modernisten, die Schule des ersten Averroismus erkannte den grundsätzlichen metaphysischen Irrtum Avicennas. Die Komitation der hypostasierten, nur im Denken gegebenen Essenzen ist keine aristotelische Prädikation der Kategorien, welche im Modus der Imposition der Notwendigkeit des metaphysischen Dativs folgt.

„Avicenna irrte sich prinzipiell (*peccavit multum*) darin, dass er behauptete, dass die Einheit und die Existenz die verschiedenen, der Essenz der Sache hinzugefügten Dispositionen seien (*unum est ens significant dispositiones additas essentiae rei*).“ [[183]](#footnote-183)

Was ist der grundlegende Fehler von Avicenna? Er beruht in der Vermutung, dass die transzendentale oder amphibole Bestimmung der Einheit und des Seins (*unum et ens*) die Eigenschaften des Seins des Seienden als solchen darstellen, welche man beliebig jeder realen existierenden Sache zurechnen kann (*dispositiones additas essentiae rei*). Die generische Einheit ist von der kritisch untersuchten metaphysichen Einheit getrennt. Diese wird auf der aristotelischen Übereinstimmung der ersten und der zweiten Substanz aufgebaut. Ein „Ding“ (*res*) von Avicenna, das als Wesen der dritten Art definiert ist, hat durch die hypostasierte Komitation eine kategoriale Bestimmung des Seienden erhalten. Diese elementaren Eigenschaften, die mit dem Wesen der Sache selbst (*essentia rei*) zusammenhängen, werden einem neuen Wesen zugeschrieben, das weder erste noch zweite Substanz ist. Dies ist nur im Falle der Einführung der Substanz der dritten Art möglich (Kap. 1.3.1). Dieses Vorgehen haben wir in der Avicennas Metaphysik am Beispiel der univoken Komitation des minimalen intentionalen Seins analysiert (*esse diminutum,* Kap. 2.3.3). Der kritisierte Irrtum wird von den Repräsentanten der Schule der *Nominales* und später auch von den Modernisten der Schule des zweiten Averroismus wiederholt. Die Prädikation der universellen Begriffe in die aktuell gegebene erste Substanz ist aus der Sicht der Schrift *Kategorien* absolut unannehmbar. Die erste Substanz hat eben deshalb eine hyparchische Funktion für die kategorische Prädikation, weil sie absolut einfach und aktuell, *simpliciter* und *per se* gegeben ist. Die reale Sache kann keine universellen Bestimmungen annehmen. Die erste Substanz begründet die kategoriale Prädikation durch ihre Aktualität, weil die kausale Wirkung auf die erkennenden Sinne und auf den Intellekt im Modus des metaphysischen Dativs gegeben ist (Kap. 1.3). Die Substanz wurde in Avicennas Auffassung zu einem Konglomerat individueller und universeller Bestimmungen der dritten Art. Die Prädikation im Hinblick auf das auf diese Weise gegebene *tertium ens* begründet die letzte Stufe der Einheit.[[184]](#footnote-184) Averroës sieht genau den grundlegenden metaphysischen Irrtum Avicennas, welcher durch den Terminus *Oxfordian Fallacy* (OBJ II, Kap. 3.1.1) Ausdruck findet und von Duns Scotus in einer neuen Metaphysik vollendet wird. Die neuplatonische Philosophie schuf keine metaphysische, sondern lediglich eine logische oder essenzielle Einheit des Seienden. Die Postmoderne wiederholte diesen Irrtum in Suárez‘ Version der *metaphysica generalis* und anschließend in der nihilistischen Version derselben Tragikomödie, welche als *Unified Science* gegeben ist. Averroës verteidigt gegen Avicenna die Theorie der zweifachen Methode und der einen Wahrheit. Er trennt die Ebene der metaphysischen Abstraktion, die für das Konzept der ersten Wissenschaft notwendig ist. Es handelt sich um eine Metaphysik der Substanz *qua* Substanz, die auf dem Studium der bewegten Substanz in der Physik beruht. Die Metaphysik der Substanz widerspricht Avicennas mythopoetischer Metaphysik, die auf der logischen Abstraktion *ens inquantum ens* gebaut wird. Gehen wir nun zum historisch letzten Repräsentanten des ersten Averroismus, welcher diesen Unterschied zwischen Avicenna und Averroës genau kannte und zitierte. William Ockham zitiert im Namen der kritischen Scholastik die kanonische Zusammenfassung von Aristoteles‘ Metaphysik nach Averroës gegenüber den damaligen Modernisten der Schule von Duns Scotus. Sie verteidigten den Avicennismus in Oxford.

„Es ist offenkundig, dass die erste Bestimmung, welcher der Begriff ‚das Seiende‘ zufällt, in voller Einfachheit und primär das ist, womit auf die Frage: Was ist dieses Unteilbare, welches evident durch sich selbst existiert? Dieses Fragen betrifft die erste Substanz.“ [[185]](#footnote-185)

Die erste und grundlegende Bestimmung des Seienden im Modus *simpliciter* und *principaliter* ist für die in der Realität existierende Substanz gegeben. Einzig und allein das Seiende als „Dasein“ antwortet voll auf die Frage „*Quid est?*“, dank der evidenten Existenz des aktuellen Individuums (*hoc individuum demonstratum*), welche durch den eigenen Akt der existierenden Seiendheit gegeben ist (*existens per se*). Wieder ist der grundlegende Streit des Porphyrios mit den Neuplatonikern um das Statut der unteilbaren ersten Substanz im Spiel. Was den Sinn betrifft, entspricht dieser Ausspruch Averroës‘ Kommentar zu *Met. VII*, welcher Folgendes behauptet.

„Und wenn wir untersuchen, was das Seiende ist, welches unteilbar in der Realität existiert, dann gibt es auf diese Frage keine andere Antwort außerhalb des aktuellen Daseins der Sache.“ [[186]](#footnote-186)

Eine ähnliche These finden wir im zentralen Teil von Averroës‘ Kommentar zu den *Kategorien*. Da ist der Schlüsselteil der hyparchischen Prädikation *Cat*. 2a14‒16 gedeutet, welcher zuvor von Alfarabi kommentiert wurde. Der Kommentator besteht ebenso wie der Zweite Meister grundsätzlich auf dem Unterschied *secundum modum similitudinis* zwischen der ersten und der zweiten Substanz.[[187]](#footnote-187) Die Imposition der Bedeutung auf die zweite Substanz wurde aufhören zu existieren, wenn die hyparchische Auffassung der ersten Substanz verschwände. Diese adäquate und daher kategoriale Beziehung zwischen der ersten und der zweiten Substanz entsteht auf dem Niveau des Erkennens und ist im Modus des kausal wirkenden metaphysischen Dativs gegeben. Da das Phänomen in der Realität gegeben ist, kann dessen Erkennen im Denken existieren. Wir wollen nun zur ursprünglichen Teilung der ersten und der zweiten Substanz zurückkehren, welche von Alfarabi als Basisprogramm für die metaphysische Erforschung des Westens skizziert wurde. Das Schlüsselzitat von Abunasers Kommentar zu den *Kategorien* (*Cat*. 2a11–16) erhielt in der Auffassung der Averroës’ Metaphysik einen neuen Sinn. Die Substanz wird im Zitat durch die Prädikation *per prius* und *per posterius* definiert, welche auf eine Weise auf die erste und auf eine andere Weise auf die zweite Substanz bezogen ist. Averroës untersucht die Substanz *qua* Substanz und erforscht daher die von Alfarabi gesuchte universelle Bestimmung der Substanz („die allgemeinen Begriffe der Substanzen“, Kap. 2.1). Averroës hält ebenso wie Alfarabi an der klassischen Auffassung der existierenden Substanz *per se* fest (Kap. 2.1.1). Aus der Sicht Averroës‘ bedeutet der Terminus „höher“ in Alfarabis Definition der Substanz („des Namens « Substanz » würdiger als die Individuen*“*) eindeutig die Erfüllung der Linie der *Phys.* VIII und ebenfalls der *Met.* IV, VIII und XII. Von der Erforschung der beweglichen Substanz (vergänglich, unvergänglich) ging die erste Wissenschaft zur Erforschung der unbeweglichen und gänzlich einzigartigen Substanz über, welche sowohl der Physiker, und besonders der Metaphysiker erforschen kann. Der Terminus „höhere Substanz“ bedeutet kein abgetrenntes, transzendental aufgefasstes Sein (*ens inquantum ens*) wie bei Avicenna. Der Metaphysiker hat den Vorzug, dass er fähig ist, die apodiktischen Prinzipien der ersten materiellen Substanz zu erforschen, welche der mit materiellen Substanzen arbeitende Physiker nur voraussetzt. Averroës reiht die Metaphysik daher hinter der Physik ein; aber eine Wissenschaft kommt ohne die andere nicht aus. Die Vorgehensweise ist ganz richtig, da sie der grundlegenden Lehre der *Kategorien* folgt. Die Bedeutung ensteht aufgrund der ersten Substanz und sie geht zunächst zur Spezies, d. h. zur Physik, da die Spezies und die Physik die ersten Wissensmodi sind, welche neben der ersten Substanz stehen. Nachdem die Imposition von der realen Welt aus richtig erfolgt ist (*Physik VIII*), kann die Reflexion auf der Ebene der allgemeinen Supposition beginnen, d. h. die höchsten Prinzipien des Seienden auf der Ebene von Genus untersuchen (*Metaphysik Gamma, Lambda*). Beide apodiktischen Modi der Erforschung der ersten Substanz haben einen realen Gegenstand, welcher von zwei Seiten erforscht wird. Die Imposition der Bedeutung wird in der Physik sichergestellt, die Supposition wird in der Metaphysik geschaffen. Die Metaphysik von Averroës im Sinne „Substanz *qua* Substanz“ und die Metaphysik von Avicenna im Sinne *ens inquantum ens* sind zwei grundverschiedene Projekte der ersten Wissenschaft, um die letzte Einheit des Seienden zu betrachten. Die spezifische Imposition der Bedeutung wird von der Physik geliefert, die generische Supposition der Bedeutung wird von der Metaphysik geliefert. Es ist nun klar, warum die Metaphysik nicht ohne die Physik auskommt und warum die Theorien von Alexander und Avicenna grundlegend falsch sind. Sie schaffen eine unrealistische Metaphysik der Moderne. Daher bezeichnen wir Averroës‘ Auffassung der ersten Wissenschaft mit dem Terminus „Meta-Physik“. Der Name wurde ursprünglich von Andronikos von Rhodos zur Einordnung der Aristoteles’schen Schriften verwendet, welche der Suche nach der ersten Wissenschaft über die Substanz gewidmet sind. Avicennas „Metaphysik“ wird zum Simulakrum der „Meta-Physik“ Averroës‘. Der Trennungsstrich symbolisiert die archaische Semantik im Modus der apollinischen Verbindung (*sýmbolon*) mit dem Anfang der Metaphysik. Die Musen beeinflussen den Beginn der modernen Metaphysik durch die verborgene Wirkung der Rachegöttin (Kap. 1.2). Das aristotelische Erkennen im Modus der Übereinstimmung geht von der realen ersten Substanz durch Belichtung von vorne in Richtung kategorial prädizierte zweite Substanz. Daher betont der *Große Kommentar zu De anima* (CMDA), dass mindestens ein wirklich denkender Mensch existieren muss, um die Existenz des materiellen Intellekts als universelle Gattung zu gewährleisten. In diesem Fall wird die Existenz der Philosophie als allgemeine Wissenschaft durch die Imposition der Bedeutung eines wirklich existierenden Denkens ermöglicht. Diese Korrespondenz mit der Wirklichkeit gewährleistet den deduktiven Beweis des universell gegebenen Intellekts (Kap. 2.4.3).

Was verwirrte Avicenna und bewirkte, dass dessen Projekt der Metaphysik prinzipiell fehlerhaft ist? Die grundsätzliche Argumentation gegen Avicenna finden wir in *Großem Kommentar zur* *Metaphysik*, welchen wir oben zitiert haben. Der Schluss des Zitats erwähnt die Dunkelheit oder Unklarheit (*obscurity*), welche Avicenna verwirrte. Averroës greift die Trennung der Physik von der Metaphysik an, weil Avicenna die ursprüngliche Architektur von Aristoteles‘ Denken nicht begriffen hatte. Avicenna annullierte die metaphysische Aspiration der *Physik* VIII mit der Behauptung aus der *Metaphysik*, dass es unmöglich sei, die ersten Prinzipien mithilfe der Spezialwissenschaft zu beweisen. Es entstünde ein unendlicher Regress und damit würde die eigentliche Möglichkeit des wissenschaftlichen Beweises hinfällig.[[188]](#footnote-188) Averroës stimmt mit Alexanders und Avicennas Argumentation in dem Punkt überein, dass das Studium der Bewegung ins sinnlich bedingte Erkennen gehört, im Gegensatz zur verstandesmäßig gegebenen ersten Wissenschaft. Das untergeordnete Statut der Physik ist jedoch kein Grund, diese aus dem Anspruch auf die erste Wissenschaft auszugliedern. Die Physik untersucht einige universelle Aspekte der ersten Substanz, z. B. die Kausalität. Averroës behauptet, dass das Fragen nach der ersten Wissenschaft nicht bei den abstrakten Prinzipien des Seienden beginnt, sondern durch die Analyse der existierenden Substanz.[[189]](#footnote-189) In Anknüpfung an die Physik, sucht die Metaphysik die wissenschaftlich fundierten Prinzipien der Substanz und sie wird somit zur ersten Wissenschaft. Erneut kehrt die hermeneutische Vor-blickbahnauf die Szene zurück, also die ontologische Richtung, aus welcher der Sinn des Seienden belichtet wird (Bezugssinn). Der Kommentator begründet die Metaphysik aus Richtung der aktuellen ersten Substanz im Akt des Seienden (Substanz *qua* Substanz). Avicenna begründet die Moderne aus Richtung des logischen Begriffs der reinen generischen Seiendheit (*ens inquantum ens*). Averroës‘ Position folgt in diesem Punkt der Imposition der Bedeutung, welche nach Aristoteles durch den metaphysischen Dativ gegeben ist (Kap. 1.1). Daher kritisiert er das neuplatonische Projekt und Avicennas Metaphysik als grundsätzlich fehlerhaft. Durch die Belichtung des Seienden von hinten verfinsterte sich das Projekt der ersten Wissenschaft, weil Avicenna einige prinzipielle Fehler auf einmal begangen hatte. Er verließ die Erforschung der Substanz, was eigentlich das ursprüngliche Ziel der ersten Wissenschaft ist.[[190]](#footnote-190) Er führte die Hierarchie der hypostatischen Seienden ein, die auf der Äquivozität der Bedeutung des „Seins“ gegründet ist. Damit er die Erforschung der letzten Einheit des Seienden absolut unklar machte. Die Erforschung der letzten Einheit des Seienden wird nicht apodiktisch und wissenschaftlich untersucht. Ähnlich wie Alexander trennte er das Studium der Physik und der Metaphysik voneinander und hob so die Einheit der ersten Wissenschaft auf. Averroës sieht klar, dass Avicenna keine aristotelische kategoriale Identität hat, die an die Realität der ersten Substanz gebunden ist. Avicenna denkt die Identität der Substanz rein logisch, als Supposition der Bedeutung. In beiden Fällen gilt, dass die Identität der Substanz im logischen Modus A=A im gleichen Sinne gegeben ist. Doch die Identität der logischen Substanz und die metaphysische Ipseität der zweiten Substanz sind grundverschieden, weil sie unterschiedliche Modi der Prädikation haben. Die metaphysische Prädikation beruht auf der Imposition der Bedeutung aus der ersten Substanz, die logische Prädikation arbeitet mit der Supposition der Bedeutung aus der zweiten Substanz. Der hyparchische Modus *qua* ist durch die Belichtung von vorne, also kausal, von der ersten Substanz gegeben. Der logische Modus *inquantum* ist durch die Belichtung von hinten, also von der generischen Bedeutung der zweiten Substanz gegeben. Die suppositionelle Kausalität ist ausschließlich im abstrahierenden Intellekt gegeben, und nicht in der Realität. Diese zwei Blickbahnen auf das Seiende darf man nicht in einem *modus ponens* zusammenschließen. Die Prädikation ist nicht im gleichen Sinn gemeint (metaphysisch, logisch). Der epochale Irrtum der Moderne versteckt sich in der falsch gedachten Version des *modus ponens*. Die logische Aussage wurde mit der metaphysischen Aussage verwechselt. Avicenna rief die moderne Irre der westlichen Metaphysik ins Leben, die Averroës resolut ablehnte. Das logische Denken der Modernisten daher widerspricht in einem grundsätzlichen Punkt Aristoteles‘ Konstruktion der ersten Wissenschaft über das reale Seiende. Die Schrift *Metaphysik* sieht es als unmöglich an, dass die Forschung bei der Ganzheit des Seienden ansetzen könnte.[[191]](#footnote-191) Auf dem platonischen Niveau gibt es die höchsten Gattungen des Seienden nur im Denken. Deswegen kann man keinen wissenschaftlichen Beweis erbringen, der prinzipiell an die Kausalität der realen ersten Substanzen angelehnt ist. Die erste Wissenschaft kann nicht auf logische Spekulation gebaut werden. Auf der Ebene der logischen Abstraktion gibt es keine metaphysische Gewissheit der ersten Prinzipien, die sich auf den gegenwärtigen Zustand der realen Welt beziehen. Gemäß der zitierten Passage aus dem Buch *Gamma* käme es zu einem unendlichen Regress des Erkennens.

Die Metaphysik von Avicenna, Scotus und Descartes nahm diese fehlerhafte Gründung der Metaphysik als Basisprogramm für die Konstituierung der ersten Wissenschaft über das Seiende. Die erste Wissenschaft der Modernisten steht jenseits der ersten Substanz. Die Moderne ging von einer allgemeinen Bestimmung des Seienden im Modus *ens inquantum ens* aus. Avicenna fand ein neues evidentes Prinzip der Non-Kontradiktion in sich selbst, und nicht in der realen ersten Substanz (Substanz *qua* Substanz). Erinnern wir uns an den unten zitierten Schlüsselsatz von Averroës, dass Avicenna die Metaphysik von sich aus begann (*incepit quasi a se*, Kap. 2.4.4). Dadurch entstand die Metaphysik als moderne Episteme, welche die Seienden der dritten Art behandelt und sekundär deren kontingente Existenz in der Realität überprüft. Diese fatale Irre der *Modernorum* wird im lateinischen Westen in den sich mit der Analyse der *Oxfordian Fallacy* beschäftigenden Passagen analysiert. Die letzte Suche nach der Einheit beginnt bei der von der *Physik* erforschten Sache. So nannte Andronikos von Rhodos die aristotelischen Schriften, welche dieser Forschung gewidmet sind. Der Metaphysiker sucht die ersten Prinzipien des Seienden in der Wissenschaft hinter der Physik (*tá metá tá physiká*), also in Bezug auf die Wissenschaft über die unbewegliche immaterielle Substanz. Die klassische Metaphysik folgt dem Weg des metaphysischen Dativs im Modus der Übereinstimmung der ersten und der zweiten Substanz. Die erste Wissenschaft ist durch das Prinzip der Realität gebunden; daher hat sie keine absolute Wahrheit wie die moderne Logik, welche prinzipiell von der Realität im Modus *absolute* getrennt ist. Die Moderne kann gegenüber der Realität paranoisch sein und dabei logisch richtig denken, was in der metaphysischen Auffassung der Wahrheit niemals geschehen kann. Averroës behauptet, dass hier der zweite Irrtum Avicennas steckt, welcher aus dessen erstem Irrtum hervorgeht, also aus der Abwertung der Physik.[[192]](#footnote-192) Die Metaphysik kann apodiktisch als erste Wissenschaft einzig und allein in Anbindung an die Physik begründet werden. Diese erforscht die ersten Prinzipien des Seins der Substanz wie die Kausalität und die Bewegung. Die reale Substanz ist primär und sie existiert *per se*. Ein unendlicher Regress existiert in einer auf diese Weise gegebenen ersten Wissenschaft nicht, weil das Buch *Lambda* diese Prinzipien an der abgeteilten immateriellen ersten Substanz des Unbeweglichen Bewegers erforscht. Es gibt die ersten Prinzipien des Seienden, weil das aktuelle Sein der ersten Substanz existiert. Deswegen kann es bei einer richtig durchgeführten Übereinstimmung der Realität und Denken keinen unendlichen Regress geben. Die Metaphysik muss eine Form der Prädikation finden, die auf der Ebene der zweiten Substanz einem Weg, welcher der Existenz der ersten Substanz entspricht. Die Prinzipien betreffen eine reale materielle oder immaterielle Substanz, aber sie gehören zu zwei verschiedenen Wissenschaften. Beide Auffassungen gehen vom Primat der ersten Substanz aus, die das Denken und die Erkenntnis in zweifacher Weise bestimmt. Die Physik *a posteriori* geht davon aus und arbeitet mit der Tatsache, dass es *a priori* gegebene erste Prinzipien der Substanz gibt. Der Metaphysiker beweist das zweifache Verfahren der Physik und der Metaphysik auf apodiktische Weise, d. h. durch die Analyse der unbeweglichen und immateriellen Substanz als ultimativer Quelle der kosmischen Bewegung.[[193]](#footnote-193) Averroës bemerkt ausdrücklich, dass diese Vernachlässigung der architektonischen Konstruktion des wissenschaftlichen Beweises von der Physik zur Metaphysik die grundlegende Unklarheit bei Alexander bildet und Avicenna in seinen prinzipiellen Irrtum führte.

„Alexander meint wohl diesen Punkt, wenn er sagt, dass der Kenner der Metaphysik erklärt, was die Prinzipien der ersten Substanz sind, aber dass ein Naturphilosoph diese Art des Fragens nicht postulieren kann und sie eigentlich auch gar nicht braucht. Vielleicht meint er damit, dass der Naturphilosoph erforscht, wie die Prinzipien der dem Entstehen und dem Vergehen unterworfenen Substanz nach den angemessenen Methoden ist, gemäß den nächsten Prinzipien. Daher verkündet er, dass die unbewegliche Substanz das Prinzip der beweglichen Substanz ist. Auf diese Weise sollte man seine Worte begreifen; sonst sind sie sehr unklar. Dies brachte Avicenna in den Irrtum.“[[194]](#footnote-194)

Die Substanzen wirklich existieren und in drei grundlegenden Gattungen (Substanz materielle, immaterielle, abgetrennte und unbewegte erste Substanz). Daher ist deren wissenschaftliche Analyse sowohl in der Physik als auch in der Metaphysik möglich. Die Prädikation des Seins als außerhalb der Substanz gestellter Gattung nach Aristoteles nur homonymisch ist. Die Forschung der Einheit des Seienden kann man nicht auf diese Weise zu beginnen. Es bedeutet, dass das Erkennen im unendlichen Regress endet, was der zitierte Passus aus der *Metaphysik* IV.4 ausdrücklich verbietet. Die erste Wissenschaft untersucht die reale Einheit des Seienden. Sie kann auf keiner zweifelhaften Univozität stehen, welche außerhalb der kategorialen Bedeutung der existierenden Substanzen gestellt ist. Der Physiker beweist, dass die separierte unbewegliche Substanz das Prinzip der Bewegung für alle kontingenten und ewigen Substanzen ist. Der Metaphysiker sucht die Prinzipien der Substanz *qua* Substanz unter anderem auch auf Grundlage von Eigenschaften der unbeweglichen und abgetrennten Ersten Substanz. Dann existiert in der Reihe der Wahrheit eine zweifache Erforschung der aktuell existierenden Substanz, welche in der Physik (Substanz in einer verschiedenartigen Art der Bewegung, Entstehung, Vergehen, ewiger Unwandelbarkeit) und in der Metaphysik (Substanz *qua* Substanz) erforscht wird. Averroës lehnte Avicennas fehlerhaftes Projekt der Metaphysik durch eine Analyse der kategorialen und gattungsmäßigen Bestimmungen der Substanz ab. Diese negative These ergänzte er durch die positive Möglichkeit, die Untersuchung der Substanz *qua* Substanz zu einer Einheit der ersten Wissenschaft zu verbinden.[[195]](#footnote-195) Seine Vorgehensweise wird von Aristoteles‘ Erforschung der Ursachen der Bewegung übernommen, welche bis zur ersten Ursache führt. (*Phys.* VIII). Diese erste Ursache endet mit der Erforschung der Prinzipien dieser unbeweglichen Substanz (*Met.* XII). Aus der Sicht der Reihenfolge der Prädikation *per prius* und *per posterius* gilt, dass die Physik dem Weg der Imposition der Bedeutung aus der ersten Substanz folgt.[[196]](#footnote-196) Thomas von Aquin ging auf die ähnliche Weise vor, weil er in diesem Punkt die ähnliche Vision der Metaphysik wie Averroës hatte. Die Vorlage der bekannten fünf Wege (*quinque viae*) Thomas von Aquins finden wir in diesem Zitat aus Averroës‘ großem Kommentar in der *Metaphysik*.[[197]](#footnote-197) Der Terminus „Beweis“ (*dalā'il*) wurde später von Siger und Thomas als Weg (*via*) in Richtung zur abgeteilten Existenz Gottes definiert, welcher sich dem apodiktischen Denken im Modus der Kausalität als Erster Beweger zeigt. Die wissenschaftlichen Hinweise auf die erste unbewegliche Substanz oder die Wege zu ihr basieren auf verschiedenen Auffassungen der Bewegung und der Kausalität, welche wir ursprünglich aus der Physik der realen Körper kennen. Diese Kausalität muss indes im Rahmen der auf die abgetrennte göttliche Substanz bezogenen Prädikation *per posterius* verstanden werden, welche wir im Modus der Metaphysik nur indirekt betrachten können. Die auf die Prinzipien der ersten Substanz bezogene Erforschung *per prius* wird vom Buch *Lambda* vollzogen, wo der Unbewegliche Beweger in einem Teil des Buches analysiert wird. Die durch die Physik gegebenen Beweise genießen auch in der Metaphysik apodiktische Gültigkeit, da die Existenz der ersten Prinzipien einer jeden Wissenschaft unbeweisbar ist. Daher geht die Physik der Metaphysik voraus und geht auch in die Metaphysik über. Physik und Metaphysik ergänzen einander, weil die Prädikation *per prius* und *per posterius* eine generisch verschiedene Gestalt der Wahrheit enthält, welche auf die reale, außerhalb des Erkennens existierende Sache bezogen ist. Die induktive Forschung geht aus Richtung der beweglichen Substanz zur unbeweglichen Substanz hinter der Physik. Die deduktive Erforschung der Prinzipien der Substanz beginnt in der Metaphysik, welche die primären Bestimmungen der Substanz als solcher (Substanz *qua* Substanz) sucht und mit ihnen als apodiktischen Prinzipien arbeitet. Averroës führte den epochalen Unterschied im Modus der metaphysischen „Bildung“ (Kap. 1.2) zwischen der klassischen *paideía* und der modernen *apaideusía* (*Met*. 1006a6) ein. Die Moderne bedarf keiner Imposition des Sinnes aus der Realität der ersten Substanz. Averroës‘ Ansatz zur Metaphysik wird von diesem Satz aus der *Zweiten Analytik* so zusammengefasst: „Erforschen, was die Sache ist, und dabei nicht wissen, ob sie überhaupt existiert, das ist überhaupt keine Forschung“ (τὸ δὲ ζητεῖν τί ἐστι μὴ ἔχοντας ὅτι ἔστι, μηδὲν ζητεῖν ἐστιν, *Anal*. *Post.* 93a26–27). Die Kritik des Kommentators an Avicenna zeigt die moderne Lichtung der westlichen Metaphysik. Mit der Verfinsterung der ersten Substanz kommt die epochale Irre der Moderne, welche die erste Wissenschaft auf eine prinzipiell falsche Art und Weise begründete.

Der Kommentator bezeichnet Avicennas Metaphysik als Irrtum des Denkens. Deswegen kann er dessen Theorie der Wahrheit als intellektueller Assimilation und Illumination nicht annehmen (Kap. 2.3.3). Die identitäre Theorie der Wahrheit entsteht im Diakosmos der objektiven Formen und setzt die Seienden der dritten Art zusammen. Avicenna belichtet die Ganzheit des Seienden aus den Prinzipien, welche jenseits der ersten Substanz stehen. Averroës besteht darauf, dass die Metaphysik eine reale, von den ersten hyparchischen Substanzen abgeleitete kategoriale Einheit der Welt suchen muss. Beide Gründer der westlichen Metaphysik gehen von der Unverborgenheit des metaphysischen Seienden (*alétheia*) aus, welche Alfarabi dem Westen übergeben hat. Die Bestimmung der Metaphysik aus Richtung der ersten Substanz determiniert eine Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung, welche sich grundsätzlich von Avicennas Vorgehensweise unterscheidet. Der Westen kennt Averroës‘ Definition der Wahrheit viel später als Avicennas. Sie ist im Averroës‘ Werk *Tahāfut al-Tahāfut* (*Destructio Destructionum,* Venetia 1492) zu finden, das gegen al-Ghazālīs Schrift *Tahāfut al-Falāsifah* über die Irrtümer der Philosophen geschrieben wurde.[[198]](#footnote-198) Averroës‘ Theorie der Wahrheit ist formell gleich wie in *Liber de Philosophia prima* I.8 von Avicenna. Die Hermeneutik folgt der Heidegger’schen Frage nach der Weise, „wie“ die Übereinstimmung des Denkens und der Sache gegeben ist. Die Gegebenheit der Wahrheit auf der Ebene des Bezugssinns und des Vollzugssinns (Kap. 1) unterscheidet sich grundsätzlich von Avicenna. Averroës nimmt absolut ernst das Faktum, dass die Wahrheit nach der oben genannten Stelle der *Metaphysik* (Kap. 2.1) im Denken steckt und nicht im Ding. Die erste Substanz existiert wirklich; daher können wir wahrheitsgemäß deren kausale Wirkung und Bewegung erkennen und wissenschaftlich prädizieren. Die Einheit der Substanz ist die erste Gattung in der Ordnung der univoken Prädikation des Seienden und die erste kategoriale Bestimmung der Akzidenzien. Deswegen gibt es auch die metaphysische Bestimmung einer solchen apodiktisch prädizierten Substanz. Avicennas Definition der Wahrheit geht genau die umgekehrte Richtung, also vom Intellekt zur realen Sache (Kap. 2.3.2). Die Hermeneutik der Objektivität folgt zwei grundlegend unterschiedlichen Erkenntnisperspektiven (*Vor-blickbahn*) für die Definition der Wahrheit, denn Metaphysik ist nicht Logik. Dann existiert in der formal identischen Definition der Wahrheit ein prinzipieller Unterschied im Primat des singulären Seienden (*individuum* von Porphyrios) und der aktuellen ersten Substanz (*ousía* von Aristoteles). Die Bestimmung des Seienden kommt von der realen Welt und lenkt die klassische Metaphysik in die Bahn des Verstehens im *qua*-Modus. Dies ist der Weg, den der *dativus metaphysicus* durch die tatsächliche Gabe des Verstehens (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*) vorgibt. Die Metaphysik wird aufgrund der tatsächlichen Kausalität des Seienden (τό τί, *qua*) aufgebaut. Die klassische Metaphysik benennt diese hyparchische Perspektive des Verstehens mit dem Begriff *modus essendi*. Die Bestimmung des Sinns aufgrund der Aktualität der realen Welt gibt in der klassischen Metaphysik die primäre Bahn des Sehens im Modus *qua*. In der zweiten Stufe folgt die allgemeine und potenzielle Erkenntnis des Intellekts im Modus *inquantum*. Die klassische Metaphysik benennt diese logische Perspektive des Verstehens mit dem Begriff *modus intelligendi*. Die Imposition des metaphysischen Sinns des Seienden im hyparchischen Modus *ipse* ist nicht die Supposition der logischen Bedeutung des Begriffs im Modus *idem*. Die erste Wissenschaft betrachtet die Einheit der Welt aufgrund der realen Existenz des Seienden, weil die logische Identität lediglich eine unvollkommene Einheit des Seienden darstellt. Sie wurde die durch die Abstraktion der zweiten Stufe gemacht. Die Hermeneutik hält die Auffassung der Wahrheit von Averroës und Avicenna für unvereinbar. Beide Denker stellen eine prinzipiell unterschiedliche Vor-blickbahn auf den Sinn des Seienden dar. Die Wahrheit entsteht nach Averroës im Denken auf dem Niveau des begrifflichen Urteils. Diese Art der Signifikation ist von der Existenz der ersten Substanz abhängig. Die Richtung der Determination der Wahrheit geht von der Realität durch die Sinne zum Begriff. Averroës*’* Kommentar der *Metaphysik* zeigt die sekundäre Stellung der Wahrheit gegenüber der existierenden ersten Substanz.

„Wahrheit und Irrtum sind nicht in den Dingen, ebenso wenig wie Gut und Böse, wenn die Wahrheit wie das Gute und der Irrtum wie das Böse ist; aber sie sind im Erkennen.“[[199]](#footnote-199)

Im Gegensatz zu Avicenna bildet der *intellectus possibilis* eine grundsätzliche Bedingung für die Übereinstimmung der Realität und des Denkens, siehe nächstes Kapitel. Anschließend vollzieht sich die Erforschung des Seienden als des wahren nach dem zweiten Verfahren der *Metaphysik* (*Met.* 1027b30–31). Die erste Wissenschaft erforscht die vorhandene erste Substanz; Irrtum und Wahrheit entstehen nur im Verstehen. Avicenna bestätigte nach Alexander, dass die Physik nicht in die ersten Prinzipien der Substanz hineinblicken kann. Daher nimmt er die Wahrheit als Basisbestimmung des Seienden gemäß der oben zitierten Passage aus der *Metaphysik* VI.2 (Kap. 2.4). Avicenna behauptet, dass keine Wissenschaft ihre eigenen Prinzipien beweisen kann. Daher ist die Metaphysik die erste Wissenschaft, die von den anderen Arten und Weisen der Forschung im Modus *ens inquantum ens* getrennt ist. Averroës hingegen kann ohne die Erforschung der Physik die Metaphysik überhaupt nicht begründen. Die erste Wissenschaft über die reale Substanz hätte keine apodiktischen und kausal gegebenen Voraussetzungen und Prinzipien, worauf sie bauen könnte. Die Metaphysik kann nur in der Vor-blickbahn auf die Substanz *qua* Substanz gebaut werden. Die reale Substanz ist einheitlich als absolut einfache erste Substanz nach *Cat*. 2a11–16. Aber es existieren zwei Arten des Einblicks für deren Erforschung. Die Metaphysik sagt *per prius* über die Prinzipien der Substanz aus, die Physik erforscht *per posterius* deren Bewegung und Kausalität. Die Existenz der ersten Substanz bildet die Grundursache der Einheit. Dann gibt es zwei Blicke aus der Sicht der hyparchischen Signifikation (*impositio*), welche für die Physik und für die Metaphysik gegeben ist. Der zweifache Sinn der ersten Substanz bleibt erhalten, weil wir einen Forschungsgegenstand haben, also die einfache erste Substanz in drei Gattungen (materielle, immateriell, gänzlich abgetrennt immateriell). Die Imposition der Substanz unterscheidet sich in Physik und Metaphysik aufgrund der Perspektive der Erkennung, weil es sich um zwei gattungsmäßig verschiedene Einblicke in den Sinn der ersten Substanz handelt. Zum einen handelt es sich bei ihrer kategorial prädizierten Gattung um den Bereich der physikalischen Eigenschaften auf dem Niveau des Körpers; zum anderen um ihre letzten metaphysischen Prinzipien auf dem Niveau der abgeteilten Substanz. Das Einführungszitat hinsichtlich Kommentar der *Metaphysik* von Alexander betonte, dass die Physik und auch die Metaphysik die erste Substanz betrachten. Die Prinzipien beider Wissenschaften sind verschieden, haben aber denselben Forschungsgegenstand, nämlich das Sein der ersten Substanz. Da das Erkennen bei den Sinnen beginnt, begründet der fundamentale Blick auf das Seiende eine zweifache Prädikation, welche wir aus der Analyse der Schrift *Kategorien* kennen (Kap. 1.3). Zunächst entsteht das Erkennen *per prius* der (materiellen und immateriellen) beweglichen Substanzen, dann folgt die metaphysische Untersuchung *per posterius* der rein intellektuellen Prinzipien der ersten immateriellen, unveränderlichen und unbeweglichen Substanz. Diesen Weg indiziert klar die Vorgehensweise in der Forschung im Buch *Lambda*, welche mit der sinnlichen Substanz beginnt mit der Erforschung des Unbeweglichen Bewegers endet. Auch die wichtige Passage in der *Metaphysik* VI*.*1bestimmtklar den Stellenwert beider Wissenschaften im Hinblick auf die Einheit des Erkennens. Die Metaphysik der unbeweglichen Substanz begründet die letzte hyparchische Ebene der Erforschung der Einheit des Seienden.[[200]](#footnote-200) Averroës deutet die metaphysische Bestimmung der Substanz (ὄντος ᾗ ὂν, Substanz *qua* Substanz) ganz aristotelisch im existenzialen Modus *qua* und nicht auf neuplatonisch generische Weise der analogischen Ähnlichkeit (*inquantum*) wie es die Modernisten tun. Der tautologische Irrtum Avicennas (siehe das oben zitierte ὂν ταύτης) war evident für die kritischen Aristoteliker. Die logische Identität der Substanz im Modus *inquantum* ist nicht die metaphysische Ipseität im Modus *qua*. Avicenna führte keine apodiktische Beweisführung der ersten Prinzipien der Substanz als Substanz durch. Drüber hinaus er verwechselte die formelle Erforschung der Prinzipien des abstrakten Seienden als Begriff mit der realen Existenz der Sache.

Dieser Hauptunterschied betrifft den metaphysischen Begriff der Person als erste Substanz. Der brillante Aristoteliker Siger von Brabant (OBJ III, Kap. 4.4.1) verteidigte die hyparchische Prädikation der Person gegen die Modernisten und auch gegen Albert den Großen und Thomas von Aquin. Siger verteidigte die Einheit der Person als erster Substanz nach der aristotelischen Metaphysik gegen die modernen Avicennisten und die Semi-Averroisten im Modus *qua* (τῆς τοιαύτης ψυχῆς ἔργον, *De generatione animalium* 736b12). Avicenna und die moderne Metaphysik glaubten an die allmächtige Kraft der formellen Supposition. Sie betrachten mystisch und später objektiv die mythopoetische Ganzheit des Seins, anstatt den Weg der metaphysischen Imposition der Bedeutung aus Richtung der realen Kausalität der ersten Substanz zu gehen. Die Verwirrung in der Imposition und Supposition der Substanz bewirkte die Destruktion der Metaphysik bei Avicenna. Diese Art und Weise der Kritik ist zu sehen bereits im abgekürzten Kommentar zur *Metaphysik* (*Epitome*)*,* welcherumdie Jahre 1180–86 verfasst wurde. Die Ablehnung der Zeitgenossen wie Avicenna ist mit der Kritik des *tertium ens* verbunden. Der Streit mit den Modernisten betraf das neuplatonische Statut des Körpers. Averroës lehnte das Primat der Mathematik ebenso ab wie Alfarabi (Kap. 2.1.2). Die Mathematik basiert auf der mentalen Abstraktion und deren Gegenstand ist lediglich die zweite Intention, im Gegensatz zur selbstständig existierenden Substanz.[[201]](#footnote-201) Das Werk *Epitome* lehnt ausdrücklich Simplikios‘ These ab, wonach irgendeine primäre Qualitäten und Körperlichkeit existieren unabhängig von der Zusammensetzung von Form und Stoff gegeben ist (Kap. 1.3.3). Der Irrtum betrifft ebenfalls die Bestimmung der primären Materie, welche die aktuelle Form durch arithmetische Verhältnisse und geometrische Figuren erhält. Nach Avicennas oben angeführter These im Kommentar *Tafsīr* gibt es objektive Eigenschaften eines physischen Körpers auf der Ebene des Seienden als des Seienden. Diese hypostasierten Eigenschaften kann man dann im Modus der Komitation jeder real existierenden Sache zurechnen (*dispositiones additas essentiae rei,* Kap. 2.3.2). Das vorgehende Kapitel hat gezeigt, dass eine solche geistige Bestimmung des Seienden ausreicht, um den minimalen Anteil der Seiendheit zu definieren, welche die Identität jeder möglichen Substanz gewährleistet. Avicenna machte aus der Körperlichkeit und der Umfänglichkeit eine besondere Quasi-Form, welche direkt die *materia prima* bestimmt. Die Bestimmung der *materia prima* durch das formelle Prinzip „Beschränkt‒Unbeschränkt“ taucht zum ersten Mal bei Jamblichos auf (Kap. 1.3.1). Averroës gestaltet seine Kritik an den Neuplatonikern nach dem Vorbild des Aristotelikers Alexander Aphrodisias, welcher jedwede aktuelle Materie einzig und allein an den existierenden Körper bindet. Die Schrift *Epitome* betrachtet Porphyrios als treuer Deuter der zweiten Substanz im universellen Modus nachder hyparchischen Prädikation von *Cat*. 2a14–15 (πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, Kap. 1.3). Deutung der *Kategorien* nach Porphyrios unterscheidet sich deswegen von der späteren Entwicklung der neuplatonischen Denker als *tertium ens*.[[202]](#footnote-202) Die zitierte Passage kritisiert Avicennas nur formal begründete Definition des Körpers, die keine Rücksicht auf die Existenz des aktuellen materiellen Körpers nimmt. Für Averroës sind ähnliche Definitionen lediglich ein dialektisches Spiel mit den Worten auf dem Niveau Paronymie. Es war Aristoteles‘ Meinung auf die außerhalb der kategorialen Prädikation gestellten Universalien. Wir haben die Eingangspassage der *Kategorien* zitiert, welche die Weiße von Mensch und Pferd lediglich als nominalen Unterschied zwischen den Worten begreift, welcher wegen der unterschiedlichen Substanz keine gemeinsame Prädikation ermöglicht (*Cat*. 1a12). Averroës las die *Kategorien* auf aristotelische, nicht auf neuplatonische oder moderne Weise. Er behauptet, dass ohne reale Substanz ist keine kategoriale Prädikation der Substanz als Körper möglich. Der neuplatonische Körper als Simplikios‘ *tertium ens* ist nach Averroës ein großer Irrtum. Das folgende Zitat aus dem kurzen Kommentar zur *Metaphysik* fasst kritisch die bereits analysierte Entwicklung zur abstrakten Auffassung des Körpers bei Dexippos, Philoponos und Simplikios zusammen. Diese antiken Neuplatoniker werden von Averroës nicht direkt genannt; aber er zählt auch Avicenna zu ihnen.[[203]](#footnote-203) Eine Bestätigung dieser Kritik enthält Averroës‘ Schrift *De substantia orbis*, welche zwischen der Abstraktion der Neuplatoniker und der tatsächlichen Wissenschaft gemäß der *Zweiten Analytik* unterscheidet. Diese basiert auf der Kausalität der ersten Substanzen, welche in der Realität existieren. Die mathematischen Bestimmungen fallen in die logische Abstraktion *per posterius*, die im logischen Modus *inquantum* gegeben ist. Deswegen ist diese Form der Abstraktion von der Wirkung der realen Substanz getrennt. Die metaphysische Abstraktion der ersten Wissenschaft geht von der real existierenden Substanz aus (Modus *qua*). Deswegen ist diese Art der hyparchischen Prädikation auf der Imposition gegründet, also von *actus essendi* gegeben. Die erste Wissenschaft betrifft die Substanz in der kategorialen Bestimmung *per prius*, also notwendigerweise im metaphysischen Modus *qua*. Die Wirkung des metaphysischen Dativsbegründet die Prädikation nach dem realen *actus essendi* der realen Sache. Deswegen determiniert die metaphysische Abstraktion alle übrigen Arten und Weisen des Erkennens und der Prädikation. Sie ist die einzige Art, welche dem Verlauf der realen Kausalität folgt.[[204]](#footnote-204) Die Verwendung der analogischen Form der Umfänglichkeit ist lediglich sekundär möglich, da es sich um eine logische oder mathematische Abstraktion von den realen Beziehungen zwischen den Substanzen handelt. Die metaphysische Prädikation *per prius* ist auf die erste Substanz bezogen. Alle abstrakten Bestimmungen der Substanz, welche die neuplatonische Quasi-Form begründen, sind nur analogische Betrachtungen, welche in der Ordnung der mathematischen Abstraktion *per posterius* gegeben sind. Ihre Beziehung zur Realität beinhaltet daher nicht den hyparchischen Wert der Imposition, die sich durch den wissenschaftlichen Beweis (*demonstratio*) auf die Realität bezieht.

Averroës lehnt mathematische Entitäten ab, welche die Eigenschaften einer Quasi-Substanz angenommen haben, wie es bei Avicenna der Fall ist.[[205]](#footnote-205) Dies würde bedeuten, dass die substanzielle Bestimmung außerhalb der ersten Substanz existierte, z. B. als platonische Ideen. Die Schrift *Epitome* lehnt Avicennas Auffassung der primären Qualitäten ausdrücklich ab, welche auf Grundlage der neuplatonischen Definition des Körpers der dritten Art gegeben ist (*non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu*, Kap. 2.3.2). Averroës lehnt alle physikalischen Bestimmungen des Seienden ab, welche außerhalb der ersten Substanz funktionieren und im Modus *per prius* im Hinblick auf irgendeine Quasi*-*Substanz prädiziert würden.[[206]](#footnote-206) Eine solche kategoriale Prädikation begründete den parallelen Diakosmos der Neuplatoniker. Die Prädikation der hypostasierten Eigenschaften nach Avicenna führte im lateinischen Westen um das Jahr 1240 zur Bildung des ersten Konzeptes des objektiven Seienden. Averroës kritisiert die Neuplatoniker und Avicennisten für die Bestimmung des Körpers der dritten Art und für die Prädikation der „quasi-physikalischen“ Eigenschaften, welche in Jamblichos’ und Simplikios‘ objektivem Diakosmos gegeben sind. Das folgende Zitat lehnt die künftige Entwicklung der Moderne in Richtung Objektivität ab.

„Deren Fehler beruhte darin, dass sie die Körperlichkeit als Gattung nahmen. Daher hielten sie sie für unverletzbar und dauerhaft auch als Akzidens und deren Unverletzbarkeit nahmen sie auf dem Niveau der Form. Dieser Meinung zufolge muss man die Formation der ersten Materie nicht nur durch die körperlichen Dimensionen begreifen, sondern auch durch die Reihe der Akzidenzien, welche nicht vom ersten Stoff zu trennen sind und den Körpern als reinen Formen *univoce* gemeinsam sind.“[[207]](#footnote-207)

Die erste Materie kann nicht die Rolle irgendeiner Quasi-Form spielen, wie es die späten Neuplatoniker und nach ihnen Avicenna und dann die lateinische Moderne postulierten. Avicenna übersprang Aristoteles‘ *Physik* und fand apodiktische Prinzipien in der universellen Bestimmung des Seienden als Seienden. Daher postuliert er die *materia prima* als reine Potenz und macht dabei aus ihr ein Quasi-Substrat, damit die in Form der Substanz gegebene Materie alle anderen Bestimmungen annehmen kann. Der Kommentator lehnte die Entstehung des *tertium ens* strikt ab. Siehe nachfolgende Passage, wo die *Epitome* die Grundvoraussetzungen des *tertium ens*, d. h. den Quasi-Körper und die Quasi-Substanz nach Avicenna ablehnt.[[208]](#footnote-208) Es existiert keine kategoriale Prädikation des Seienden der dritten Art, sondern lediglich die im Hinblick auf die reale Substanz gegebenen Bedeutungen. Avicenna übernahm die formale und finale Kausalität auf der Ebene der Existenz der realen Substanzen und reduzierte so die Metaphysik auf eine Dialektik. Die transzendentale Prädikation der unteilbaren Substanz (*individuum*) und die Komitation der hypostasierten Akzidenzien basiert auf keiner hyparchischen Beziehung zur ersten Substanz. Das Substrat der Modernisten ist ein abstrakter Begriff des Seienden im Modus der logischen Supposition. Die Abstraktion auf dem Niveau von Avicennas zweiter Intention ist nach Averroës metaphysisch nicht wahr. Die suppositionell postulierte Homonymie des Seienden läuft nur auf dem Niveau der zweiten (d. h. logischen) Intention im Modus *inquantum*. Dadurch ist ein falsches System der modernen Metaphysik entstanden, die auf der Analogie des objektiven Seienden (*analogia entis*) aufgebaut wird. Die Auslegung der *Metaphysik* verteidigt die Ibn Adis Kritik an der neuplatonischen Auffassung der Natur. Die Supposition der Essenz auf dem Niveau der Universalität kann nicht die Imposition der kategorialen, auf die Realität der ersten Substanz bezogenen Bedeutung ersetzen (Kap. 2.2). Die analogische Prädikation existiert nur im Denken und ist nicht im Modus der Imposition durch die Prädikation der kategorialen Bestimmungen der zweiten Substanz gegeben. Die Schrift *Epitome* setzt einen klaren Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Intention auf der Grundlage des Unterschieds zwischen der kategorialen und der logischen Prädikation fest.[[209]](#footnote-209) Die Universalien existieren nicht außerhalb des Denkens; daher lässt sich aus so gegebenen Bestimmungen des Seienden keine Metaphysik als Wissenschaft begründen. Avicenna begründete die Metaphysik gerade auf diese zweifelhafte Weise und daher ist sein Projekt prinzipiell fehlerhaft.

Die Kommentare zur *Metaphysik* lehnen Avicenna als fehlbaren Dialektiker ab, welcher in keinem Falle das Niveau der aristotelischen Theologen wie al-Ghazālī erreicht.[[210]](#footnote-210) Die Dialektik ist zum Beweisen der ersten Wissenschaft ungeeignet. Das Wissen der ersten Prinzipien muss auf einen apodiktischen Beweis gestellt sein, wie es die *Zweite Analytik* postuliert. Der apodiktische Beweis der unbeweglichen ersten Substanz, und somit auch die Erforschung ihrer Prinzipien, ist ausschließlich unter der Voraussetzung möglich, dass die erste Substanz existiert in der Realität und dass sie in allgemeinen Urteilen durch die einzigartige Kausalität und die Bewegung in der Realität prädiziert wird. Die Existenz des Ersten Bewegers wird auf Grundlage der Bewegung schon in Aristoteles‘ *Physik* bewiesen. Die Wirkung der materiellen und wirksamen Kausalität macht den ersten Beweis. Ohne ihn wäre nicht möglich die apodiktische Konstruktion der Metaphysik im Buch *Lambda*, wo die erste Wissenschaft definiert wird. Avicenna fehlt die Imposition der metaphysischen Bedeutung aus der Realität; daher ist seine Metaphysik ein großer Irrtum. Averroës überwindet definitiv sowohl den modernisierten Neuplatonismus von Avicenna als auch seine dialektisch richtige, aber philosophisch unzureichende Dialektik von al-Ghazālī. Den gleichen Standpunkt hinsichtlich des apodiktischen Statuts der auf dem Studium der Prinzipien der ersten Substanz basierenden ersten Wissenschaft liefert in weit gründlicher Ausarbeitung der große Kommentar zur *Metaphysik*, der irgendwann nach dem Jahr 1190 verfasst wurde und der Kritik an Avicenna auch die oben angeführte Kritik an Alexander Aphrodisias hinzufügt. Der Kern der Kritik ist der gleiche wie in der *Epitome*; aber der große Kommentar schafft eine komplette Architektur der ersten Wissenschaft auf der Grundlage der apodiktischen Forschung. Avicennas Blickbahn der Metaphysik verfehlte die reale Substanz und ging zur Abstraktion des Typs *ens simpliciter*. Nur existieren die so geschaffenen Universalien nur im Denken und nirgendwo sonst. Averroës‘ *Tafsīr* betont dies an vielen Stellen und darüber hinaus in direkter Anknüpfung an die vorausgegangenen Averroës’schen Kommentare zur Schrift *De anima*.[[211]](#footnote-211) Die Hermeneutik der Objektivität konstatiert, dass Averroës‘ frühe Kommentare zum aristotelischen Korpus prinzipiell alle ontologischen Schlüsselvoraussetzungen von Avicennas Auffassung der Objektivität ablehnen. Das CMDA bestätigt es auch für den Verlauf des Erkennens. Werfen wir nun einem Blick auf eine Passage aus dem CMDA, welcher alle grundlegenden Prinzipien der Bestimmung des Seins zusammenfasst.

„Weiter sagte Aristoteles: *Alles, was lebendes Seiendes ist* usw. Das bedeutet, dass die Definition der Gattung und der Art für ihn keine Definitionen der universell aufgefassten Dinge sind, welche außerhalb der menschlichen Seele existieren (*existentium extra animam*). Es sind Definitionen der realen Dinge, welche außerhalb des Intellekts gegeben sind; aber es ist ein Intellekt, welcher in diesen Dingen eine Universalität produziert (*qui agit in eis universalitatem*). Das universell aufgefasste lebendige Wesen ist entweder überhaupt nichts (*aut nichil est omnino*) oder es ist sein allgemeines Sein, welches erst nach dem Sein der realen Sache gegeben ist (*esse eius est posterius*), sofern das Universelle überhaupt eine Möglichkeit der Existenz hat.“ [[212]](#footnote-212)

In der Realität existieren nur die ersten Substanzen und die Universalien existieren nur im menschlichen Denken, da sie durch die Arbeit des abstrahierenden Intellekts entstehen. Der Schlusssatz ist durchaus kategorisch: Entweder existieren die Universalien überhaupt nicht oder sie existieren nur im menschlichen Denken. Die von Avicenna postulierte Existenz der Universalien durch die objektive, im Modus *per prius* gegebene Prädikation ist nicht möglich. Im Modus *per prius* sind nur die ersten Substanzen gegeben und alles menschliche Verstehen wird *per posterius* im Hinblick auf die primäre Aktualität der ersten Substanzen prädiziert. Avicenna zerstörte nach Averroës die Einheit der Metaphysik durch einen zweifachen grundsätzlichen Irrtum. Er überging die Erforschung der ersten realen Substanz und schaffte die Metaphysik als eine auf der Physik basierende Wissenschaft ab. Diese beiden Voraussetzungen der ersten Wissenschaft postulierte der Zweite Meister; daher hält sich der Kommentator für dessen Nachfolger. Avicennas transzendentale Prädikation zur abstrakten Auffassung des „*ens inquantum ens*“ bildet im besseren Fall eine Analogie und im schlechteren Fall lediglich eine Homonymie der Einheit des Seienden. Die Analogie macht eine Veranschaulichung nicht zu einer Wissenschaft; die Homonymie macht nur zu einem akademischen Märchen. Aristoteles lehnte eindeutig beide Formen der Prädikation für die erste Wissenschaft über die Substanz ab. Sie gewährleisten kein wissenschaftliches Erkennen und keinen apodiktischen Beweis. Avicenna stellt eine neuplatonische Spekulation dar, wie es die Mythopoetik im Dialog *Timaios* beweist. Die erste Wissenschaft kann nicht auf der Dialektik der höchsten Gattungen des Seins gebaut werden, wie es der Platonismus hielt. Die Theorie des Erkennens muss eine Art und Weise der Originalrezeption der Welt finden. Dies setzt voraus, die Gründung einer „Meta-Physik“ aufgrund der ersten Substanz und der Wahrheit als Übereinstimmung der Wirklichkeit und des Denkens. Die Gigantomachie zwischen beiden Denkern der Falsafa führte im lateinischen Westen in der Schule der *Modernorum* zu einer Verfinsterung der ersten Substanz, welche in der objektiv begründeten Metaphysik gegeben war. Wir haben Heideggers Begriff „Irre“, der sich auf die Seinsverlassenheit in Platons Metaphysik bezieht, im Sinne der griechischen Tragödie interpretiert, die von den Gottheiten des Chaos und der Vergeltung konzipiert wurde. Bislang gibt es jedoch keine vollständige Interpretation der modernen Seinsvergessenheit, die das paranoische und tragische Umherschweifen („Irre“) der westlichen Moderne erklärt. Die Wahl der objektiven ersten Wissenschaft wurde zu einem bewussten Akt einer bestimmten Gruppe von Denkern des Westens, welche den fundamentalen Irrtum in Avicennas Metaphysik nicht sahen oder nicht sehen wollten. Die Hermeneutik legt die geschichtliche Wirkung der modernen Form der Objektivität in deren verborgenem Beginn durch die geschichtliche Unverborgenheit (*alétheia*) der Gigantomachie um die Substanz aus. Das Denken der damaligen Moderne konstituierte die Postmoderne und schließlich die nihilistische Etappe des gegenwärtigen Denkens. Die hermeneutische Archäologie muss ein Ereignis finden, welches das Umherirren der Modernisten in der Falsafa im Modus des objektiven Irrtums began. Die Sophisten des lateinischen Westens übernahmen den avicennistischen Einblick ins generisch definierte Seiende trotz der ausdrücklichen Kritik der auf dem Kommentator gegründeten aristotelischen Schule. Die an Avicenna anknüpfenden Denker nannte Averroës mit einem generischen Terminus „Zeitgenossen“ (*Moderni*). Nach ihm wurde diese Bezeichnung von den lateinischen Kennern Averroës‘ wie Albert dem Großen und Roger Bacon für die neue Schule der Avicennisten im lateinischen Westen übernommen.

### 2.4.2 Das wahre Erkennen der Realität

Averroës kam durch ein sorgfältiges Studium des Aristoteles zu der einzig möglichen Schlussfolgerung, die den Streit um die erste Form der Objektivität grundlegend prägte. Man muss die kausale Beziehung untersuchen, welche sowohl auf dem Niveau der materiellen Körper als auch auf dem Niveau der reinen Formen der immateriellen Substanzen der kosmischen Intelligenzen gegeben ist. Die erste Wissenschaft muss eine adäquate Form der Prädikation für alle existierenden ersten Substanzen finden. Einziger Kandidat für diesen Typ der Übereinstimmung des Denkens und der aktuellen Sache ist die metaphysische kategoriale Prädikation. Sie ist auf die Frage nach der ersten Substanz bezogen, welche wahrheitsgemäß in der Ordnung der apodiktischen Erforschung der Physik und der Metaphysik erkannt wird. Die Theorie der Wahrheit als Übereinstimmung schließt sowohl das Seiende der dritten Art als auch die ontotheologische Struktur der Metaphysik aus. Durch die Ablehnung der neuplatonischen Auffassung der von Avicenna geschaffenen Metaphysik entstand in der Falsafa eine neue Gigantomachie um die Substanz, welche vom lateinischen Westen wiederholt wurde. Averroës vollzog eine neue Synthese der Metaphysik nach dem Primat der ersten Substanz, welche Alfarabi bis zu einem gewissen Grad verteidigte. Der Modus *per prius* folgt dem Weg des metaphysischen Dativs, i.e. der Imposition von der hyparchisch gegebenen ersten Substanz. Die letzte aktuelle Substanz ist der Unbewegliche Beweger, welcher durch seine exklusive Existenz von der ersten Sphäre der kosmischen Intelligenzen getrennt ist. Diese Form der kategorialen Prädikation lehnt das analogische und dialektische Modell der avicennischen Ontotheologie ab. Die auf das reale Seiende gerichtete Vor-blickbahn beginnt bei der materiellen ersten Substanz und endet bei der immateriellen ersten Substanz. Averroës sieht die Einheit des Seienden durch die Verbindung der *Physik* VIII und der *Metaphysik* XII, weil er die ersten Prinzipien der existierenden Substanz suchte. Das vorhergehende Kapitel beschrieb die Trennung von beider Metaphysiken der Falsafa (Alfarabius, Avicenna) aufgrund der unterschiedlichen Blickbahn auf das letzte Ziel der Metaphysik. Die Imposition von Averroës läuft im Modus Substanz *qua* Substanzund die Supposition von Avicenna im Modus *ens inquantum ens*. Die aristotelische Prädikation behauptet, dass sie Imposition nicht Supposition ist und dass logische Seiende keine metaphysische Substanz ist. Die Übereinstimmung geht zunächst zur physikalisch erforschten ersten Substanz und dann zu den metaphysischen Prinzipien dieser Substanz. Der unbewegliche Beweger stellt in der neuen Einheit *ad unum* die letzte Instanz des aristotelischen Prinzips „*ex inmediatis*“dar (Kap. 1.3). Dieses Prinzip definiert den übereinstimmenden Modus der Wahrheit in den *Kategorien*. Es hält nämlich die Wirkung des metaphysischen Dativs auf der Ebene der Universalität im Modus der *quidditas* (Kap. 1.1). Die Repräsentation der Kausalität im mittleren Glied des demonstrativen wissenschaftlichen Urteils ist im universellen Modus *per prius* gegeben. Die reale Kausalität der ersten Substanz wird in höchstem Maße respektiert.

Averroës beginnt die Epoche der großen Kommentare zum aristotelischen Corpus mit einem Werk, das einen originellen Weg des Wissens nach der neu interpretierten Philosophie des Aristoteles entwirft. Die neue Deutung der Aristoteles‘ Schrift *De anima* kehrte zur ursprünglichen metaphysischen und kategorialen Form des metaphysischen Dativs zurück.Die wahre Erkennung der Welt im menschlichen Intellekt muss in Einklang mit der ganzheitlichen Ausrichtung von Averroës‘ Metaphysik stehen. Der Kommentator lehnte sowohl Alexanders Disjunktion zwischen der Physik und der Metaphysik als auch Avicennas abstrakten Ansatz ab, welcher außerhalb der existierenden Substanz gestellt ist. Beide Ansätze basieren auf einem grundsätzlichen Irrtum des Erkennens. Die modernen Alexandriner teilten die Realität in eine sinnliche (Physik) und eine intellektuelle (Metaphysik) und ließen aufgrund dieses fundamentalen Irrtums die Einheit der ersten Wissenschaft fallen. Averroës‘ mittlerer Kommentar zur *Metaphysik* (*Epitomé*) lehnte Avicennas Metaphysik als neuplatonisches Konstrukt prinzipiell ab (Kap. 2.4.1). Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, dass der objektive Einblick in das Seiende im intellektuellen Umfeld der neuplatonischen Lehre über den erworbenen Intellekt entstanden ist (*intellectus adeptus*). Diesen epochal neuen Blick übernahm Avicenna von den Neuplatonikern der al-Kindīs Schule und auch von Alfarabi. Er schuf die direkte Erkennung des minimalen Seienden, weil die moderne Substanz als objektives Individuum außerhalb der sinnlichen Erfahrung steht (Kap. 2.3.2). Avicenna radikalisierte ursprüngliches Schema Alfarabis in *De intellectu et intellecto* nach Alexanders dichotomischer Auslegung von *De anima*. Die Metaphysik Alexanders und Avicennas grenzten sich von der Physik ab. Die Mythopoetik der modernen Illuminaten braucht nicht mehr die kategoriale Imposition durch die Belichtung des Seienden von vorne, aus Richtung der ersten Substanz. Averroës sah am Ende der mittleren Kommentare klar, dass die Metaphysik der Modernisten auf einer erfundenen Substanz als *individuum* beruht. Als zweiter notwendig logischer Schritt kam es zur Dichotomie der Erkenntnis. Getrennte Physik und Metaphysik produziert die Trennung des sinnlichen und des intelligiblen Erkennens. Die Destruktion der einheitlichen Konstruktion der Physik und der Metaphysik bewirkte, dass der Akt des Erkennens einen dichotomischen Charakter bekam, nach der modernistischen Version der zerfallenen ersten Wissenschaft. Das Erkennen der reinen intelligiblen Formen verläuft durch den von hinten belichteten erworbenen Intellekt (*intellectus adeptus*). Daher benötigt das moderne Erkennen keine sinnlich wahrgenommene Realität, um wahr zu sein. Die Belichtung des objektiven Seienden ist bei Avicenna durch den abgetrennten *intellectus agens* gegeben (Kap. 2.3.1). Die moderne Mythopoetik lehnte die Kausalität des aristotelischen Denkens ab, welches adäquat dem in der Realität gegebenen Geschehen folgt. Die Metaphysik ist durch die Wirkung der ersten Substanzen gegeben. Dieses Geschehen veränderte sich in eine ontotheologische Grundlage der Metaphysik. Ihr Grund stellt das moderne, mythopoetisch gegebenes *tertium ens* dar. Algazel leitete aus der Ontotheologie der ersten Modernisten richtige Schlüsse über den Tod des modernen Gottes ab (Kap. 2.3.3). Die neuplatonische Abstraktion (*denudatio*) bildet die Vor-blickbahn, welche die westliche Objektivität begründet. Wir haben die Einführung dieser modernen Form der Abstraktion bei Alfarabi und Avicenna ausgelegt. Averroës hingegen baut die Metaphysik auf dem apodiktischen Erkennen der ersten Prinzipien der realen Substanz. Seine Version der ersten Wissenschaft verbindet das letzte Buch der *Physik* mit der *Metaphysik Lambda*. Die erste Wissenschaft, welche die Bestimmungen der ersten Substanz hinter der Physik erforscht, lehnt jede Projektion des *tertium ens* in die Metaphysik ab. Das Seiende der dritten Art hat in der ersten Wissenschaft über die reale Substanz keine Möglichkeit der Existenz. Solches Seiende ist keine real existierende erste Substanz. Es ist nicht möglich, das Denken wahr mit etwas übereinzustimmen, was es nicht gibt. Dem Seienden der dritten Art fehlt die metaphysische Wahrheit, die durch die Übereinstimmung des Denkens mit dem, was wirklich existiert, gegeben ist. Averroës‘ auf dem Primat der ersten Substanz gegründete „Meta-Physik“ lehnte den direkten Einblick in die Essenzialität der ersten Substanz ab. Der intuitive Einblick erfasst nur das Sein der universellen Substanz, die im Denken gegeben ist. Das universelle Konzept der Kausalität im logischen Modus *idem* gleicht nicht der Kausalität im Modus *ipse*. Die Identität der logischen Substanz ist nicht ihre metaphysische Ipseität, wie es der falsch gegebene *modus ponens* der Modernisten voraussetzt. Dann fehlt es an der kausalen Einwirkung des metaphysischen Dativs auf das Denken. Die Modernisten verursachten die Abolition der Wahrheit als Übereinstimmung des substantiellen Seienden mit dem Denken. Die Substanz ist zusammengesetzt aus Materie und Form, mit Ausnahme der Existenz des Ersten Bewegers, welcher als reiner Akt des Denkens und des Seins existiert. Jedes außerhalb der realen Substanz gegebene Konstrukt des Erkennens negiert den ursprünglichen aristotelischen Sinn der univoken Signifikation und Kategorisierung, welche durch die Beziehung zur ersten Substanz begründet sind. Anstelle der realen, in der Substanz gegebenen Einheit des Seienden baut Avicenna mythopoetische Einheit des generisch und logisch aufgefassten Seienden. Solche Einheit ist nach Averroës höchst analogisch gegeben. Der Aristoteliker kann keine minimale Existenz des Dings im göttlichen Denken schaffen, wie es bei Avicenna und nach ihm bei der Schule des zweiten Averroismus im lateinischen Westen der Fall war. Das Denken ist allen Menschen auf Grundlage von deren natürlich gegebenem, durch den realen Zustand der Welt determiniertem Erkennen gemeinsam. Averroës‘ Deutung von *De anima* lehnte die Spekulationen der modernistischen Ausleger ab. Es gibt keinen Intellekt als Seiendes der dritten Art, welches unkritisch und gänzlich äquivok für alle aufgefasst wird. Entweder existiert eine reale und wahre Einheit des menschlichen Erkennens oder lediglich eine analogische und daher metaphysisch unwahre Einheit des irgendwie objektiv bestimmten Intellekts. Der Intellekt stellt eine Fähigkeit der Seele dar und diese Potenz wird durch das sinnliche Erkennen der realen Sache determiniert.

Die vorausgegangene Analyse von Averroës‘ hat gezeigt, dass die Kommentare zur *Metaphysik* die Konzepte des *tertium ens* ablehnten, welche Avicenna in der Linie des Neuplatonismus schuf. Dann kann notwendigerweise auch keinen avicennistischen Intellekt existieren, welche diese nicht existenten Simulakren produziert. Averroës lehnte Avicennas Architektur der unterschiedlichen Intellekte der dritten Art ab, welche auf hypostasierten Formen der Selbstreflexion basieren. Das Ziel der ersten Wissenschaft wird im Hinblick auf die erste Substanz bestimmt. Die gleiche Vorgehensweise der Forschung bewahren Ibn Rushds Kommentare zur Schrift *De anima*, welche dem fundamentalen Ablauf von Aristoteles‘ Denken folgen. Die dem Erkennen gewidmeten Schriften des Aristotelischen Korpus kommen aus Richtung des sinnlichen Begreifens der hylemorphischen Substanz (*De sensu et sensato*) und gehen bis zum intellektuellen Begreifen des Seienden (*De anima*). Die Bahn der Sonne am Firmament und das Erkennen durch den metaphysischen Dativ gehen nur in eine Richtung. Daher muss man *De anima* vom ersten zum dritten Buch lesen und nicht umgekehrt, wie es die modernen Illuminaten tun. Das neue Projekt verbindet drei Schichten des Erkennens: das Sein der realen Sache, deren sinnliches und folgenweise materiales Erkennen; das immaterielle intellektuelle Erkennen. Über das göttliche Denken kennen wir philosophisch absolut nichts, weil wir sterbliche und sinnlich angelegte Wesen sind. Das Erkennen verläuft nach der Belichtung von vorne aus Richtung der ersten Substanz, welche *per prius* dank ihrer Aktualität gegeben ist. Die resultierende Einheit des Erkennens entsteht, indem alle drei Stufen des Erkennens die hierarchisch angeordneten Fähigkeiten der strikt persönlichen (und nicht nur individuellen) Seele als immaterieller Form des Körpers bilden. Diese drei Ebenen des Erkennens sind im Modus der Prädikation *per prius* und *per posterius* voneinander abhängig. Die Struktur des menschlichen Intellektes sieht dem CMDA zufolge so aus:

* Das sinnliche Erkennen und dessen Speicherung und Bearbeitung (*wahm*, *cogitatio*) im Rahmen der niederen Kombinationsfähigkeiten des Urteils, der Einbildungskraft und des Gedächtnisses, genannt *intellectus in habitu.* Dieses Erkennen begründet die animalische Identität, also spezifisch-individuelle Natur der Seele.
* Die Abstraktion der immateriellen Form aus den externen Dingen im Rahmen des passiven oder materiellen Intellekts (*abstractio, formare per intellectum*). Die Abstraktion verläuft im Rahmen des neu definierten *intellectus materialis*, also Alfarabis *intellectus in potentia*, welcher Averroës in eine neue Form des *intellectus* *possibilis* veränderte.
* Der Prozess der Abstraktion der immateriellen Form gipfelt in intellektuellem Erkennen (*intellectio*) durch einen neu definierten *intellectus agens*. Dieses Erkennen begründet die Ipseität der Person als unteilbare, *per se* existierende erste Substanz (Boethius).

Die neue Architektur des Erkennens antwortete positiv auf die Dichotomie des sinnlichen und intellektuellen Erkennens der Moderne. Averroës geht in folgenden Schritten vor. Zuerst etabliert er eine neue Figur des materiellen Intellekts (*intellectus materialis*)gegen Alexander und Themistios. Dabei lehnt er die Theorien seiner arabischen, *Moderni* oder Alexandriner genannten Zeitgenossen ab, hauptsächlich Avicenna und Ibn Baddscha. Der große Kommentar CMDA macht damit weiter, dass er den *intellectus materialis* in die kategoriale Prädikation *per prius* und *per posterius* einsetzt, nach der Logik der Schrift *Kategorie* (Kap. 1.3). Wir erkennen die Welt zuerst sinnlich, weil die Aktualität des realen Seienden zuerst gegeben ist. Die Imposition der Bedeutung erfolgt durch den metaphysischen Dativ. Die erste Stufe der Erkenntnis entsteht durch die Sinne, die im Modus *per prius* durch die im Körper gegebenen Sinnesorgane aktualisiert werden. Das intellektuelle Erkennen kommt *per posterius*, weil der universelle Begriff den immateriellen menschlichen Intellekt bezeugt. Dieser absolut grundlegende Unterschied zwischen der metaphysischen Imposition und der logischen Supposition bestimmt die zweifache Natur der Prädikation des Erkennens. Die zweifache Perspektive entspricht im Schema des CMDA der kategorialen Differenz zwischen der ersten und der zweiten Substanz (*Cat*. 2a11–16). Die zweifache Gestalt entspricht der entweder hyparchisch (d. h. existential) oder universell gegebenen Prädikation des Intellekts. Dieser Unterschied wird in beiden Modi des Erkennens in der Figur des als *tertium genus* und *quartum genus* definierten Intellekts traktiert. Der materielle Intellekt existiert nur im Modus *ipse*, denn wir sind die lebendige erste Substanz, wenn wir etwas persönlich erkennen (*tertium genus*). Wir können dann eine Abstraktion von diesem existenziellen Wissen schaffen, unseren Intellekt einbezüglich (*quartum genus*). Averroës überführte auf geniale Weise die oben zitierte Deutung der *Kategorien* gemäß dem zweiten Meister (Kap. 2.1) in die Lehre der zwei Gattungen des Intellekts. Der letzte Teil des Kommentars interpretiert die Figur des *intellectus possibilis* in einer neuen Beziehung zur Metapher der Sonne. Die Analyse des Diaphanums (*diaffonum*) ist notwendig für das Erkennen der Farben und des analogisch erklärenden Erkennens der Intelligibilia. Averroës zeigte, wie innerhalb der totalen Helligkeit der neuplatonischen Metapher des Sonnenintellekts die zitierte „*obscurity*“ der modernen Metaphysik entstand, welche er bei Avicenna kritisiert. Avicennas Auslegung von *De anima* bestimmte das Schicksal der westlichen Metaphysik, indem sie Aristoteles‘ und Abunasers Lösung des rezeptiven Intellekts ablehnte. Avicennas Kommentar zu *De anima* stellte die Belichtung des Sinnes des Seienden von hinten ein. Die Erkenntnis verläuft von der Richtung des immateriellen aktuellen und aktiven Intellekts als *Dator formarum* in die hypostasierte Form des erworbenen Intellekts, der in der menschlichen Seele liegt (*intellectus adeptus*, Kap. 2.3.1). Averroës zeigte die grundlegende Blindheit dieses Schemas des Erkennens, dessen sich die Moderne nicht bewusst war und bis heute nicht ist. Die Auslegung von Avicennas Theorie des Erkennens im Hinblick auf die Verfinsterung der ersten Substanz führt die Suche nach einer neuen Form der Metaphysik in der Falsafa zu einem Höhepunkt. Die Moderne und die Postmoderne vollziehen eine Verdrängung des Erkennungsschemas des Kommentators im Rahmen des oben angeführten Freud’schen Mechanismus der *Verkehrung ins Gegenteil* (Kap. 1.2). Die mythopoetisch begabten Avicennisten schufen das objektive Simulacrum vom Kommentator in der Figur des lateinischen Averroismus. Dieser epochale Irrtum leider bringt eine reale *damnatio memoriae* seiner Metaphysik hervor. Die modernen lateinischen Sophisten bildeten unter der Führung der akademisch gebildeten Furien ein vollkommenes Simulakrum des Averroës. Dieses modernistische Idol wird nach und nach bis zu einer tragikomischen Karikatur diabolisiert oder heute rehabilitiert. Der sophistische Auswuchs der Modernisten und der Postmodernisten verdeckte zuverlässig sowohl den ursprünglichen Sinn von Averroës‘ Werk als auch die von den tatsächlichen Kennern des Denkens des Kommentators bis zum Ende des 13. Jahrhunderts gegebene Tradition. Durch den Sieg der avicennistischen Moderne entsteht in der Metaphysik des lateinischen Westens die Epoche des Vergessens der ersten Substanz (Seinsvergessenheit) im Modus des objektiven Irrtums. Die zufriedenen Erinnyen gingen in die objektiv nichtexistierende Unterwelt, wo sie ständigen Wohnsitz in der archaischen Lethe haben. Das nihilistische Modell der Metaphysik vollbringt das göttliche Werk der Furien in der letzten Zeiten der postmodernen Ungebildetheit (ἀπαιδευσία, *Met*. 1006a6).

Schreiten wir nun zur Analyse der Gigantomachie zwischen Avicenna und Averroës nach der Schrift CMDA. Die Offenbarung des Seienden im menschlichen Intellekt hängt von der richtigen Auslegung des Abstraktionsprozesses ab. Averroës‘ Kommentar zur Schlüsselpassage in *De anima* II.5 (417a1‒2) hat einen anderen Sinn als Avicennas Denudation. Der Kommentator belichtete das Seiende von vorne aus Richtung des sinnlichen Erkennens der hylemorphischen ersten Substanz. Das Zitat aus *De anima* über den *in potentia* gegebenen Charakter der Sinne definiert das Wesen der sinnlichen Abstraktion folgendermaßen:

„Weiter sagte er: *Daher gibt es keine Sinne in der Aktualität, sondern in der Potenz* usw*.* Darauf antworten wir, dass das sinnliche Wahrnehmen nicht als aktive Fähigkeit (*sensus non est ex virtutibus activis*) gegeben ist, welche aus sich selbst heraus (*que agunt ex se*) und ohne externen, für das Erkennen aus den Sinnen heraus notwendigen Beweger handeln würde. Die Sinne sind passive Fähigkeiten, welche eines äußerlichen Bewegers bedürfen (*sunt ex virtutibus passivis*, *que indigent motore extrinseco*); daher besitzen aus sich heraus keine Wahrnehmung. Das Holz brennt auch nicht von sich aus, sondern bedarf dazu eines äußerlichen Faktors, nämlich des Feuers.“ [[213]](#footnote-213)

Die Sinne haben als Grundlage keine aktive Komponente (*non est ex virtutibus activis*), welche in der Seele von sich selbst aus agieren würde. Dies würde bedeuten, dass die Sinne eine eigene Aktualität enthalten, welche durch Subsistenz auf die Weise der Substanz gegeben ist (*agunt ex se*). Dann brauchten die hypostasierten Sinne die äußerliche Sache nur als Ergänzung der eigenen Aktualität. Dies widerspricht dem tatsächlichen Verlauf des Erkennens, das im Modus *per prius* der außerhalb der Sinne gegebenen ersten Substanzen initiiert wird (*provenit ab eis motore extrinseco*). Die Sinne und nach ihnen auch der Intellekt haben einen fundamental rezeptiven Charakter (*sunt ex virtutibus passivis*). Daher benötigen die Sinne eine äußerliche aktuelle Substanz, um erkennen zu können (*indigent motore extrinseco*). Nur so kann die Wahrheit als adäquate Beziehung (*proportio*) zwischen der aktuellen ersten Substanz und deren zunächst sinnlichen und dann auch intellektuellen Rezeption entstehen. Das angeführte Zitat aus dem CMDA stellt das sinnliche Erkennen an die erste Stelle. Die Auslegung muss eine kausale Wirkung der ersten Substanz auf die Sinne und auf den Intellekt sicherstellen, weil die Metaphysik von der Kausalität der von der Physik erforschten Körper ausgeht.

Dieses Schema des Erkennens nach dem metaphysischen Dativ gab es nur bei Themistios, dessen *intellectus materialis* den Übergang der sinnlichen Aktualität zur Rezeptivität der Seele sicherstellte. Averroës stellte sich durch die Übernahme von Themistios‘ Schema die Schlüsseltatsache sicher, dass das Erkennen voll in unserer Macht liegt und dass der rezeptive Intellekt nicht die abgetrennte kosmische Substanz *à la* Alexander ist. Der Kommentar zum zitierten Teil aus *De anima* 429a18 bestätigt, dass eine Übereinstimmung aus Richtung der realen Substanz zu deren Erkennen läuft (*sicut sensus apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia*).[[214]](#footnote-214) Die Übereinstimmung des Intellekts mit der realen Sache beginnt mit dem sinnlichen Erkennen der externen Substanz, welche proportional deren universelles Erkennen im Intellekt determiniert. Diese kausale und deswegen auch wahre Bindung zwischen der ersten und der zweiten Substanz bestätigen die zahlreich verwendeten Termini des CMDA: *proportio*, *dispositio* oder *similitudo*. Averroës‘ Auffassung der Wahrheit im Rahmen der *proportio* stützt sich auf die Passage aus *De anima*, welche die Bindung zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen betont. Die Begründung dieser *proportio* gibt der Originaltext von *De anima* 429a14–18 in Gestalt der Übereinstimmung (ὁμοίως ἔχειν) zwischen dem sinnlichen und dem verstandesmäßigen Erkennen.[[215]](#footnote-215) Die Oxfordsche Übersetzung des letzten Satzes in der Fußnote ist der Schlüssel zur Interpretation von *De anima*, da sie im Modus des Oxfordschen Fehlschlusses (*Oxfordian Fallacy*) erfolgt. Die Perspektive des Verstehens (Bezugssinn, Vorblickbahn) verläuft vom Geist der Illuminaten zum materiellen Ding. Die Deutung dieser Ähnlichkeit (ὁμοίως, *similiter*) zwischen den Sinnen und dem Intellekt zeigt auf den grundlegenden Unterschied zwischen dem Kommentator und den modernen Alexandrinern. Sie vertauschten die Reihenfolge des Erkennens, welches beim griechischen Original zuerst aus Richtung der Sinne vorlag, und nicht aufgrund des Intellekts. Die Moderne begriff diese Verbindung neuplatonisch im konfliktbeladenen Modus „materielles sinnliches Erkennen versus immateriellen intelligibles Erkennen“. Die Avicennisten trennten beide Komponenten voneinander und stellten sie gegeneinander. Die Moderne verbindet die Sinne und den Intellekt nur propädeutisch und metaphorisch, auf die Art der externen *coniunctio* von Seele und Körper. Averroës ist grundsätzlich dagegen, weil er kein moderner Averroist wie Avicenna ist. Der Verlauf der Übereinstimmung aus Richtung der Sinne zeugt, dass der rezeptive Intellekt keine Materie im Sinne von Alexanders kontradiktorischen Auffassung des hylischen Intellekts als potenzieller, äußerlich mit dem Körper verbundener Substanz sein kann (*hoc aliquid*). Diese Auffassung des hypostasierten *intellectus in potencia* wird in Alfarabis Auslegung von *De anima* abgelehnt (Kap. 2.1.1). Das Erkennen entsteht nicht durch irgendeinen hinzugefügten hypostasierten oder erworbenen Intellekt der Alexandriner. In diesem Fall hätte der Intellekt eine eigene Aktualität, in der Gestalt einer immateriellen Form gegeben. Die Einführung einer neuen Substanz oder Hypostase in die Definition des Menschen als angeborene erste Prinzipien des Erkennens oder kartesianisches *cogito* würde ein universelles Erkennen der Seele nach dem Motto „*anima est quodammodo omnia“* verunmöglichen (*De anima* 431b21). Daher kann man Themistios‘ und Theofrastos‘ Argumentation nicht akzeptieren. Sie akzeptierten zwar die Aktualisierung des Erkennens aus den Sinnen, aber sie trennten die intelligible Sphäre vollständig von den Sinnen. Deren *intellectus materialis* war gänzlich vom kosmischen und immateriellen *intellectus possibilis* getrennt. Dieser immaterielle rezeptive Intellekt wurde gezwungenermaßen als neuplatonische Hypostase oder Substanz aufgefasst, welche allen Menschen gemeinsam ist. Der erworbene und daher rezeptive Intellekt der Neuplatoniker nimmt nämlich die universellen und hypostasierten intelligiblen Formen im Modus der Assimilierung.

Averroës kann keine Form des *tertium ens* in der Metaphysik und somit auch im Prozess des Erkennens zulassen. Die Argumentierung gegen die Neuplatoniker und deren modernistische Version in der Falsafa (Ibn Baddscha, Avicenna) betont, dass der Intellekt im Menschen keine aktuelle immaterielle Substanz oder Form ist. Die rezeptive Komponente der Seele muss adäquat (d. h. wahrheitsgemäß und universell) alle aktuellen Substanzen in Hinsicht auf deren materielle und immaterielle Formen erkennen. Diese Komponente der Seele ist im absoluten Sinne des Wortes rezeptiv. Sie stellt eine intelligible, von jedweder Aktualität getrennte Potenz dar. Daher kann die rezeptive Fähigkeit der Seele nicht von sich selbst aktuell sein, weil das Erkennen aufhörte, universell zu sein. Das Argument ausschließt den rezeptiven Intellekt als selbstständige Substanz oder Hypostase auf die Art der modernen und postmodernen Alexandriner. Der Kommentar verteidigt die Teilung zweier Fähigkeiten des Erkennens (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15) in eine rezeptive (γίνεσθαι*, potentia*) und eine synthetische (ποιεῖν*, actus*). Den Modernisten fehlt diese grundlegende Teilung des existenziellen *Aktes* des Erkennens im Modus *ipse* in *zwei* Fähigkeiten der Seele als *immaterielle* Form *dieses* Körpers. Wie wir weiter sehen werden, hat jedes kursiv hervorgehobene Wort eine fundamentale Bedeutung in nachfolgenden Streitigkeiten der Scholastik um den sogenannten „Averroismus“. Durch die Schuld der falsch verstandenen aristotelischen Metaphysik stellt der hypostasierte Intellekt eine weitere Pseudo-Substanz. Dieses Seiende der dritten Art wird im Modus der avicennistischen Komitation der mythopoetischen, „Mensch“ genannten Sammlung der objektiven Bestimmungen hinzugefügt. Die göttliche Komödie der Moderne teilt den Menschen in zwei oder noch mehr Substanzen. Den Modernisten aller Richtungen zufolge wirkt der tätige Intellekt (*intellectus agens*) auf den hypostasierten passiven Intellekt (*intellectus materialis*), ebenso wie der aktive Handwerker mithilfe seiner Idee das Material in die Gestalt des fertigen Produktes oder der Erkenntnis verarbeitet (*intellectus speculativus*). Das Erkennen ist identisch mit dem Akt der platonischen *poiésis* nach dem Heidegger’schen Modus des hervorgebrachten Objekts vor, welches dem metaphysischen Subjekt vorangestellt ist (Ge-Stell, Kap. 1.2). Das Denken der modernen Neuplatoniker stellt eine mythopoetische Art der demiurgischen Herstellung der Welt dar. Die Modernisten der Falsafa führten in die Erklärung des Erkenntnisaktes die Metapher eines Siegelabdrucks ins Wachs ein. Diese Lehere übernahm die kartesianische Postmoderne. Die Metapher des Abdrucks der kosmischen Form in den rezeptiven Wachsintellekt individualisiert den *intellectus possibilis* gemäß der platonischen *hypodoché* (*Tim*. 48e–53c). Diese intellektuelle Form in unsere Seele passiv auf die Art eines Siegels ins Wachs gedrückt ist (*Theait*. 191d7‒9). Aus der Perspektive der Hermeneutik folgt die ontologische Vor-blickbahn der Verwirklichung der Erkenntnis von hinten, aus der Richtung des hypostasierten aktiven Intellekts. In diesem Modell ist der passive Intellekt notwendigerweise die Substanz oder zumindest irgendeine Form der Hypostase der dritten Art. Aristoteles ersetzte die platonische Mythologie für das akademische Volk durch eine genaue Beschreibung des Erkennens nach dem metaphysischen Dativ (τό τί ἦν εἶναι, *quidditas*, Kap. 1.1). Das Erkennen stellt die aktuelle erste Substanz sicher. Ihre einzigartige Existenz ging in die Vergangenheit, indem sie die gegenwärtige Parusie der zuerst sinnlichen, und dann intellektuellen Bedeutung hervorbringt. Averroës lehnt es ab, den passiven Intellekt auf irgendeine Weise zu substanzialisieren. Die Person würde aufhören, als eine unteilbare, hyparchische, erste Substanz, zu existieren. Die Substanz ist der sinnlich angelegte Körper und dessen belebende Form wird von der der Seele als wichtigste Aktualizierung des Körpers gebildet (*quia est prima perfectio corporis naturalis organici*, CMDA III.5; 396.282–83). Der Kommentar nimmt die Grundvoraussetzung des Themistios, dass der passive Intellekt immateriell ist und das gleiche Wesen hat wie der tätige Intellekt (δυνάμει νοῦς πάντα νοήσει, εἰ μὴ πρῶτος πάντα νοεῖ ὁ προάγων αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν; *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*, 103.30–31). Aber Themistios trennte den materiellen Intellekt komplett von der niederen Form des Erkennens, welches im Rahmen des sinnlich determinierten *intellectus materialis* gegeben ist. Themistios verband den materiellen Intellekt mit den habituell angeborenen Prinzipien des Erkennens in einen rezeptiven Intellekt (*intellectus in habitu*), welchen er als Substanz nahm.[[216]](#footnote-216) Dieser rezeptive Intellekt nimmt dann die Erkennungsform vom kosmischen *intellectus agens* auf. Das Erkennen des habituellen Intellekts befindet sich in unserer Macht, ist aber hypostasiert und dieser substanzielle Intellekt ist an das sinnliche Erkennen nur sekundär angebunden. Diese Auffassung des Intellekts übernahm der Begründer der lateinischen Moderne Rufus von Cornwall durch Avicenna (OBJ II, Kap. 3.3.3). Der moderne *intellectus possibilis* wirkt als weitere hypostasierte Substanz im Menschen und unser Erkennen wird aus Richtung des kosmischen Intellekts aktualisiert. Die Belichtung des Erkennens kommt von hinten in Gestalt „Sonne – Strahl – Auge“, welche aus Richtung des tätigen Sonnenintellekts gegeben ist (πρώτως ἐλλάμπων εἷς, ibid., 103.32). Die Mediation des Erkennens über das Diaphanum fehlt vollständig, weil der habituelle Intellekt des Themistios kein sinnliches Erkennen benötigt. Das platonische Modell behauptet mythopoetisch, dass das wahrheitsgemäße Erkennen im Modus der Illumination aus Richtung des Sonnenintellekts verläuft. Der mögliche Intellekt wird von hinten und direkt belichtet, also aus Richtung des aktuellen und getrennten kosmischen Intellekts, weil er mit ihm die gleiche immaterielle und hypostasierte Natur teilt. Themistios‘ immaterieller rezeptiver, habituell gegebener Intellekt ist keine reine Potenz, wie es bei Alexander der Fall ist.

Ibn Rushd grenzt sich gegenüber dem neuplatonischen Themistios und dem modernen Avicenna dadurch ab, dass der neu geschaffene rezeptive Intellekt keinen externen und hypostatischen Charakter hat und einen integralen Bestandteil der menschlichen, im Körper gegebenen Seelenform bildet. Aber der *intellectus possibilis* kann keine habituelle Substanz wie bei Themistios sein, weil die Rezeptivität der Seele reine Potenz ist, wie es in der Schrift *De anima* und bei Alexander der Fall ist. Wiederum gilt der metaphysische Dativ, welcher die grundlegende Wirkung der realen Kausalität für das Erkennen definiert. Der rezeptive immaterielle Intellekt (*intellectus possibilis*) ist als Fähigkeit oder Potenz des intellektuellen Teils der Seele gegeben. Dank dieser immateriellen Fähigkeit erkennen wir die Dinge, die schon von den Sinnen erkannt werden. Weder Alexander noch Themistios hatten diese grundlegende Ordnung der Aktualisierung unseres Wissens. Neuer Typ des rezeptiven Intellekts spielt die Rolle der immateriellen *tabula rasa* gegenüber den materiellen Sinnen. Sie aktivieren den rezeptiven Intellekt durch den Prozess der Abstraktion. Der mögliche Intellekt stellt die reine Potenz gegenüber dem aktiven Intellekt als weitere Fähigkeit der Seele dar. Daher bliebt der *intellectus agens* als weitere Komponente der Seele nur im Menschen und kann keine abgetrennte Hypostase oder Substanz sein. Der Kommentator lehnt das Erkennen im neuplatonischen Illuminationsmodell des Sonnenintellekts ab. Die zweifache Fähigkeit der Seele erfüllt Aristoteles‘ Grundthese über die passive und die aktive Komponente des Erkennens. Averroës nimmt die Definition des abgeteilten passiven und immateriellen Intellekts der Neuplatoniker und besonders Alexanders, weil der rezeptive Intellekt dank der immateriellen Passivität fähig ist, alle abstrahierten Inhalte aufzunehmen. Aber die Aristoteliker des Typs Alexanders machten aus dem passiven Intellekt eine selbstständige Substanz außerhalb der individuellen Seele und trennten ihn somit vom sinnlichen Erkennen. Ein solcher Intellekt war nicht länger rein passiv und wurde zu einer modernen Substanz. Dieser andersartige Intellekt als selbstständige Substanz oder Hypostase von außen hinzugegeben wird. Das Gleiche gilt auch für den tätigen Intellekt, welcher bei den Neuplatonikern und Avicenna eine kosmische immaterielle Substanz oder hypostasierte Spezies bildet. In Alexanders Auffassung ist der rezeptive immaterielle Intellekt (*intellectus possibilis*) vom sinnlichen Erkennen getrennt, was bei allen Kartesianern ebenfalls der Fall ist.

Averroës verteidigt die aristotelische Einheit der Person als aktueller erster Substanz gegen die Modernisten wie Avicenna. Daher kritisiert er Themistios‘ Konzept. Themistios beschrieb den rezeptiven Intellekt zurecht aus der Sicht der sinnlichen Potenz, trennte ihn dann aber voll in Form der kosmischen Hypostase.[[217]](#footnote-217) Die unklare Verbindung zwischen materiellen und immateriellen Rezeptivität (τὸ πάσχοι) in der Definition von Themistios‘ materiellem Intellekt bestimmt der anschließende Streit sowohl zwischen Averroës und Avicenna als auch zwischen dem ersten und dem zweiten Averroismus im lateinischen Westen. Der metaphysische Dativ prägt das Erkennen aus Richtung der Sinne, siehe Vorgehensweise der aristotelischen Signifikation in *De interpretatione* (παθήματα τῆς ψυχῆς; OBJ II, Kap. 1.1). Aber die Entstehung des immateriellen Erkennens im Korpus wird nicht bis zu Ende geführt, weil Aristoteles das Erkennen nicht vom sinnlichen Teil der Seele zum intelligiblen ganz genau unterscheidet. Wir zitieren nun den Schlüsselteil aus Themistios‘ *De intellectu*.[[218]](#footnote-218) Er offenbart die Objektivität im Modus der *alétheia,* welche alle nachfolgenden Runden der philosophischen Gigantomachie um den Intellekt. Die wichtigsten Behauptungen hinsichtlich des *intellectus materialis,* die in der neuen Form im CMDA übernommen wurden, sind im griechischen Original gegeben. Der Kommentator nimmt die zwei Grundideen des *intellectus materialis* nach Themistios. Das Erkennen liegt deswegen in unserer Macht, weil der rezeptive Intellekt einen Bestandteil unserer Seele bildet und aus Richtung der sinnlichen Erfahrung aktiviert wird. Sie macht das aktuelle Teil des Erkennens aus, weil die sinnliche Erfahrung an die körperlich angelegten Sinne gebunden ist. Der immaterielle rezeptive, habituell gegebene Intellekt ist leider bei Themistios eine kosmische Substanz, welche das menschliche Erkennen durch Belichtung von hinten, aus Richtung der Welt der autonomen Formen determiniert. Der aktive kosmische Intellekt drückt in den passiven Teil des *intellectus possibilis* die erkannten Formen ebenso autonom ein, wie der Handwerker die Form in passives Material drückt. Dies ist das Modell des Erkennens nach der platonischen Prädikation *in artificialibus*. Alexanders *intellectus possibilis* ist ebenfalls eine immaterielle abgetrennte Substanz, was der aristotelischen Linie des CMDA widerspricht. Aber gegenüber Themistios hat Alexanders Auffassung des *intellectus possibilis* einen grundsätzlichen Vorzug, dass dessen rezeptiver Intellekt immateriell und eine reine Möglichkeit ist. Die Trennung des immateriellen Intellekts als selbstständiger Entität verunmöglichte bei Alexander und Themistios prinzipiell die Auffassung der Wahrheit als der *proportio* zwischen dem sinnlichen und intellektuellen Erkennen und führte die schizoiden Pluralität der Substanzen in den Menschen ein. Der kapitale Irrtum der paranoischen Moderne entstand durch Belichtung des immateriellen Erkennens aus Richtung der ewigen Formen. Der Unsinn wird von folgender treffender Formulierung erfasst: „Wenn der aktive und der passive Intellekt ewig sind, dann muss auch das Ergebnis ihrer Tätigkeit ewig sein“ (*quando enim agens fuerit eternum et patiens fuerit eternum, necesse est ut factum sit eternum*, CMDA III.5; 392.152–53). Die Aufnahme von Avicennas These über den Intellekt als abgetrennte Hypostase im Menschen würde zu absurden Konsequenzen führen. Die Konsequenzen der modernistischen Auffassung des Intellekts als aktueller Substanz oder Hypostase sind nach Averroës gänzlich paranoisch aus vielen prinzipiellen Gründen (CMDA III.5; pp. 406–409). Bei der Wirkung des abgetrennten Intellekts auf die konkrete Leistung des menschlichen Erkennens entstünde ein gedachter identischer Inhalt für alle. Das individuelle Denken würde im Hinblick auf seine abgeschlossene Aktualität nur sich selbst erkennen. Die zugehörigen, von den Sinnen abstrahierten Inhalte mussten gleichermaßen ewig und wie der Intellekt unveränderlich sein, weil dessen dauerhafte Aktualität den Erkenntnissen die letzte intelligible Form einprägen würde. Daher würden wir nicht erkennen, wenn wir selbst wollen; der abgetrennte Intellekt würde durch uns erkennen, ebenso wie der Handwerker mit seinem Werkzeug nach seinem demiurgischen Willen umgeht. Der Mensch würde als selbstständige ewig Spezies außerhalb der Existenz des tatsächlichen Individuums existieren. Der passive Intellekt im Menschen kann keine Substanz sein, weil er eine eigene aktuelle Form hätte. Somit würde er nur sich selbst erkennen, eventuell die Inhalte des aktiven Intellekts, aber niemals hätte das rezeptive intellektuelle Erkennen der materiellen, sinnlich erkannten Dinge.[[219]](#footnote-219) Der tatsächliche Verlauf des Erkennens würde nicht unterschieden wie der dynamische Prozess der Abstraktion von den Sinnen, welcher durch die intelligible Erkenntnis in diesem Menschen (*ipse homo*) beendet würde, der als einzigartige erste Substanz in der Ausübung des Denkens tatkräftig wird. Averroës‘ Modell der Einheit der Person im Modus *ipse* verteidigt die Dauer des Intellekts in uns (*continuatio*) als Disposition der Seele, welche nur aus Richtung der Sinne aktualisiert wird.[[220]](#footnote-220) Siger von Brabant war der einzige Philosoph im Westen, der diese Ipseität der Person voll und ganz verstanden hat, wie es sein Kommentar zu CMDA bestätigt. Er verteidigte die Einheit der Person gegen die Semi-Averroisten wie Thomas von Aquin (*homo ipse intelligit*; OBJ III, Kap. 4.4.4). Der Schrift CMDA übt eine ständige Kritik an den Modernisten, welche durch die Schuld verschiedener Formen des *tertium ens* nicht fähig sind, zwischen dem Intellekt als der ersten und der zweiten Substanz zu unterscheiden. Das universelle Konzept des Intellekts (*quartum genus*) ist als *idem* in der logischen Identität des Begriffs gegeben. Aber der faktische Verlauf des persönlichen Erkennens ist im Modus *ipse* und somit in der ersten Person gegeben. Die Ipseität des Intellekts ist in dessen faktischem Akt lediglich in der Person als aktueller erster Substanz gegeben. Deswegen muss die Prädikation des Erkennens als Imposition gegeben werden, also aufgrund der einverleibten Leistung des Intellekts dieser körperlichen Seele (*tertium genus*). Die vorausgegangenen Kapitel haben gezeigt, dass die Form der in der Seele erkannten Sache bei den Neuplatonikern und beim modernen Avicenna nur von hinten aus Richtung des abgetrennten tätigen Intellekts belichtet wird. Daher kommt dem sinnlichen Erkennen bei den Alexandrinern lediglich eine propädeutische Funktion zu (Kap. 2.3.1). Beide Formen des immateriellen und des abgeteilten Intellekts (*possibilis, agens*) gewährleisten ein notwendiges, ewiges und universelles Erkennen. Diese Mythopoetik schafft die Hauptdevise der paranoischen Moderne, die den Akt des Denkens und seine Prädikation in einer Form des *tertium ens* zusammenfasste. Die Modernisten kontemplieren ihre eigene Welt durch die mythologische Auffassung des Sonnenintellekts als der Substanz der dritten Art. Averroës kann aus der passiven Komponente des Intellekts keine aktualisierte Pseudosubstanz auf die Art der sinnlichen Materie machen, weil er dann die Kausalität zwischen den materiellen Sinnen und dem immateriellen Intellekt verlöre. Der Intellekt darf nicht vom sinnlichen Erkennen im Modus *separatus* getrennt werden, weil dann die Auffassung der Wahrheit als der Übereinstimmung hinfällig würde und eine moderne Auffassung der Wahrheit als der Assimilation und der Identität der Seienden der dritten Art in Kraft träte. Der Intellekt ist kein *hoc aliquid* nach der Art der kartesianischen Postmoderne, welche von Modernisten wie Alexander, Themistios und Avicenna determiniert wurde.[[221]](#footnote-221) Ein solcher Intellekt würde entweder von sich aus oder durch Belichtung von hinten aus Richtung des tätigen Intellekts aktualisiert. Der tätige Intellekt war in den kosmischen Sphären angesiedelt, die angeborene Idee oder die postmoderne Fantasie der Matrixwelt wird in der Mathematik gegeben. Der kritische Leser von Aristoteles weiß, dass jedwede substanzielle Aktualisierung des rezeptiven Intellekts bewirken würde, dass der Verstand die Welt nicht länger im Sinne der *tabula rasa* erkennte.[[222]](#footnote-222) Averroës ist auf keine Art und Weise ein Averroist, weder nach Themistios noch nach Alexander.

Der Weg des Erkennens ist dem metaphysischen Dativ zufolge in drei Schritten gegeben. Das Erkennen beginnt bei der realen, hylemorphisch gegebenen ersten Substanz, welche auf die Sinne und den Intellekt in der als *tabula rasa* gegebenen Seele wirkt.

„Daher sind in der Seele die Intentionen und das Verstehen und außerhalb der Seele gibt es weder das eine noch das andere, sondern nur materielle Dinge, welche in keinem Fall das Verstehen sind.“ [[223]](#footnote-223)

Dadurch entstand eine klare Teilung zwischen der aktuellen ersten Substanz in der Realität und deren *quidditas* als Gegenwart der erkannten zweiten Substanz in der Seele. Der weitere Teil des Zitats bindet beide Formen der Intentionalität an den existenziellen Akt der persönlichen Seele, welche im Modus der Ipseität gegeben ist (*in hac dispositione*). Somit wird ein einheitlicher Akt des Erkennens in der Seele als immaterielle Form des einzigartigen Körpers sichergestellt. Die intendierte *quidditas* der Sache (*secundum quod est*) ist in zweifacher Intentionalität gegeben, welche durch das universelle Erkennen vollendet wird.

„Weiter steht in *De anima*, ‚*inwieweit das Disposition der Seele und in deren Intentionalität ist*‘, weil er sie dadurch von den Intentionen trennte, welche der Intellekt aufnimmt. Diese Intentionen sind universell (*ille enim sunt universales*) und nur dadurch ist der Intellekt als solcher wahr.“ [[224]](#footnote-224)

Die erste Intention ist durch das sinnliche Erkennen begründet, das allem Menschen und auch den Tieren gemeinsam ist. Die zweite Intention ist immateriell und nur den Menschen im Rahmen des intellektuellen Erfassens der reinen Form der Sache gegeben. Die Wahrheit als aristotelische Übereinstimmung wird von der Tatsache sichergestellt, dass das Erkennen durch Belichtung aus Richtung der realen Sache durch sinnliche und dann intellektuelle intentionale Rezeption der abgetrennten ersten Substanz gegeben ist. Daher besteht Averroës auf dem prinzipiellen Unterschied zwischen dem Akt der Intentionalität im Denken und der Existenz der realen Sache (*extra animam nun sunt neque intentiones neque comprehensiones*). Somit entstand ein System des Erkennens, welches drei grundlegende Komponenten unterscheidet: 1) die reale Sache (*modus essendi*); 2) den Akt des Erkennens in der Einheit der Seele und des Körpers als des existenziellen *ipse* (*modus intelligendi*); 3) den zweifachen Inhalt des Erkennens im Modus *idem*, der durch die zwei Komponenten der Rezeption und der Intentionalität sinnlich und intellektuell gegeben ist (*modus cognoscendi*). Avicenna, Descartes und Husserl respektieren nicht diesen Unterschied zwischen der Identität des Erkannten und der Ipseität des Erkennenden sowie zwischen der zweifachen Intention und der externen Sache. Beide Modi (*intelligendi, cognoscendi*) bilden eine falsche Einheit des objektiven Intellekts, die es nicht geben kann, da *intellectio* und *intellectus* zwei grundsätzlich verschiedene Formen des Seienden bilden (die erste und die zweite Substanz). Die Modernisten haben diese dreifache Struktur des Erkennens nicht, weil sie die reinen intentionalen Gegenstände univok mit dem Sein der Dinge gemäß dem noematischen Konzept Avicennas nehmen (*hoc esse tantum*). Der Modernist und sein objektiver Intellekt „ist“ eine Sache, was die Moderne wirklich niedlich macht. Das Konzept der minimalen Seiendheit bildet eine neue Version der Spezies–Substanz der dritten Art. Dies ist Husserls „die Sache selbst“ im spezifischen Modus des Seienden der dritten Art. Das identitäre Wahrheitsmodell verläuft dann im avicennischen Modus als Rufus‘ *coaequatio* (OBJ II, Kap. 3.3.2). Avicenna schuf das erste Modell der modernen Wahrheit als Assimilation, welche auf der Gewissheit des Subjekts beruht (*veritas autem quæ adaequatur rei, illa est certa*; Kap. 2.3.2). Die aristotelische Korrespondenz wurde durch die subjektive Gewissheit (*certitudo*) ersetzt, die auf der objektiven Identität des Seienden der dritten Art als moderne Sache (*res*) beruht. Avicenna und die westlichen Modernisten können im Gegensatz zu Averroës keine Wahrheit als Korrespondenz zwischen den realen Dingen und dem Intellekt haben. Die Intentionalität der Moderne basiert auf der Denudation des Seienden der dritten Art, welche der Illuminat im direkten eidetischen Einblick betrachtet. Die kartesianische und husserlianische Postmoderne definiert die Wahrheit als eine Assimilation ein und derselben Form, die offensichtlich im Intellekt beobachtet wird und kontingent im Ding gegeben ist. Das Zitat aus dem CMDA zeigt etwas radikal Anderes. Die kausal gegebene Korrespondenz bezieht sich auf den metaphysischen Dativ. Die Wahrheit ist aufgrund der Sache als erste in der Wirklichkeit vorhandene Substanz begründet. Der aristotelische Intellekt wird aus Richtung der sinnlich erkannten ersten Substanz aktualisiert. Er nimmt die Intentionen in seinem immateriellen Akt auf (*ab intentionibus quas recipit intellectus*). Die Identität der erkannten Inhalte (*intellectum*) ist daher grundsätzlich von der Ipseität des Intellekts (*intellectio*) zu unterscheiden. Aber diese intentionalen Inhalte müssen universell sein, weil der rezeptive Intellekt seiner Natur nach ein immaterielles Vermögen der menschlichen Seele ist, das durch Alexanders Definition des rezeptiven Intellekts im Modus der vollen Potentialität gegeben ist. Die oben zitierte Definition *De anima* bestätigt, dass das Wissen von der Potenzialität zur Aktualität fortschreitet (εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος). Es ist offensichtlich, dass Erkenntnis im Intellekt von der reinen Potenzialität (ἐκ δυνάμεως δῆλον) beginnt. Averroës schätzt Alfarabis Definition des möglichen Intellekts (*intellectus in potencia*) nach Alexanders Lehre sehr hoch. Die Rezeptivität beginnt *per prius* auf der Ebene der Sinneswahrnehmung, wenn der erste Impuls der realen Kausalität und Aktualität im Prozess der Erkenntnis auftritt. Die Erkenntnis schreitet durch immaterielle Rezeption (*intellectus possibilis*) und durch aktive Abstraktion (*intellectus agens*) zur endgültigen immateriellen Erkenntnis fort. Dieses Konzept des rezeptiven Intellekts im Imposition-Modus des *ipse* (*tertium genus*) und seines universellen Inhalts im Supposition-Modus des *idem* (*quartum genus*). So etwas ist in der Avicennas Moderne völlig verschwunden. Daher haben die Modernisten auch nicht die vom Kommentator eingeführte Definition von der Wahrheit als *proportio*. Aber der Neuplatoniker Themistios definierte korrekt den Weg der Erkenntnis, der auf der Aktualisierung des individuell gegebenen materiellen Intellekts beruht. Leider ist das moderne Individuum eine Substanz der dritten Art, die Averroës ablehnte. Daher definierte er die menschliche Seele (*anima intellectiva*) eindeutig als Form eines einzigartigen materiellen Körpers. Dieser sinnliche Körper konstituiert die Person als unteilbare eigentliche erste Substanz nach den *Kategorien*. Eine ebenso differenzierte Haltung wie zu Themistios existiert gegenüber Alexanders Kommentar zu *De anima*, welches der Zweite Meister neu deutete. Alexander kann leider nicht das ganze aristotelische Schema der Übereinstimmung der Sache und des Verstandes haben. Er hat sie an der Schlüsselstelle des Übergangs von der sinnlichen zur intellektuellen Erkenntnis fatalerweise unterbrochen. Alexander machte aus dem materiellen Intellekt eine niedere Komponente des Erkennens auf dem Niveau der Sinne (*intellectus materialis*). Dieser Intellekt funktioniert Alexander zufolge im existenziellen Modus der Ipseität, weil er einen Bestandteil der Person als hylemorphische erste Substanz bildet. Der Kommentar korrigiert die fehlerhafte Auffassung Alexanders, welche in der Falsafa vom Modernisten Ibn Baddscha übernommen wurde. Die Rezeptivität nach den Alexandrinern macht einen Bestand des hylemorphischen Körpers. Es gibt keine rezeptive Form der aus den Sinnen gegebenen Immaterialität. Gerade diese Immaterialität des Denkens aber hält Themistios im Konzept des sinnlich determinierten materiellen Intellekts.

„Alexander sagte in seiner Schrift *Über den Intellekt* nach der Auslegung Aristoteles‘, dass der materielle Intellekt eine auf hylemorphischem Substrat gegebene Fähigkeit ist (*intellectus materialis est virtus facta a complexione*).“ [[225]](#footnote-225)

Alexander und nach ihm Ibn Baddscha machten im Widerspruch zum Werk *De anima* aus dem rezeptiven Intellekt lediglich eine materielle Fähigkeit, welche an den Körper als erste Substanz gebunden ist (*virtus facta a complexione*). Damit trennten sie das sinnliche und das intellektuelle Erkennen und hoben die gesuchte *proportio* zwischen den Sinnen und dem Verstand auf. Diese Lösung war aber orthodox aristotelisch in allen übrigen Punkten, weil sie das immaterielle Erkennen im Rahmen der gesuchten Wahrheit als der *proportio* der aus den Sinnen abstrahierten Formen aufrechterhielt. Alexander und nach ihm Ibn Baddscha erlangten zwar eine Individuation des Intellektes durch Belichtung von vorne; aber ihr rezeptiver Intellekt war nicht länger immaterieller Art und bekam den Charakter des sinnlichen Erkennens. Der Mensch würde dann völlig gleich wie die Tiere erkennen, was zwar die zeitgenössische nihilistische Position der Neurowissenschaften ist, aber keineswegs dem vom Kommentator verteidigten wirklichen Humanismus Alfarabis entspricht. Alexander definierte den rezeptiven Intellekt im Widerspruch zum materiellen Intellekt. Seine Konzeption des abgetrennten rezeptiven Intellekts als reine intellektuelle Potenz lässt keine materielle Aktion durch den Körper zu (οὔτε σώματος δύναμις ὤν) zu wirken, und daher war er reine Potenz (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς, Kap. 2.1.1). Dadurch entstand der Begriff *intellectus possibilis* als immaterielle Substanz; allerdings diese war vom hylischen, im Körper gegebenen und sinnlich determinierten Intellekt gänzlich getrennt. Averroës war im letzten Stadium seines Denkens nicht länger Modernist und Alexandriner. Dieser Aristoteliker hielt den immateriellen *intellectus possilibis* in einem beseelten Körper und keineswegs als Alexanders selbstständige neuplatonische Hypostase. Die Einheit der Person erfordert, dass der mögliche Intellekt als immaterielle Potenz der Seele eingegliedert wird. Aber nicht als äußere Komponente des Körpers, wie der mögliche Intellekt bei Alexander und Ibn Baddscha gegeben ist. Der hylische Intellekt Alexanders oder materielle Intellekt Themistios‘ muss Eigenschaften bekommen, welche der immaterielle *intellectus possibilis* hat, welcher als reine Potenz definiert wird.

Ibn Rushd bringt Alfarabis Kritik an Alexander mithilfe des Terminus *intellectus in potencia* zu einem Abschluss. Wir haben bei Alfarabi die Schlüsselstelle in Alexanders Kommentar zu *De anima liber cum Mantissa* (107.15‒20) zitiert, welche den hylischen Intellekt definiert (Kap. 2.1.1). Alexander band das passive Erkennen an den materiellen Körper. Dieser in der Tat materielle Intellekt hat keine Möglichkeit der Aktualisierung, weil gegenüber ihm der rezeptive immaterielle Intellekt im Modus *separatus* auftritt. Dank der Existenz der Materie ist es kein Problem, die erste Stufe des Erkennens im Rahmen „Potenz–Akt“ zu definieren, welches sich durch den Körper als einzigartiges Substrat vollzieht. Man kann es sogar auch im Rahmen der univoken Prädikation durchführen. Allerdings ist Alexanders rezeptiver Intellekt rein materiell, was dem tatsächlichen Verlauf des universellen Erkennens widerspricht. Das Erkennen ist von immaterieller Natur und beginnt mit dem sinnlichen Erkennen. Ein Schlüsselbeitrag von Alexanders Kommentar lag für Averroës darin, dass er für den menschlichen Intellekt das Statut der neuplatonischen und avicennischen Substanz (*hoc aliquid*) abschaffte und daraus lediglich eine intellektuelle Potenz der Seele machte, welche die immaterielle Form des Körpers ist. Die von Alexander betonte individuelle Leistung des Intellekts hat nach Averroës eine eigene Quasi-Materie (*intellectus materialis*), welche durch ihre eigene intellektuelle Quasi-Form aktualisiert wird (*intellectus agens*).[[226]](#footnote-226) Das Wörtchen „Quasi“ bekam im weiteren Verlauf der Streitigkeiten eine absolut prinzipielle Bedeutung und zum ersten Mal wurde es in dieser Bedeutung in der Deutung der rezeptiven Komponente der Seele vom Zweiten Meister benutzt (*quasi materia et subiectum,* Kap. 2.1.1). Averroës lehnte die zweifache Einheit des Erkennens ab, das durch Belichtung von hinten durch den Intellekt als abgetrennte immaterielle Substanz gegeben ist. Die erste Form dieser Belichtung von hinten finden wir bei Themistios und die zweite bei Alexander. Beide Schöpfer der modernen und deswegen mythopoetischen Version des Erkennens schufen separierte Formen des Intellekts als Substanz und veränderten den Intellekt von einer seelischen Potenz in ein aktuelles neuplatonisches Seiendes und in eine Form der dritten Art. Der Kommentar zum CMDA beschreibt die immaterielle Rezeptivität des Intellekts im Modus *separabilis*. Es handelt sich um die spezifische Fähigkeit der Seele, welche von der materiellen, durch die Körperorgane gegebenen Rezeptivität der Sinne determiniert wird.

Die neue Lösung des materiellen Intellekts verbindet Alfarabis Auffassung des möglichen Intellekts nach verbessertem Alexander mit Themistios’ Auffassung des materiellen rezeptiven Intellekts. Die Rezeptivität ist zweifach, materiell und immateriell, was eine Grundform des individualisierten, durch Belichtung von vorne gegebenen Erkennens gewährleistet. Die Intentionalität spielt eine Schlüsselrolle im gesamten Erkenntnisprozess. Sie ermöglicht individuelles empirisches Wissen (Tiere) und etabliert gleichzeitig die erste Form des intellektuellen Urteils als Grundform der wahren Aussage (Menschen). Die gleiche Haltung nahm im lateinischen Westen die Schule des ersten Averroismus ein, welche in der Philosophie des Sigers von Brabant zu einem Höhepunkt geführt wurde. Dieser beste Kommentator des CMDA aller Zeiten begriff die grundsätzliche Bedeutung der Termini *separatus* und *separabilis* für die Auffassung des Intellektes im Rahmen der vollen Einheit der Person als Boethius‘ einzigartige unteilbare erste Substanz. Die modernen oder postmodernen Alexandriner verloren aufgrund der Trennung des Intellekts von den Sinnen die aristotelische *proportio* zwischen den Sinnen und dem Intellekt. Die Modernisten haben keine adäquate Wahrheitstheorie, weil sie Alfarabis und Avicennas Auffassung der Intentionalität übernommen haben, welche durch Belichtung des erworbenen Intellekts aus Richtung des abgeteilten tätigen Intellekts gegeben ist. Averroës begründet dank der vom Zweiten Meister übernommenen Auffassung des *intellectus in potencia* eine neue Auffassung der Intentionalität, welche sich grundsätzlich vom modernen Avicenna unterscheidet.[[227]](#footnote-227) Der Intellekt wird im Modus *per prius* von der aktuellen ersten Substanz aktualisiert. Die Struktur der Intentionalität im Modus der Belichtung von vorne ist prinzipiell verschieden von der Intentionalität der modernen Illuminaten. Das Erkennen folgt dem metaphysischen Dativ und der wirklichen Donation des Sinns des Seienden. Die menschliche Intentionalität unterscheidet sich bereits auf sinnlichem Niveau grundsätzlich vom tierischen *sensus communis*. Das sinnliche Erkennen des Menschen begründet die primäre Fähigkeit der Kategorisierung.

„Die Sinne nehmen wahr, was sinnlich ist, und erkennen die individuellen Intentionen, welche sich von den Gattungen und Arten unterscheiden. Daher nehmen die Sinne intentional im Rahmen dieser individuellen Einzelperson wahr (*intentionem huius hominis individualis*), als die Intention dieses konkreten Pferdes und die universelle Intention einer jeden der zehn Kategorien, welche die Individuen prädizieren *(universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium*).“ [[228]](#footnote-228)

Die Intentionalität initiiert das Sprechen, welches auf die allgemeinen Bedeutungen (*significatio*) bezogen ist. Die an den immateriellen Intellekt anknüpfende Auffassung der Abstraktion schafft im Gegensatz zu den Tieren universelle Bedeutungen. Die Intentionalität unterscheidet auf dem Niveau der individuellen sinnlichen Einbildungskraft zwei Komponenten. Zum einen ist die sinnliche Form im Rahmen der rezeptiven Einbildungskraft gegeben. Anschließend verläuft eine immaterielle Synthese durch den Prozess der intelligiblen Abstraktion, welcher für den Menschen eine kategoriale, durch sinnvolles Sprechen gegebene Bedeutung dieser erkannten Form schafft. Das Sprechen formt die Abstraktion als Ganzes; daher ist der resultierende Akt der Abstraktion sowohl rezeptiv als auch aktiv synthetisch determiniert. Das Phänomen der Sprache hat für Averroës eine Schlüsselbedeutung, weil es die Einheit des Erkennens aus Richtung der sinnlich angelegten Intentionalität zum abstrahierten Begriff zeigt. Diese Einheit steht außerhalb der mystischen Illumination der Modernisten und der postmodernen analytischen Auffassung der isolierten Sprache ohne übereinstimmende Beziehung zur Realität. Das System der zweifachen Intentionalität trennt nicht zwischen der ersten und der zweiten Intention wie in Avicennas Separation zwischen dem sinnlichen Prozess der *abstractio* und dem reinen Einblick in die Essenz im Rahmen der *denudatio* (Kap. 2.3.2). Die einheitliche Deutung des Erkennens im CMDA durch die zweifache Intentionalität führt die im Bagdader Haus der Weisheit konstituierte aristotelische Schule (Alfarabi, Ibn Adi) zu einem Höhepunkt. Diese Schule der Falsafa übergab dem Westen die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung und die Auffassung des Menschen als einheitliche Person im Existenzmodus der Ipseität. Die Gigantomachie hinsichtlich des Intellekts sich im lateinischen Westen zwischen der Schule des ersten und des zweiten Averroismus wiederholte und mit dem zeitgenössischen Nihilismus endet.

Die Hermeneutik muss zur ursprünglichen Quelle der abendländischen Gigantomachie der Substanz zurückkehren. Deswegen muss man zur oben erwähnten Averroës’schen Kritik an seinen Zeitgenossen zurückkehren (*quod contingit Modernis*, Kap. 2.4). Der Kommentator entwirft eine neue Form der *proportio*, welche im intentionalen Modus *per prius* und *per posterius* gegeben ist. Die resultierende Übereinstimmung vermittelt den Prozess des Erkennens in zwei Richtungen. Einerseits steht die individuelle Ausrichtung der Sinne auf einen äußerlichen Gegenstand und anderseits die anschließende Ausrichtung des Intellekts (*intentio*) auf eine so entstandene sinnliche Erkenntnis.

„Es wurde belegt, dass die Fähigkeit des Erkennens des Intellekts nichts anderes ist als die Fähigkeit, welche die Intention der sinnlich wahrgenommenen Sache von deren in der Einbildungskraft gegebenen Erkennen unterscheidet (*virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato*). Diese Fähigkeit ist proportional bezogen auf beide Intentionen (*proportio ad has duas intentiones*), also auf die sinnliche Vorstellung der Sache und auf die Intention dieser Vorstellung (*ad idolum rei et ad intentionem sui idoli*). Die gleiche Ähnlichkeit istauf dem Niveau der sinnlichen Einbildungskraft und der Sinne gegeben (*sicut proportio sensus communis ad intentiones quique sensuum*). Die intellektuelle Fähigkeit ist gattungsmäßig auf dem Niveau der im Körper existierenden Fähigkeiten gegeben (*de genere virtutum existentium in corporibus*).“ [[229]](#footnote-229)

Das Zitat unterscheidet die wahrgenommene, real gegebene Sache (*res*) von der rezeptiven Komponente der Seele (*forma ymaginata*) und schließlich auch von der aktiven synthetischen Fähigkeit der Seele oder des Intellekts (*virtus cogitativa*). Die für die Konstituierung der Wahrheit als *proportio* notwendige Ähnlichkeit existiert in einem dreifachen Register: äußerliche Sache (*res sensibilis*) – rezipierte sinnliche Vorstellungen (*idoli ymaginatae*) – intentionelle, auf die sinnliche Vorstellung bezogene Aktivität (*intentio ad idolum rei*). Diese Reihenfolge des Erkennens bestimmt der metaphysische Dativ (*quidditas*). Die schon abwesende Aktualität der ersten Substanz wird in der Folge des Erkennens neu aufgenommen (d. h. repräsentiert) zuerst im sinnlichen Erkennen. Die erste und wichtigste Synthese in Bezug auf Aktualität und Realität wird auf brillante Weise beschrieben. Die rezeptive Kraft des *sensus communis* begründet die daraus resultierende aktive Form der sinnlichen Gattung (*ad idolum rei*). Diese rein sinnliche Spezies muss in der neuen Form der intentional gegebenen Rezeptivität begriffen werden (*ad intentionem sui idoli*). Die zweite Intention ist nur dem Intellekt eigen, welcher die sinnliche Spezies auf immateriellem Niveau aufnimmt. Averroës übernahm Alfarabis Terminus *ma'qūl ṭhānī* (*intellectum secundum*) und dessen Auffassung der zweifachen Intentionalität. Aber er bearbeitete die Lehre des Zweiten Meisters dergestalt, dass er den Akt der mythopoetischen Intentionalität von der Illumination (*primum intellectum,* Kap. 2.1.1) verschwand. Anstelle der modernen Mythopoetik entwirft der Kommentator eine proportional gegebene Übereinstimmung zwischen der sinnlichen und intelligiblen Intentionalität. Zwei Richtungen der sinnlichen Erkenntnis sind vollständig beschrieben. Die Aktualität des Erkennens kommt von den Sinnen und seine rezeptive Intentionalität kommt von der Seele als eine von ihren vielen Potenzen. Der Übergang von der Aktualität der Sinne zur Potentialität des Intellekts folgt dem grundlegenden Szenario der *Kategorien*. Der Erkenntnisprozess verläuft von der Auferlegung durch die reale erste Substanz (Imago) bis zur Annahme einer allgemeinen Bedeutung im passiven Intellekt (Begriff). Auf diese Weise gilt es, dass die proportional, d. h. kausal gegebene Ähnlichkeit zwischen den materiellen Sinnen und dem immateriellen Intellekt im Rahmen der einheitlichen Erkennungsfähigkeit der Seele sichergestellt wird (*ista virtus est illa cuius proportio ad has duas intentiones*). Imaginative und intellektuelle Intentionalität und die daraus resultierende Kognition sind in einer einzigen kognitiven Fähigkeit vereint. Im Rahmen der Intentionalität ist daher notwendig, zuerst die rein materielle sinnliche Wahrnehmung und die anschließende Synthese der *species sensibilis* zu unterscheiden. Diese Spezies ist auch den Tieren auf deren spezifischem Niveau der Intentionalität, des Erkennens und des Urteils gegeben (*vis aestimativa*). Der Mensch synthetisiert im Rahmen der Korrespondenz von Ding und Intellekt die andere Form der *species sensibilis* als Grundlage für die Sprache. Die zweite Intentionalität kommt aus der immateriellen Komponente der Erkenntnis und schafft eine neue Form der *species intelligibilis*. Dadurch unterscheidet sich das menschliche Erkennen vom tierischen bereits auf sinnlichem Niveau, weil es in einem anderen Schema der Intentionalität funktioniert. Die zweite Form der Intentionalität wird nur von der immateriellen rezeptiven Fähigkeit der menschlichen Seele vollzogen (*species intelligibilis*). Die resultierende Abstraktion stellt dann der *intellectus agens* als aktive Komponente derselben menschlichen Seele sicher. Die zweifache Auffassung der Intentionalität entspricht genau dem kanonischen Text *De anima* über die zwei Fähigkeiten des Erkennens (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15). Der Kommentar CMDA führte diese zwei Fähigkeiten in die Beziehung sowohl auf sinnlichem als auch auf intellektuellem Niveau. Die These über die Übereinstimmung der sinnlichen und der intelligiblen Spezies im Rahmen der zwei Prozesse der (sinnlichen, intellektuellen) Intentionalität bildet die Grundlage für Averroës‘ Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung (*proportio*) zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen der externen Sache. Wie vorher erwähnt wurde, werden beide Akte als Vollzug der einheitlichen Potenz der Seele im Modus *ipse* vereinigt (*modus intelligendi*, *intellectio*). Die Intentionalität der Tiere schafft das Erkennen auf der Ebene der *vis aestimativa*. Diese Art von animalischen Ipseität ist sinnlich und individuell gegeben. Averroës‘ Entwurf des Erkennens basiert auf der genauen Beschreibung der zweifachen Intentionalität. Die sinnliche Spezies entsteht in der allgemeinen Einbildungskraft, welche die Ausrichtung der Sinne in Richtung zur realen Sache synthetisiert. Die zweite Intention geht von der immateriellen Fähigkeit der Seele aus. Der passiv-rezeptive und dann der tätig-abstrahierende Intellekt richten die Aufmerksamkeit zum bereits synthetisierten intentionalen Gegenstand in der Einbildungskraft. Die Wahrheit als intellektuelle Übereinstimmung entsteht im Hinblick auf die äußerliche Sache durch den Prozess der zweifachen Intentionalität (*proportio ad has duas intentiones*) im Rahmen der ganzheitlichen intentionalen Rezeption und Synthese.

Averroës gründete die Erkenntnis auf das Modell der Rezeption des Sinnes von vorne, mittels der intelligiblen Intentionalität. Die Intention geht im Modus *per prius* zunächst an die sinnlichen Spezies, die in der ersten Intention wahrgenommen werden. Sie wird im zweiten Schritt von dem immateriellen und rein potenziellen *intellectus possibilis* aufgenommen. Ein solcher Intellekt ist ein Vermögen der Seele, weil sein Akt im Modus der reinen, immateriell gegebenen Empfänglichkeit verläuft. Die Intention geht im Modus *per prius* zuerst zur sinnlichen Spezies, die in der ersten Intention zusammengefasst sind. Die Auffassung der zweifachen Intentionalität, welche auf dem Niveau der Übereinstimmung der zweifachen Spezies(*sensibilis, intelligibilis*) unterschieden wird, verhindert die Entstehung des Seienden der dritten Art und bestätigte die Gültigkeit der Belichtung des Erkennens von vorne aus Richtung der sinnlich wahrgenommenen und real gegebenen ersten Substanz. Diese Übereinstimmung begründete die Wahrheit als Proportionalität zwischen Ding und Intellekt. Daher ist der Kommentator der Urheber der Wahrheitstheorie als Übereinstimmung und nicht Avicenna. Die moderne Intentionalität der Avicennisten veränderte den rezeptiven Charakter des *intellectus possibilis* zu einer aktuellen Hypostase. Averroës behauptet gegen Themistios‘ Auffassung des körperlich gegebenen materiellen Intellekts, dass die abstrahierte Form des Einzeldings immateriell ist. Gegen Alexander ist es klar, dass der immaterielle und völlig potenzielle *intellectus possibilis* rezipiert die Intentionen aus der ersten Intention durch seine eigene zweite Intention. Der auf diese Weise definierte materielle Intellekt bleibt eine individuelle Komponente der Seele durch die Kombination von Themistios‘ *intellectus materialis* und Alexanders *intellectus* *possibilis*. Gleichzeitig funktioniert dieser rezeptive Intellekt in Themistios‘ Modus des immateriellen *intellectus possibilis*, welcher dieser Neuplatoniker indes als vom individuellen Körper getrennte aktuelle Substanz begreift. Daher muss das CMDA Themistios‘ Auffassung des rezeptiven Intellekts als Substanz ablehnen und hält gegen ihn Alexanders Auffassung des rezeptiven Intellekts als reiner Potenz. Auf diese Weise muss der *intellectus possibilis* vom materiellen Intellekt Alexanders getrennt werden. Averroës veränderte den rezeptiven Intellekt Alexanders durch die ingeniöse Interpretation der Intentionalität nach dem Zweiten Meister. Die resultierende Übereinstimmung zwischen dem materiellen und dem immateriellen Akt der Intentionalität schafft keine moderne Dualität des Erkennens der materiellen Sinne und des immateriellen Intellekts als *tertium ens*. Neue Metaphysik und Gnoseologie gestattet sie keinen paranoischen Mix aus Realität und erkanntem Gegenstand in der Seele, wie es bei der Moderne der Fall ist. Die Rezeption der Sinne ist passiv und individuell. Die aktuelle erste Substanz im Modus *simpliciter* und *per se* wirkt kausal auf das Sinnesorgan. Jedes Glied der Kette der Intentionalität und der Abstraktion besitzt einen anderen Status und begründet ein System der Übereinstimmung von Intellekt und Sache im Modus „Aktualität–Potenz“.

Zuerst gibt es die aktuelle Sache, die ist *simpliciter* gegeben. Dann entsteht die aktuelle und individuelle *species sensibilis* im Akt der sinnlich gegebenen ersten Intentionalität. An den durch diese erste Intentionalität knüpft die Ausrichtung des immateriellen Intellekts in dessen rezeptiver Komponente an. Die zweite Aktualisierung des Erkennens entsteht auf Grundlage des Aktes der zweiten Intentionalität, welche eine universelle und potenzielle *species intelligibilis* produziert. Den Akt dieser Intentionalität ermöglicht die rein potenzielle Komponente der *anima intellectiva*, welche als *tabula rasa* definiert wird. Averroës schloss jede aristotelische Substanz und neuplatonische Hypostase vom internen Erkenntnisprozess aus. Der Intellekt als reine Potenz ist im Stande, jedwede aus Richtung der Sinne gegebene Aktualität aufzunehmen. Weil diese Fähigkeit der Seele rein potenziell ist, nimmt sie alles auf ihre eigene Art auf, also im immateriellen Modus der Intentionalität. Diese bereits immaterielle Form des Erkennens geht in Prozess der Abstraktion in der aktiven Komponente des Intellekts. Das Ergebnis ist ein kategoriales Begriff (*conceptus*). Durch diese Synthese schuf Averroës eine neue Art von Intellekt, welcher seine geniale und bislang unübertroffene Deutung des Aristoteles charakterisiert.

„Wenn wir auf die gesamten Definitionen des Aristoteles schauen und sie zusammenstellen, dann ist klar, zu sehen, dass er Folgendes im Sinne hat. Wenn der mögliche Intellekt aktualisiert wird, dann vereinigt sich mit uns die aktive Fähigkeit des Erkennens (*intelligentia agens copulabitur nobiscum*). Dank dieser Fähigkeit verstehen wir auch die Dinge außerhalb unserer selbst (*per quem intelligemus alias res*). Durch sie machen wir sinnliche Dinge zu aktuell intelligiblen (*per quam faciemus res sensibilies esse intellectas in actu*), wenn sich diese aktive Fähigkeit in uns zur Form wird (*secundum quod ipse efficitur forma in nobis*).“ [[230]](#footnote-230)

Die Schlüsselphrase des passiv-aktiven Intellekts als „*forma in nobis*“ bedeutet eine zweifache Ablehnung des abgeteilten Intellekts als Substanz. Die Neuplatoniker und der Aristoteliker Alexander schufen einen immateriellen *intellectus possibilis* als moderne Hypostase und sie verbanden ihn mit einem völlig separaten *intellectus agens*. Themistios verfolgte einen ähnlichen Ansatz, indem er den materiellen Intellekt in die sensorische Rezeption einbezog und sowohl *intellectus possibilis* als auch *intellectus agens* hypostasierte. Averroës lehnte die traditionelle neuplatonische Lösung (Themistios, Alexander Aphrodisias, Theofrastos) und auch moderne Lösungen seiner Zeitgenossen (Avicenna, Ibn Baddscha) ab.

Sie trennten den materiellen oder rezeptiven Intellekt vom sinnlichen Erkennen nach der Art Alexanders. Averroës entwarf die neue Vermittlung als eine Leistung der immateriellen Seele, die in zwei Fähigkeiten (rezeptiv und aktiv) auf der Ebene der sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten der menschlichen Seele tätig wird. Die neue Definition der Wahrheit und des Erkennens benötigt keinen erworbenen Intellekt (*intellectus adeptus*), welcher als hypostatische und materielle Form der Rezeptivität im individuellen Akt des Erkennens dient. Die Rolle des externen Aktivators des Erkennens im erworbenen Intellekt spielte bei den Neuplatonikern und Avicenna der abgetrennte *intellectus agens*. Dieser brachte in das individuelle menschliche Erkennen die mythologische Welt von außen. Die immateriellen Formen emanieren aus der Sphäre des kosmischen tätigen Intellekts (*Dator formarum*). Das moderne Schema des Wissens braucht sogar zwei hypostatische Entitäten der dritten Art. Averroës war kein mythopoetischer Modernist und Illuminat. Er konnte nicht eine solche Niederlage des kritischen Denkens akzeptieren. Die neue Form des materiellen Intellekts begründete eine neue Geschichte der westlichen Metaphysik. Die spätere Tradition innerhalb des ersten und zweiten Averroismus kennt diesen Intellekt als *intellectus possibilis*. Die Hermeneutik der Objektivität muss nun bestimmen, in welcher Weise dieses epochale Ereignis des Erkennens die Geschichte der Metaphysik und damit die Historie des abendländischen Denkens bestimmt.

### 2.4.3 Der Intellekt und die Einheit der Person

Ein Kenner von Averroës Philosophie hätte einwenden können, dass manche Zitate aus dem CMDA sich auch avicennistisch oder neuplatonisch ganz legitim lesen lassen. Der materielle oder mögliche Intellekt (*intellectus possibilis*) tritt darin als abgeteilte Entität auf, welche im univoken Sinn begriffen wird und das gleiche universelle Erkennen in allen Menschen bewirkt. Der individuelle Akt des Erkennens bildet eine Verbindung (*copulatio*, *coniunctio*) dieses äußerlichen Intellekts mit der disponierten Seele des Einzelnen. Dies ist die klassische, von Avicenna inspirierte averroistische Deutung des CMDA, welche von Thomas von Aquin, aber nicht von Siger von Brabant verteidigt wurde. Die Hermeneutik muss die Theorie des *intellectus possibilis* im CMDA auslegen, welche im Einzelnen und auch in der gesamten Menschheit universellen Charakter besitzt. Averroës war kein Averroist wie die damalige und zeitgenössische Moderne. Die zweifache Auffassung der Intentionalität löste die Mängel der Theorie des Themistios und des Alexander und schuf eine neue Auffassung des Intellekts als rezeptive und synthetische Erkennungsfähigkeit, die im beseelten Körper wirkt. Die Theorie des abgeteilten rezeptiven Intellekts bestreitet die Möglichkeit der Übereinstimmung des Verstandes mit den Sinnen, wodurch ein individuelles Erkennen verunmöglicht wird. Der menschliche Intellekt als selbstständige Substanz führt darüber hinaus zu einer Pluralität der Substanzen im Menschen. Es widerspricht der erfahrenen Einheit des Daseins und des Denkens, welche im „meinen“ Körper verläuft. In der klassischen Metaphysik hat das Seiende der dritten Art keine Möglichkeit der Existenz. Im Menschen kann es nicht mehrere Substanzen geben, weil die Person als erste Substanz in der Realität *simpliciter* existiert. Die Philosophie muss diese existenzielle Einheit der Person auch adäquat erkennen und gemäß dem metaphysischen Dativ prädizieren. Die wahre Auslegung der Schrift *De anima* muss die phänomenologische Art und Weise deuten, wie die Person als erste Substanz erkennt. Diese Auslegung des CMDA begriff nur Siger von Brabant in die Tiefe und die von ihm inspirierten Kenner Averroës‘ an der Pariser Universität. Es ist kein Wunder, dass die avicennistische Moderne aus ihnen Averroisten machte und so die ganze Gigantomachie um den Intellekt in die objektive Irre der Modernisten überführte. Die mittelalterlichen Avicennisten und die modernen Objektivisten schaffen mit Hinweis auf das CMDA ein univokes Konzept des *intellectus possibilis*, welchen sie als selbstständige Entität konzipieren, welche außerhalb der Architektur der zweifachen Intentionalität und außerhalb der Existenz der realen Person gestellt ist. Der epochale Irrtum der Moderne, welcher in die Figur des sogenannten „Averroismus“ ist durch die fehlerhafte kategoriale Prädikation des rezeptiven und aktiven Intellekts im Menschen gegeben. Der Intellekt wurde von den Modernisten in eine neuplatonische Hypostase verändert. Die Moderne vollzog die Verabsolutierung des Intellekts als eines mythopoetischen Seienden der dritten Art durch die logische Version des *modus ponens*. Die Architektur der klassischen Metaphysik ist auf der Imposition aufgebaut, die sich auf die ontologische Perspektive des Verstehens auf der Ebene der Substanz *qua* Substanz bezieht. Das künstliche Konstrukt der modernen Metaphysik ist auf der Supposition aufgebaut, die sich auf die subjektive Perspektive des objektiven Verstehens auf der Ebene des *ens inquantum ens* bezieht. Die Avicennisten vernachlässigten die metaphysische Differenz, welche die hyparchische Prädikation der ersten Substanz mithilfe des metaphysischen Dativs bildete (*qua–inquantum*). Der von akademisch gebildeten Furien organisierte Abwehrmechanismus projizierte das moderne Simulakrum namens „*intellectus possibilis*“ in Averroës‘ Metaphysik nach dem Freudschen Modus der Verkehrung ins Gegenteil. Die Hermeneutik muss den Mechanismus dieser irreführenden Projektion klären. Schauen wir auf den typischen Fall aus dem CMDA hinsichtlich der oben kommentierten Intentionalität. Die Trennung des Erkennens von der realen Sache begründet eine zweifache Auffassung der Intentionalität und der zweifachen sinnlichen und intelligiblen Spezies, welche eine Schlüsselrolle in den Streitigkeiten der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts spielte. Eine Person als erste Substanz hat zwei unterschiedliche Dispositionen und zwei unterschiedliche Fähigkeiten. Zunächst nimmt die Seele die potenziellen Formen durch die Abstraktion, welche durch die Sinne vermittelt wird. Dann erkennt die Seele diese abstrahierten Formen auf immaterielle Art. Der immaterielle Intellekt im Menschen stellt die Fähigkeit des rezeptiv-synthetischen Erkennens wie das sinnliche Erkennen dar.

„Es war notwendig, diese zwei Aktivitäten in unsere Seele zu geben (*has duas actiones anime in nobis*), damit nämlich die eine Aktivität die intellektuelle Erkenntnis aufnimmt und die andere diese hervorbringt (*recipere intellectum et facere eum*). Der Faktor und Empfänger sind die ewigen Substanzen (*agens et recipiens sint substantie eterne*), und das deshalb, weil sie unserem Willen unterworfen sind. Wir besitzen die Fähigkeit, intellektuelle Inhalte zu abstrahieren, und verstehen sie auch (*abstrahere intellecta et intelligere ea*). Die Abstraktion ist nichts anderes als die Fähigkeit, die sinnliche Intention zu intellektuell im Akt erkannten zu machen, weil sie zuvor nur in der Potenz erkennbar waren (*facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia*). Das Erkennen ist nichts anderes als die Aufnahme dieser Intentionen (*intelligere autem nihil aliud est quam recipere has intentiones*).“[[231]](#footnote-231)

Im Hinblick auf die vorangegangene Auslegung ist es zu beweisen, dass der Text die Auffassung des Intellekts als selbstständige Substanz ablehnt. Dieser abwegigen Auffassung des rezeptiven Intellekts als des aktuellen Seienden der dritten Art, welche bei den Modernisten gegeben ist, fehlt aus prinzipiellen Gründen sowohl die autonome Form als auch die autonome Materie. Aber das grundsätzliche Problem bildeten für die scholastischen Interpreter des CMDA die zitierten Sätze des Typs: „Der Faktor und Empfänger sind die ewigen Substanzen (*agens et recipiens sint substantie eterne*), und das deshalb, weil sie unserem Willen unterworfen sind.“ Die avicennistische, vor allem durch Thomas von Aquin bekannte Deutung des CMDA verband beide Bestimmungen dergestalt, dass er eine averroistische Auffassung des einen passiven Intellekts für alle Menschen im Modus der ewigen Substanz schuf, welche sich durch die *coniunctio* mit dem materiellen menschlichen Intellekt verbindet (OBJ III, Kap. 4.5.1). Avicennas Rezeptivität verläuft im Modus der Belichtung von hinten. Der individuelle, als aktuelle Hypostase in der Seele gegebene *intellectus adeptus* wird durch den abgetrennten kosmischen *intellectus agens* illuminiert. Die Aktualisierung des erworbenen Intellekts im Modus des *intellectus in effectu* verlief gemäß Avicennas Auslegung von Alfarabi (Kap. 2.3.2). Es wurde unkritisch auf Averroës‘ Verfahren nach dem *intellectus possibilis* angewendet. Die rezeptive Fähigkeit der Seele wurde als Avicennas aktuelle und immaterielle Hypostase (*hoc aliquid*) definiert. Es entstand ein potenzieller Intellekt als neuplatonische Spezies gemäß Alexander und Themistios. Dadurch entstand der hypostasierte Intellekt als *tertium ens*, welchen sich Averroës irrtümlicherweise zuschrieb. Die Modernisten definierten den hypostatischen Intellekt als eine andere Form des *tertium ens* und schrieben diesen Unsinn zu Unrecht Averroës zu. Die averroistische Deutung des CMDA entstand in den Zirkeln der latinischen Modernisten. Sie applizierten das avicennistische Theorie der Illumination und die pantheistische Auffassung des Davids von Dinant an der Theorie des Kommentators (OBJ II, Kap. 3.3.3). Diese tragikomische Interpretation führte dazu, dass das Simulakrum von Averroës´ *intellectus possibilis* bis heute im avicenistischen Modus der *copulatio* verstanden wird. Die Avicennisten vereinen auf objektivistische Weise die einzelnen Substanzen der dritten Art zu einer schizoiden Einheit der Person. Aus der Sicht des CMDA gilt, dass sie nicht fähig sind, das Phänomen der *continuatio* im Akt des realen Erkennens zu sehen. Die aktuelle Ausübung des Erkennens läuft im Modus *ipse*, also in der einzigartigen hylemorphischen Person, welche durch verschiedene Fähigkeiten der immateriellen Seele erkennt. Der rezeptive Intellekt der Modernisten stellt eine objektive Entität des Typs *tertium ens* dar, welche nach Averroës absoluter Unsinn ist. Die Gründe für die Ablehnung einer hypostatischen Union verschiedener Formen des substanziellen Intellekts hat das vorhergehende Kapitel dargelegt. Der Intellekt ist keine objektive Hypostase, weil ein solcher Unsinn kann nicht in der Realität existieren. Der Intellekt ist eine immaterielle Potenz im Menschen und bestimmt die fundamentale Art und Weise, wie (siehe hermeneutisches *Wie*, Kap. 1) die universellen Bedeutungen und Formen erkennen. Averroës interessiert grundsätzlich und vor allem die Art und Weise, wie wir erkennen (Bezugssinn). Die moderne und postmoderne Frage, was diese oder jene Form des Intellekts ist (Gehaltsinn), ist für ihn gänzlich zweitrangig. Wenn diese sekundäre Frage im Modus *per prius* gestellt wird, dann stellt sie einen grundsätzlichen Irrtum dar. Sie leitet die Forschung des Erkennens aus Richtung der Essenz anstatt aus Richtung des Aktes der Person als erster Substanz ein. Diese Position des CMDA wurde nach dem Kommentator einzig und allein von Siger von Brabant gesehen und verteidigt. Dieser christliche Philosoph endet daher ebenso tragisch wie der islamische Kenner des Aristoteles. Heidegger nahm den Streit von Neuem auf, ohne die ganze Geschichte zu wissen. Die archaische Hermeneutik folgt der verborgenen Tätigkeit der Furien in der Zeit der akademischen Moderne. Deswegen nimmt die Deutung der irrtümlichen Objektivität nicht die avicennistische Deutung des Averroës auf, weil sie mit der Benotung dieses Denkers als des Urhebers des „Averroismus“ oder des „Semi-Averroismus“ endet. Die Entstehung der averroistischen Deutung Averroës‘ muss nach dem großen Kommentar zu *De anima* so erklärt werden, damit die zitierte Dunkelheit (*obscurity*) erklärt wird, welche dieser Denker bei seinen Vorgängern ablehnt (Kap. 2.4.1).

Bleiben wir nun bei der Frage des numerisch einen Intellekts für alle Menschen. Sie wird eine Schlüsselrolle bei der Ablehnung des CMDA im Rahmen des zweiten Averroismus spielen, welcher um das 1235 in Oxford entstand. Averroës las im Unterschied zu den eklektischen Zeitgenossen Aristoteles‘ damaligen Korpus im ursprünglichen Geist und lehnte die neuplatonischen Lösungen prinzipiell ab. Im Rahmen der gesuchten *proportio* besteht das CMDA auf der Tatsache, dass der materielle Intellekt eine Quasi-Materie für die Quasi-Form des aktiven Intellekts sein muss. Das Wörtchen „quasi“, das wiederholt an den Schlüsselstellen des großen Kommentars hervorgehoben wird, bezeugt die Ablehnung der unitären Theorie des Intellekts als abgetrennter Substanz. Beide vorhergehenden Kapitel haben gezeigt, dass Averroës im Rahmen seiner „Meta-Physik“ alle Theorien ablehnen muss, welche die Einzigartigkeit und die Getrenntheit der ersten Substanz aufheben. Die Neuplatoniker und die modernen Alexandriner wie Avicenna respektierten nicht Aristoteles´ Kritik an der neuplatonischen Definition der Seele. Sie deuten die Seele nach der höheren intelligiblen Formen als höchste Gattung des Seins. Ein weiterer Irrtum entstand im materiellen Pantheismus der pythagoreischen kosmischen Elemente, wo die Seele nach dem göttlichen Pneuma definiert wurde. Aristoteles kritisierte Thales wegen der Auffassung der Seele als Urstoff, welche den Körper belebt (*De anima* 411a8). Dann wäre die Seele keine entelechische Form des Körpers, sondern eine abgeteilte immaterielle oder materielle Substanz, welche die untergeordneten Teile und Funktionen bestimmt. Diese Lösung lag sowohl bei Themistios als auch bei Alexander vor.[[232]](#footnote-232) Sie bilden keine wirkliche Einheit von Seele und Körper. Averroës lehnt die neuplatonische Definition der Seele nach Alexander ab und hinterlässt der späteren Philosophie eine grundsätzliche Frage.

„Weiter sagte er: *Falls das Leben in einer dieser Fähigkeiten* *ist* usw. Daher müssen wir feststellen, ob das, was er Leben nennt, lediglich in einer dieser Fähigkeiten beruht oder ob eine Fähigkeit aus den Teilen zusammengesetzt ist oder ob es in allen Übrigen gegebene Fähigkeit ist.“[[233]](#footnote-233)

Was ist das Leben als Leistung der Seele? Entweder eine der Komponenten der Seele, welche den sinnlichen Tätigkeiten übergeordnet ist (*in una aliqua istarum quinque virtutum*) oder eine aus Teilen zusammengesetzte Ganzheit (*in pluribus una*) oder eine entelechische Einheit der Ganzheit des Organismus, welche durch die Teile (*in omnibus*) gegeben ist. Nur geniale Denker bringen es fertig, prinzipielle Fragen zu stellen und prinzipielle Antworten zu finden. Die Seele ist irgendwie eine und aus ihr stammt alles. Diese Frage stellt Heideggers Lichtung dar, d. h. den Ort der Offenbarung des Sinns von Wahrheit und Unwahrheit (*a/létheia*) des Modernismus. Antworten auf diese drei Fragen finden wir in verschiedenen geschichtlichen Gestalten der Objektivität in der Scholastik (die sogenannten Matrizen), welche den zweiten und dritten Teil dieser Studie analysiert. Die Schrift CMDA sucht nach einer Art und Weise, wie eine Einheit von deren Funktionen und Fähigkeiten durch die aristotelische Seele als entelechische Form des Körpers entsteht. Die Einheit kann nicht von außen aus Richtung der neuplatonischen *anima intellectiva* als übergeordnete Gattung oder hypostasierte Form gegeben sein. Die Einheit „*in omnibus*“ muss vom Dasein der Person ausgehen. Die Seele bildet den Akt „dieses Seins“ der belebten ersten Substanz, weil gerade „dieser Organismus“ die entelechische Einheit von Seele und Körper ist. Die Lösung der Materialisten nimmt den Körper und dessen Funktionen als einzige Quelle des Erkennens und übergeht das Erkennen aufgrund der immateriellen Seele als entelechische Form des Körpers. Oder man kommt zur neuplatonischen Definition der immateriellen Seele als abgeteilte Substanz. Sie wirkt durch den Akt der *coniunctio* mit dem universellen kosmischen Intellekt. Der Sonnenintellekt aktualisiert durch die Illumination den erworbenen Intellekt in der Seele als modernistische Hypostase der dritten Art. Durch die Kollekte der verschiedenen Hypostasen entsteht die moderne und postmoderne Auffassung der aus verschiedenen inkompatiblen Substanzen zusammengesetzten Person (*in pluribus una*). Die Reduktion der menschlichen Seele auf reine Animalität lehnten alle klassischen Denker als Niederlage des kritisch denkenden Verstandes ab, welcher die Grundgegebenheiten der menschlichen Weisheit nicht respektierte. Nur die zeitgenössische Epoche des nihilistischen Denkens kann sich nach völliger Abschaffung der Metaphysik erlauben, die Spezifität des Denkens in dessen immaterieller Komponente abzustreiten. Der heutige *intellectus materialis* der postmodernen Alexandriner ist biologisch gesehen das Gleiche wie der der Tiere. Aber der im Modus der mathematischen *computatio* definierte Mensch hat im Unterschied zum rechnerisch zu weniger fähigen Tier eine kompliziertere Struktur der Neuronen und vielleicht auch ein besseres Modell der chemischen Neurotransmitter. In dieser Auffassung der „Einheit“ existiert das spezifische Erkennen des Menschen schon nicht mehr. Das Problem der Einheit der Person reduziert sich auf die quantitativ verbesserten tierischen Charakteristiken des Typs der autonomen modularen Einheiten des Denkens.[[234]](#footnote-234) Avicennas tierische *vis aestimativa* kehrte zurück und hat im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus objektiven und ganz verdienten Erfolg. Unter anderen auch dank ihrer Verkleidung in Computerkonzepte der künstlichen Intelligenz, welche auf der Definition des Menschen als kartesianische *bête-machine* basiert. Die Immaterialität oder sogar die Unsterblichkeit der menschlichen Seele werden durch philosophische und theologische Argumente aller metaphysischen Denkschulen des Westens verteidigt, bis zu ihren Niedergang im zeitgenössischen Nihilismus. Die intellektuelle Seele unterscheidet den Menschen vom Tier, was die vorherigen Generationen der Gebildeten für eine prinzipielle und ganz selbstverständliche Sache hielten. In der Zeit der Herrschaft des klassischen Verstandes und der Bildung am Ende der Falsafa existierte umgekehrt ein Problem hinsichtlich der Priorität der intellektuellen Komponente der Seele, welche immaterielle ist. Avicenna und die spätere scholastische Moderne und die kartesianische Postmoderne trennten diese Komponente einfach von der körperlichen Existenz. Die Gruppe der aristotelischen, von der Schule der *Nominales* beeinflussten Avicennisten deuteten nach der Ankunft von Averroës‘ Schriften im Westen diesen Teil des CMDA so, dass die Pluralität der substanziellen Formen (*in pluribus una*)ersetzte die entelechische Einheit (*in omnibus*). Sie machten aus dem Kommentator einen Averroisten. Die lateinischen Avicennisten isolierten auf sophistische Weise Aussprüche über den einheitlichen Intellekt in allen Menschen aus dem Gesamtzusammenhang der Polemiken des CMDA gegen Themistios und Alexander und fügten sie zusammen. Der zweite Teil zeigt, wie die modernen Avicennisten auf sophistische Weise die Passagen auslegten, welche die Einheit des Intellekts erforschen, und warum sie die tatsächlichen Schlüsse des CMDA, welche eine neue Einheit der Metaphysik bilden, übergingen. Der zweite Averroismus machte aus Averroës‘ Konzept des *intellectus possibilis* ein Seiendes der dritten Art *à la* Avicenna. Der passive und zugleich aktive Teil des immateriellen *intellectus possibilis* funktioniert angeblich kontinuierlich und universell nur so, dass er numerisch einer für alle Menschen ist und sich mit der Einzelperson im Modus der *copulatio* verbindet. Durch diese spezifische Anbindung des rezeptiven Intellekts an den abgeteilten und numerisch einheitlichen *intellectus agens* wird das Erkennen der einheitlichen universellen Inhalte im Denken eines jeden Menschen sichergestellt.

Robert Kilwardby verteidigte im Brief an Peter von Conflans die Pluralität der substanziellen Formen im Menschen und sprach vom Streit im Rahmen der Einheit der Formen (*positio de unitate formarum*). Der gegen die damaligen Thomisten verfasste Brief enthielt folgenden interessanten Satz: „Was sie unter dem Terminus «These über die Einheit der Formen im Menschen» behaupten, das verstehe ich wirklich nicht.“ [[235]](#footnote-235) Der Erzbischof von Canterbury spricht im Namen der gesamten Moderne und Postmoderne, welche die Lehre des CMDA nicht begriffen und aus der Person eine schizoide Sammlung verschiedengearteter Substanzen macht. Der wichtigste Oxforder Modernist vermochte nicht einmal die Semi-Averroisten wie Thomas von Aquin zu verstehen, welche in der Person keine Pluralität der Substanz mehr sehen, sondern „nur“ die Pluralität der hypostasierten Formen. Dies entging verständlicherweise nicht den tatsächlichen Aristotelikern und Kennern Averroës‘, welche die Schule der damaligen *Modernorum* für eine Gruppe philosophischer Analphabeten hielten. Sie titulierten sie höhnisch als sophistische Denker (*sophistae Latini*) oder gelehrte Lateiner (*doctores Latini*). Diese vom Avicennismus gezeichneten Gelehrten benannten die wirklichen Kenner Averroës‘ mit der pejorativen Bezeichnung „Averroisten“ (*Averroistae*). Der Streit darum, wer Averroist ist oder nicht ist bzw. auf was für eine Weise, versucht der zweite Teil zu klären. Averroës richtet die Suche nach der Einheit des Erkennens und der Existenz in eine andere Direktion als die neuplatonische Schule und Avicenna, welche die Moderne begründeten. Der Intellekt ist immateriell, er kann keine Substanz sein und wird durch die Seele als Form des individuellen Körpers im existenziellen Modus „*in omnibus*“ individualisiert. Somit entstand ein phänomenologisches Konzept des Erkennens als *continuatio* des Intellekts. Die Schrift CMDA zeigt die Art und Weise, wie die aktuell existierende Person als aristotelisch unteilbare erste Substanz erkennt. Aber auf der anderen Seite ist der immaterielle Akt des Denkens auf irgendeine Weise allen Menschen gemeinsam. Die Einheit des materiellen Intellekts wird nicht im Sinne der Substanz genommen, wie die modernen und postmodernen Kommentatoren vermuten. Averroës räumt aber ein, dass die Seele irgendwie alles im Sinne ihrer universellen Rezeptivität ist (*anima quodammodo est omnia*, *De anima* 431b20‒21). Die Definition der vernünftigen Seele muss insofern allen Menschen gemeinsam sein, als sie die universell einheitlichen Erkenntnisse begründet. Aber im Moment, wenn die Intelligibilia produziert werden, geht es um einen strikt individuellen Akt. Die Einheit des Intellekts im Rahmen der universellen Spezies und der Menschheit ist ein sekundäres Problem (*quaestio secunda*). Averroës geht von der hyparchischen Stellung der ersten Substanz aus.

„Die zweite Frage lautet, ob der materielle Intellekt einer in allen Menschen (*unus in numero in omnibus individuis hominum*), weder angeboren noch unzerstörbar ist, ob die Erkenntnisse, welche in ihm aktuell existieren und einen spekulativen Intellekt darstellen, sich in den verschiedenen Menschen voneinander unterscheiden und ob sie durch die Geburt oder durch Verletzbarkeit des Individuums gegeben sind. Diese Frage ist sehr schwierig und beinhaltet eine maximale Menge an Unklarheiten (*questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem*).“ [[236]](#footnote-236)

Das Zitat spricht klar vom einheitlichen, allen Menschen gemeinsamen materiellen Intellekt (*intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum*). Dieser Intellekt hat alle Grundzeichen des immateriellen Intellekts (*non generabilis neque corruptibilis*). Aber gleich der nächste Satz fügt hinzu, dass dieser einheitliche Intellekt im Augenblick seines Aktes, d. h. bei der Produktion der aktuellen intelligiblen Inhalte (*intellecta existentia in eo in actu*), zu einem wirklichen *intellectus speculativus* wird. In diesem Falle ist der Intellekt gänzlich nach den Personen individualisiert (*numeratus per numerationem individuorum hominum*) und muss in seiner Leistung mit dem aktuellen Akt der vergänglichen Existenz verbunden sein (*generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum*). Diese Verbindung beider Komponenten des Intellekts betrachtet Averroës als eine sehr schwierige Frage, welche in sich viele Unklarheiten verbirgt. Die weiteren Analysen der Objektivität und der gesamte Streit um den Averroismus beweisen klar seine Worte. Der Text des CMDA unterscheidet zwischen der universellen spezifischen Fähigkeit des immateriellen Intellektes, die gleichen Inhalte des Denkens für alle Menschen zu produzieren, und dem aktuellen Akt dieses Intellekts, der im strikt individuellen *actus essendi* des einzelnen Menschen gegeben ist. Wieder ist im Spiel der grundsätzliche Unterschied zwischen der phänomenologisch definierten Kontinuität des Intellekts in der existierenden Person und der abstrakten Definition des Intellekts, welcher in der Menschheit als universeller Ganzheit gegeben ist. Kehren wir zuerst zur ursprünglichen Argumentation in der Falsafa zurück, als der Kommentator gegen die damaligen Modernisten auftrat. Alfarabis Auffassung der vernünftigen menschlichen Natur muss neu begründet werden und gegen Avicennas und al-Ghazālīs irrtümliche Auffassung der Natur, welche durch die Illumination und den gemeinsamen *intellectus adeptus* gegeben ist, gestellt werden (Kap. 2.1.1). Der Humanismus muss auf der Existenz einer realen Person stehen und nicht auf der Position eines nicht existierenden modernen Individuums. Die nächste Stelle wird häufig für die averroistische Deutung des numerisch einheitlichen Intellekts verwendet. Sie knüpft an das vorgehende Zitat an und wir finden sie ein paar Seiten weiter.

„Auf der Grundlage dieser Definition haben wir behauptet, dass der materielle Intellekt einer für alle Menschen ist (*intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*), und die gleiche Argumentation hat behauptet, dass die menschliche Gattung ewig ist (*species humana est aeterna*), wie wir auch schon an anderen Stellen erklärt haben. Der materielle Intellekt muss die natürlichen Prinzipien (*non sit denudatus a principiis naturalibus*) enthalten, welche der gesamten menschlichen Art gemeinsam sind (*communibus toti speciei humane*), nämlich die ersten Prinzipien des Erkennens und die einzigartigen, allen Menschen gemeinsamen Konzepte. Diese Erkenntnisse sind nämlich einheitlich (*intellecta sunt unica*) aus der Sicht des individuellen Empfängers (*secundum recipiens*) und verschieden aus der Sicht der angenommenen Intention (*multa secundum intentionem receptam*).“ [[237]](#footnote-237)

Der erste Satz macht auf die zwei Prinzipien aufmerksam, welche Averroës zuvor hinsichtlich der Immaterialität des Intellekts und der universellen Einheit der intellektuellen Inhalte betont hat. Die Einheit des materiellen Intellekts für alle Menschen (*intellectus materialis est unicus omnibus hominibus*) befindet sich auf dem Niveau der Abstraktion, welche mit der Lebensdauer der Menschheit als Spezies verbunden ist (*species humana est aeterna*). Averroës entstaubte aus der Sicht der Averroisten in diesem Zitat Avicennas Konzept des habituellen Intellekts (*intellectus in habitu*). Er existiert in allen Menschen als angeborene immaterielle Fähigkeit, sich auf grundlegende intuitive Schlüsse aus Prämissen ein Urteil zu bilden. Dieser habituelle Intellekt kann scon bei den Tieren in materieller Gestalt als *vis aestimativa* finden. Der Mensch aktualisiert ihn im individuellen Akt des Denkens (*intellectus in effectu*, Kap. 2.3.2). Der aktualisierte materielle Intellekt muss die immateriele Inhalte aufnehmen. Deswegen wird er zur einen selbstständigen Substanz oder zur einen substanzialisierten, vom Körper getrennte Spezies. Diese Auffassung der „Einheit“ des Denkens basiert auf der Wirkung des von der Existenz der Person getrennten Intellekts. Solche Erklärung ist prinzipiell fehlerhaft. Averroës‘ Auffassung des rezeptiven Intellekts im Rahmen der *continuatio* hat dank der Belichtung von vorne und der unterschiedlichen Art und Weise der Abstraktion und der zweifachen Intentionalität nicht das gleiche Statut wie bei Avicenna. Er machte aus dem Intellekt ein Seiendes der dritten Art. Das vorhergehende Zitat aus dem CMDA hinsichtlich der Einheit des Intellekts als universeller Spezies hat gezeigt, dass irgendeines universelles Kontinuum des *intellectus materialis* auf der Ebene der Menschheit als der Art existiert und dass es durch die Immaterialität dieses Intellekts und durch die Trennung von den Sinnen gegeben ist. Die ersten Prinzipien des Erkennens sind dank der Universalität bei allen Menschen gleich (*intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus*). Nur der Mensch besitzt das spezifische Erkennen der Universalien, welches jedoch auf dem individuellen sinnlichen Erkennen beruht. Der rezeptive Teil des Intellekts muss in dieser Immaterialität allen Menschen im Sinne der Menschheit als Spezies gegebene Natur gemeinsam sein (*principiis naturalibus toti speciei humane*). Betrachten wir die Frage des einen Intellekts für alle Menschen unter dem Gesichtspunkt der bisherigen Auslegung der *Kategorien* auf der Grundlage des metaphysischen Dativs.

Schrift CMDA etablierte im ersten Schritt das kausale Wirken des Intellekts im Modus *ex inmediatis* aus Richtung der real denkenden Person, als die erste hylemorphische Substanz gegeben. Die Ipseität des Intellekts wird ausschließlich im Modus der Imposition kategorisch ausgesagt, also durch Belichtung von vorne, von der hyparchisch gegeben ersten Substanz. Der Intellekt ist die einzige Form des einzigartigen Körpers (*anima intellectiva*). Die erste Prädikation des Intellekts ist auf der Grundlage des *actus essendi* der hyparchischen ersten Substanz gegeben. Die Leistung dieses Intellekts verläuft dank der immateriellen Seele als die einzige Form, welche „meinen“ Körper belebt. Eine solche Abgrenzung des Intellekts als aktuelle Form des realen Daseins (Heidegger) can *univoce* die universelle Bedeutung definieren. Sie passt dem spezifisch erfassten Intellekt als zweite Substanz zu, welcher am nächsten der ersten Substanz steht. Nun, im zweiten Schritt, ist es möglich, der Supposition des Intellekts als Spezies im universellen Modus (*Cat*. 2a15–16) zu folgen. Nun geht CMDA auf die Ebene der universellen zweiten Substanz und prädiziert Bedeutungen zuerst vom Genus bis zur Spezies. Die hyparchische Imposition des Intellekts als Spezies wird zu einer universellen Supposition des Intellekts als Genus. Es handelt sich wieder um eine Prädikation *per prius*, aber ihre ontologische Vor-blickbahn ergibt sich aus der Erleuchtung von hinten, d. h. aus der universellen Bedeutung des Intellekts als zweite Substanz (*genus–species*). Zunächst untersucht er den Akt des Denkens in der ersten Person, wenn der Intellekt in eine kategoriale Imposition eintritt, die kausal gegeben ist (*intellectio*). Dann begibt er sich auf die Ebene der Abstraktion (*questio secunda*) und untersucht hier den Intellekt als Universalbegriff in seiner Gattungsform der zweiten Substanz (*intellectum*). Der zweite Schritt des Zitats setzt die Bedeutung des Intellekts als universelle Spezies in Beziehung zu der nächsten und höheren Universalität, die auf der Ebene der Menschheit als Gattung gegeben ist. Dann haben wir ein weiteres Beispiel für kategoriale Prädikation *per prius*, aber in einem ganz anderen Modus als die hyparchisch angelegte Imposition. In diesem Fall geht es um logische Supposition. Aufgrund der korrekten Imposition, die von der realen Kausalität im denkenden Körper ausgeht, ist der universelle Intellekt zu einer durch metaphysische Imposition entstandenen Gattung geworden. So enthält er die universelle Natur der Menschheit, die als eine Gattung konzipiert ist, die durch eine logische Supposition entsteht. Der Bezugssinn der metaphysischen Ipseität und der logischen Identität ist ein doppelter, und es ist notwendig, ihn sehr sorgfältig zu unterscheiden. Die Moderne denkt seit Avicenna nicht mehr auf eine so kritische Weise. Sie respektiert die metaphysische Imposition nicht, da sie im aufgeklärten Geist völlig verloren hat. Die *illuminati* „sehen“ einen mythopoetischen, averroistischen, *per prius* gegeben Intellekt, der in der Wirklichkeit eine avicennistische Substanz der dritten Art ist. Averroës ist in keiner Weise ein moderner Averroist. Er sieht den wirklich denkenden Menschen und nicht den „Intellekt“ als moderne Chimäre. Die richtig sichergestellte und prädizierte Kausalität des Erkennens ermöglicht im Modus der Übereinstimmung den richtigen universellen Schluss auf dem Niveau der wissenschaftlichen deduktiven Demonstration gemäß der *Zweiten Analytik*. Hier ist der grundsätzliche Unterschied zu Avicennas Perspektive zu sehen, welcher den Intellekt als aktualisierte Substanz der dritten Art begriff, die aus Richtung des *intellectus agens* aktualisiert ist. Averroës‘ Perspektive ist genau umgekehrt. Vom individuellen Denkakt ging er auf die Ebene der Abstraktion über und erforscht hier den Intellekt als universelle Spezies in dessen gattungsmäßiger Gestalt der zweiten Substanz. Auf dem Niveau der abstrahierten Spezies hat der Intellekt lediglich das Statut einer Universalie. Der Text erforscht nicht wie Avicenna den individuellen und aktuellen Substanzintellekt. Die CMDA abstrahiert vom existentiellen Akt des Verstehens (Bezugssinn), um das allgemeine menschliche Vermögen in seiner spezifischen Form (Gehaltsinn) zu schaffen, das immaterielles Denken und Erkennen der Welt hervorbringt. Die Spezies ist immer eine im menschlichen Denken gegebene Universalie. Daher existiert ein prinzipieller Unterschied zwischen zwei Einblicken in den existenziellen Akt des Intellekts und in die begriffliche Abstraktion. Beide Formen des Intellekts sind im Modus von Averroës‘ realen *continuatio* und nicht der avicennistischen mythopoetischen *coniunctio* gegeben. Der Intellekt existiert nur als individuelle Fähigkeit der körperlichen, einzigartig und aktuell gegebenen Person. Dieser Akt der Person in ihrer Ipseität kann abstrahiert werden, weil das Denken in der Person als unteilbarer realer erster Substanz existiert. Im Modus der richtig vollzogenen Deduktion erhalten wir die generische Ebene der *continuatio* dieses persönlichen Intellekts, welcher zur einen universellen Spezies geworden ist. Im Modus *per prius* ist nun Intellekt an die universelle Natur der Menschheit als Genus gebunden. Erst *per posterius* gehen wir zur Spezies und dann zum Individuum. Der Intellekt existiert auf diesem Niveau als spezifische, universell-potenziell gegebene Fähigkeit der Menschheit. Die Menschheit existiert real nicht, nur Sokrates als Person existiert. Beide Formen der Prädikation des Intellekts unterscheiden sich prinzipiell voneinander, ebenso wie sich das Seiende der ersten und der zweiten Substanz in den *Kategorien* voneinander unterscheiden (Kap. 1.3). Die erste Substanz stellt den personalen Akt der Erkennung dar, die zweite Substanz stellt das universelle Konzept des Erkennens dar.

Der menschliche Intellekt unterscheidet sich sowohl von den himmlischen Intelligenzen als auch vom sinnlichen Nachdenken der Tiere. Die kosmischen Intelligenzen sind reiner aktueller Intellekt. Die Tiere haben überhaupt keinen Intellekt, nur die grundlegende unterscheidende *aestimatio* oder *cogitatio*, welche nur an die Sinne gebunden sind. Aber diese Ziehung der animalischen Schlüsse ist schon voll individuell, weil sie eine entelechische Form des lebenden Körpers bildet. Der Mensch besitzt die Fähigkeit des höheren immateriellen Erkennens, auch wenn es sinnlich gegründet ist. Wenn wir als Menschen diese intellektuelle rezeptive Fähigkeit aus der Sicht unserer Natur (d. h. außerhalb des aktuellen Denkens und der individuellen Disposition) nicht hätten, dann erkannten wir keine universell gleichen Inhalte und die Wissenschaft wäre unmöglich. Aber das Erkennen im Rahmen der Menschheit existiert und die Philosophie und die Wissenschaft ebenso, weil die Person als reale erste Substanz existiert. Daher ist der Mensch auf der Ebene der konzeptuellen Definition abstrakt als Geschöpf des Verstandes bestimmt. Die Zitate über die Einheit des Intellekts im Rahmen der Menschen haben eine genaue Bedeutung im Rahmen der universellen Supposition des möglichen Intellekts, welche wir weiter untersuchen werden. Den dritten und letzten Teil des averroistischen Puzzles des CMDA finden wir in den weiteren Passagen desselben Kapitels.

„Dann ist klar, dass der Mensch aktuell deswegen versteht (*intelligens in actu*), weil in ihm der aktuell gegebene gedankliche Prozess andauert (*continuationem intellecti eo in actu*).“[[238]](#footnote-238)

Das Verständnis wie jede andere Bewegung verläuft von der Potenzialität zur Aktualität, weil kein Gelehrter vom Himmel gefallen ist (*homo non est intelligens in actu nisi…*). Der Prozess des Erkennens bedarf einer treibenden Kraft, welche sich im Hinblick auf den potenziellen Intellekt in der Aktualität befindet. Dieser aktuelle Teil des Erkennens muss mit dem Intellekt direkt verbunden sein. Der Intellekt stellt eine dauerhafte Fähigkeit dar, welche eine Kontinuität des Erkennens gewährleistet (*propter continuationem intellecti*). Diese Kontinuität des Erkennens vollzieht sich nur an der aktuellen ersten Substanz (*congregatum ex eis sit unicum*). Averroës sagt, dass der intellektuelle Akt des beseelten Körpers im Rahmen der Person aktuell einheitlich ist. Zweitens ist er einzigartig im Akt (*ipse*), weil er durch Belichtung von den körperlich gegebenen Sinnen determiniert ist. Sie gewährleisten die grundlegende Aktualität aus Richtung der realen ersten Substanz. Der erste und der zweite Punkt betreffen die metaphysische Imposition. Drittens ist das Denken spezifisch für die Menschheit in der ganzheitlichen Universalität des Intellekts. Der als Supposition definierte Intellekt ist auf abstrakte Definition des Menschen bezogen. Diese Art des Intellekts betrifft den Menschen als eine von der tierischen Spezies unterschiedliche denkende Spezies. Diese spezifische Kontinuität des Intellekts (*intellectum*) unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von der Kontinuität des existenziellen Denkens (*intellectio*). Die Imposition des Intellekts ist aktuell im Akt der Person gegeben (*tertium genus*). Vollständig verschieden ist die Kontinuität des Denkens im spezifischen Intellekt der gesamten Menschheit, wo sie als universelles und daher ewiges Konzept gegeben ist (*quartum genus*). Der Unterschied zwischen beiden Gattungen ist absolut prinzipieller Natur. Die Logik ist nicht Metaphysik und die Imposition ist nicht die Supposition.

Die objektiven Deutungen des „Intellekts“ als eines Seienden der dritten Art haben diese Differenz völlig übergangen. Wieder ist der epochale Irrtumdes Avicennismus zu sehen, weil die Moderne das „Intellekt“ genannte Simulakrum im mythopoetischen *modus ponens* setzt. Die moderne Logik sieht nur die Identität der Substanz im homonymischen Modus des „*secundum quod*“. Aus dem Prinzip der logischen Abstraktion heraus kann die Moderne keine Ipseität im metaphysischen Modus „*quo est*“ erkennen. Der Kommentar sagt klar, dass es sich um zwei gattungsmäßig verschiedene Akte des Verstehens handelt. Dieses Verstehen ist entweder im Modus der existentialen Ipseität oder im Modus der generischen Identität gegeben. Zwischen der Prädikation als Imposition und der der Prädikation als Supposition gibt es keine „Kopulation“ in Form irgendeines Seienden der dritten Art. Die Hermeneutik distanziert sich von der spekulativen *copulatio* der modernen und postmodernen Averroisten (*Mind–Body Problem*). Die Auslegung betrachtet mit Averroës, Siger und Heidegger die existenzielle phänomenologische Art und Weise, wie diese oder jene Form des Intellekts in dessen Dasein (*continuatio*) wirkt. Der reale Prozess des Denkens ist keine mythopoetische Kopulation des Seienden der dritten Art. Die auf die Einheit von Person und Intellekt gerichtete hermeneutische Vor-blickbahnunterscheidet grundsätzlich zwei unterschiedliche Perspektiven. Der Intellekt als *tertium genus* wird aufgrund der realen hylemorphischen Substanz ausgesagt, weil die Prädikation *per prius* eine hyparchische Leistung der existenten Person voraussetzt. Der Denkakt, der vom abgetrennten Intellekt kontrolliert wird, wäre kein Akt unseres Willens und der persönlichen Freiheit des Denkens. Im Gegenteil denkt der in der Einheit für die ganze Menschheit im Modus *quartum genus* gegebene Intellekt überhaupt nicht. Er ist eine reine, nur im Denken der erkennenden und realen Person gegebene Abstraktion. Die Ipseität des Intellekts ist als aktuelle erste Substanz gegeben. Diese Prädikation läuft im Modus des *tertium genus* durch die Imposition der Bedeutung aus der kausal wirkenden Realität. Das Denken der Person wird hyparchisch und metaphysisch prädiziert, also im Modus der Imposition vom metaphysischen Dativ (*quidditas*). Die metaphysische Identität des Intellekts ist als universelle zweite Substanz im Modus der Supposition gegeben, die durch die eindeutige Imposition des möglichen Intellekts als *species humana* innerhalb des *tertium genus* bestimmt ist. Das Substrat dieser *suppositio*-Bedeutung ist keine existente Person mehr, sondern der universelle Träger (*subiectum*) der generischen Bedeutung. Das Substrat der generischen Bedeutung bezüglich des Intellekts ist nicht die lebendige Person (die erste hyparchische Substanz); noch *species humana* als metaphysische Imposition (die zweite metaphysische Substanz). Es handelt sich um klassisches *individuum* am Ende der dialektischen Teilung nach Porphyrius. Es gibt drei Träger der Bedeutung (*subiectum*), welche den *univoce* geschaffenen Sinn der aristotelischen “Person” definieren. Der Träger der generischen Bedeutung des Intellekts ist ein Individuum, weil er nicht mehr in andere universelle Bedeutungen teilbar ist. Das Individuum macht nicht die Definition der Person aus, da seine Bedeutung spezifisch ist. Die Prädikation des subjektiv, individuell und spezifisch gegebenen Intellekts ist aus Richtung des abstrahierenden Intellekts als *quartum genus* gegeben. Dieser Begriff des individuell gegebenen Intellekts stellt eine Universalie dar, welche durch die Supposition der Bedeutung im abstrahierenden Denken entstanden ist. Daher ist er rein potenziell gegeben. Dieser fundamentale Unterschied zwischen beiden Formen des Intellekts ist durch zweifache Art und Weise gegeben, wie der Intellekt im Modus der Aktualität und Kausalität (Person) und der Potenzialität und Universalität (Menschheit) manifestiert wird. Für objektiv denkende Zeitgenossen ist der Unterschied zwischen Person, Individuum, Menschheit und Leiche nicht interessant, weil diese Seienden der dritten Art mehr oder weniger das Identische darstellen. Die Moderne und die Postmoderne sind gegenüber der Differenz zwischen beiden Arten des Intellekts im CMDA objektiv und daher fundamental blind. Die modernen und postmodernen Alexandriner haben vor sich einen objektiv gegebenen „Intellekt“ als Seiendes der dritten Art. Ein solcher mythopoetischer „Intellekt“ existiert nicht, weil er keine Art und Weise der Existenz besitzt. Real existiert nur die aktuelle erste Substanz oder die zweite Substanz als potenzielle Universalie, nicht die Seienden der dritten Art, welche in einer falschen objektiven Univozität gegeben sind. Die gelehrten Lateiner machten aus Averroës einen Averroisten im Modus der sophistischen *continuatio* des eigenen epochalen Irrtums. Dies ist ein weiterer ironischer Zug der akademisch ausgebildeten Furien, welche die moderne Ungebildetheit fördern (*apaideusía*). Diese ist gegeben durch die Unkenntnis der metaphysischen Argumentation des Aristoteles, des zweiten Meisters und des Kommentators. Die Metaphysik der Moderne wurde zu einem Rätsel auf dem Niveau der dämonischen Sphinx. Die tragische Frage „Was ist der Mensch?“ bekam eine ganz moderne und deswegen fundamental falsche Antwort. Die Moderne weiß im Modus der objektiven *paideía* nicht mehr, wer der Mensch ist. Daher dämonisierten die ersten Modernisten Averroës und Siger (OBJ III, Kap. 5.5). Die Averroisten aller Art traten unter der Führung der Furien in die tragische Phase des „objektiven Ödipuskomplexes“ ein (OBJ III, Kap. 7). Der gattungsmäßig unterschiedliche Intellekt im Modus *tertium* und *quartum genus* ist kein univokes Konzept, weil dies die Grundprinzipien von Aristoteles‘ Metaphysik und der kategorialen Prädikation leugnen würde.

Der Streit um die „Averroismus“ des Averroës ist aus der Sicht der aristotelischen Auslegung des CMDA vollständig unsinnig. Die mythopoetische „Existenz“ des Averroismus zeigt im Modus der tragischen *alétheia* den objektiven *Irrtum* der Moderne und der Postmoderne. Das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten gilt; daher kann auch der Intellekt nicht „numerisch ein“ oder „numerisch plural“ sein, wie die modernen und postmodernen Averroisten behaupten. Sie definieren den sogenannten „numerisch gegebenen Intellekt“ als objektives *tertium ens*. Zu einer solchen Individuation müsste der Intellekt eine aktuelle Substanz sein und seine Form müsste durch irgendeine Materie individualisiert werden; oder der Intellekt müsste eine hypostasierte immaterielle Form sein, d. h. als abgetrennter kosmischer oder engelhafter Intellekt. Die Universalie existiert nur im Denken als Spezies. Sie kann nie auf eine solche Weise individualisiert werden, geschweige denn ein menschlicher Intellekt, welcher als denkende Potenz der substanziell existierenden Person real wirkt. In den Schlüsselpunkten des sogenannten „numerisch einheitlichen Intellekts für alle Menschen“ stimmt die Sophistik der lateinischen *Modernorum* mit der Lösung Themistios‘ und Alexanders überein, welche Averroës prinzipiell kritisiert. Albert der Große war der erste lateinische Philosoph, welcher um das Jahr 1240 die Auffassung des materiellen und des spekulativen Intellekts gemäß der richtigen Linie des CMDA interpretierte (OBJ II, Kap. 2.4.2). Die damaligen gebildeten Aristoteliker erklärten den verwirrten Alexandrinern von der Oxforder und der Pariser Schule der *Modernorum*, dass deren averroistische Lösung des abgetrennten *intellectus possibilis* aus der Sicht des CMDA einen absoluten Unsinn darstellt. Aus dem möglichen Intellekt als dem reinen *possibile* wurde eine aktuelle Substanz. Die Modernisten trennten diese Substanz der dritten Art darüber hinaus von der hylemorphischen Einheit von Körper und Seele und gaben ihr durch die Lehre vom universellen Hylemorphismus das Statut der numerisch individualisierten Substanz. Aristotelisches *individuum* kann nie eine erste Substanz werden, geschweige dann ein materiell zahlbares Ding. Schließlich verbanden die Modernisten diesen Unsinn im Modus der *copulatio* mit der schizoid aufgefassten modernen Person als Pluralität der Substanzen. Diese komplette Paranoia wird bis heute von der Postmoderne verteidigt. Aber nach dem Tod des modernen Gottes und des modernen Subjekts brach gezwungenermaßen eine weitere grundlegende Krise der objektiven Bedeutung aus. Sie wird von einer neuen Abwesenheit getragen, die dieses Mal die objektive Wahrheit betrifft, die als Avicennas subjektive Evidenz (*certitudo*) gemacht wird. Das paranoische Denken der Moderne ist aber logisch ganz rational, weil es von den göttlichen Kräften der Rachegöttinnen geführt wird. Diese Kräfte wirken in der archaischen Lichtung der verborgenen musischen und mystagogischen Wahrheit. Der zweite Teil der Auslegung zeigt, dass diese Lösung der *Modernorum* von Bacon als wahnsinnig gesehen wurde. Albert lehnte es ab, darüber eine akademische Diskussion zu führen, wegen der absoluten Lächerlichkeit dieser Argumente. Jeder dieser Gründe leugnet den argumentativen Aufbau des CMDA und den ganzheitlichen Sinn von Averroës‘ Philosophie, erst recht alle drei auf einmal. Die Schrift CMDA kennt die damalige Debatte über die Pluralität der substanziellen Formen (viererlei objektiver Intellekt Avicennas, materieller Intellekt des Ibn Baddscha), lehnt sie aber zugleich als unsinnig ab. Der immaterielle Intellekt ist nicht wie die Sinne an Körperteile gebunden; daher kann er keinen substanziellen Charakter besitzen.

„Daher ist es unmöglich, dass der Intellekt in irgendeinem Teil des Körpers seinen Sitz hat. Man muss sehen, dass das Problem nicht nur darin liegt, ob der Intellekt einer in vielen Trägern und verschieden gemäß seinen Fähigkeiten ist (*utrum sit unica secundum subiectum et plura secundum virtutes*); als ob sich die Seele wie Obst in die Wahrnehmung von Duft, Farbe und Geschmack teilte oder ob er einer auf Grundlage der universell definierten Natur (*una propter unam naturam communem*) und mannigfaltig ist, weil das aktuelle Wesen verschiedene Fähigkeiten besitzt (*ista natura habet diversas virtutes*) …“ [[239]](#footnote-239)

Die Seele ist die immaterielle Form des Körpers; daher kann man sie im Körper nicht lokalisieren wie ein Sinnesorgan. Das Zitat lehnt beide Alternativen ab, welche später vom zweiten Averroismus übernommen werden. Die Einheit auf dem Niveau der *anima intellectiva* kann nicht im Rahmen der aktuell gegebenen materiellen ersten Substanz substanziell sein und gleichzeitig plural im Sinne verschiedener Tätigkeiten, welche aktuell außerhalb der ursprünglichen Substanz subsistieren. Diesem Zitat zufolge, es ist jedwede Theorie der abgeteilten substituierenden platonischen Seele oder des neuplatonischen Intellekts auf die Art Avicennas oder Descartes‘ unmöglich. Diese fehlerhafte und ganz „averroistische“ Lösung taucht in Oxford um das Jahr 1240 gleichzeitig mit der Einführung des universellen Hylemorphismus auf und führt zur Pluralität substanziellen Formen im Menschen (OBJ II, Kap. 3.2). Ebenso wenig kann die Seele nur eine abstrakte Universalie sein. Den Intellekt kann man nicht auf eine Abstraktion reduzieren, welche eine hypostatische Einheit besitzt und auf die gleiche Weise wurden von ihr weitere abstrakte Eigenschaften abgeleitet. Das war abermaliger Unsinn, weil der Mensch aktuell als hylemorphisch und denkende erste Substanz existiert. Die spezifische Teilung der Seele in Gattungen, Arten und Individuen ist nur im Rahmen der Seele als nach dem Baum des Porphyrios konzipierte Universalie möglich, was jedoch eine rein mentale Operation ist. In der Realität existiert eine Person mit verschiedenen Erkennungseigenschaften, welche sie personell verwirklicht (*unica secundum subiectum et plura secundum virtutes*). Die Seele stellt den *actus essendi* der konkreten ersten Substanz dar, d. h. der gegebenen Person, welche an und für sich selbst existiert, erkennt und denkt. Der Intellekt ist eine immaterielle Fähigkeit der Seele, welche die immaterielle Form des Körpers ist (*actus intelligendi*). Aber dies bedeutet nicht, dass der Intellekt als *tertium* oder *quartum genus* eine abgeteilte Substanz nach Avicennas Seiendem der dritten Art darstellt. Diese Lösung schuf den universellen und singulären Intellekt der Modernisten als das *hoc aliquid* des zweiten Averroismus oder die *res cogitans* der kartesianischen Postmoderne. Es bleibt eine einzige, wirklich aristotelische Möglichkeit der Einheit übrig, und das ist die Einheit des immateriellen Intellekts im Rahmen der einen entelechischen und hylemorphischen Substanz.

Die Frage nach der Art des Seins der intellektuellen Seele als des persönlichen *subiectum* der erkennenden existenziellen Akte (*tertium genus*) oder des abstrakten *individuum* der spezifisch menschlichen Akte (*quartum genus*) hat absoluten Schlüsselcharakter für die Bestimmung des westlichen Konzepts der Person. Die Ipseität der Person ist in der klassischen Metaphysik nicht das Gleiche wie die Identität des Individuums. Der Terminus „Subjekt“, welcher für beide Fälle der Prädikation der Person gebraucht wird, unterscheidet sich entweder durch die hyparchische Imposition aus der kausal wirkenden Realität (d. h. das *subiectum* der metaphysischen Abstraktion und des wissenschaftlichen Beweises) oder durch die universelle Supposition der Bedeutung aus dem abstrahierenden Denken (d. h. das *subiectum* der logischen Abstraktion und des objektiven Beweises). Die beiden gattungsmäßig verschiedenen Bedeutungen haben kein gemeinsames Subjekt und können daher nicht in einer Definition des Menschen als „Individuum“ der dritten Art (*tertium ens*) vereint werden. Der Übergang von einer Gattung zur anderen ist in der klassischen aristotelischen Metaphysik verboten, weil er die Aufhebung der eindeutigen kategorialen Prädikation bedeutete, deren letzter Träger die Gattung ist. Der synkretistische Westen braucht einen mythopoetischen, nicht einen wissenschaftlich wahren Humanismus. Die Moderne hat ein nicht existierendes menschliches Subjekt als Substanz der dritten Art geschaffen. Die akademisch fähigen Furien organisierten den Abgang der Person in die Unterwelt zusammen mit der Verfinsterung der ersten Substanz im objektiven Modus der Seinsvergessenheit. Der Moderne blieb nur das Simulakrum der Person übrig und dem entspricht auch der zeitgenössische Humanismus der Mensch-Leiche. Abelard, als hervorragender Kenner der aristotelischen Metaphysik und Prädikation, erklärte den damaligen Modernisten der platonischen Domschulen vergeblich, dass die metaphysisch adäquate und damit wahre Bedeutung des Menschen nur aus der Person als der existierenden ersten Substanz abgeleitet werden kann (OBJ II, Kap. 1.3). Es ist also klar, dass die Aussage „Dieser Leichnam ist ein toter Mensch“ (*hoc cadaver est homo mortuus*) metaphysisch falsch ist, weil sie keine Imposition der Bedeutung von einer realen Person im Modus *ipse* hat. Die logische Supposition wird nur den Humanismus eines menschlichen Leichnams im Modus *idem* hervorbringen. Die aristotelische aufgefasste Person im Sinne von Boethius‘ unteilbarer erster Substanz kann keine schizoide Pluralität gegenseitig inkompatibler Substanzen sein, welche zu einer falschen Einheit des Seienden der dritten Art verbunden sind. Diese Auffassung lehnte Aristoteles‘ *De anima* ab und danach die biologischen Schriften, welche der realen Erforschung der im realen Akt des Lebens engagierten Tieren gewidmet sind. Averroës fügt dem hinzu, dass die Person kein sophistischer Cocktail aus avicennischen Substanzen der dritten Art sein kann. Nach dem CMDA ist der menschliche Intellekt weder eine materielle noch eine immaterielle Substanz. Der seiner „Meta-Physik“ treue Averroës behauptet gegenüber den alexandrinischen *Modernorum*, dass die vielfältigen Fähigkeiten der Seele und die Seele selbst als entelechische Form des Körpers ein materielles Substrat, welches deren Aktualität sicherstellt. Die Person existiert *simpliciter* als hylemorphische erste Substanz und bildet ein Substrat, welches *per se* im beseelten Körper subsistiert (*subiectum*). Die entelechische Einheit der Person begründet den Akt der hyparchischen Prädikation, welche sich durch den Akt der auf diese Weise gegebenen Existenz auf alle Komponenten des Menschen bezieht, also auf die Seele und auch auf den Intellekt. Der absolut einzigartige *actus essendi* dieser einen Substanz gewährleistet die Pluralität der verschiedenartigen Akte der Seele. Die Seele ist die subsistente und immaterielle Form des Körpers und aus ihr geht die Vielheit der Fähigkeiten hervor (*actus intelligendi*). Diese Fähigkeiten können wir dann in Form eines deduktiven Beweises (*actus cognoscendi*) erkennen und aussagen. Averroës‘ Kommentar betont, dass die Lösung der sich vom tierischen Organismus unterscheidenden Einheit der Person erst im dritten Teil von *De anima* zu finden ist. Die Univozität des Intellekts im Hinblick auf die Prädikation des Körpers als erster Substanz ist nicht auf der Seite von Themistios‘ materiellem Intellekt, welcher auf der Ebene der sinnlichen Fähigkeiten der Seele gegeben ist. Sie befindet sich auch nicht auf Alexanders Seite. Alexander begriff die Rezeptivität des Erkennens nur durch die Materie; daher trennte er von ihr den immateriellen rezeptiven Intellekt als reine hypostatische Potenz. Die Imposition des Intellekts in den kategorialen Modus des *tertium genus* ist absolut entscheidend, was von avicennistischen und objektivistischen Interpretationen der CMDA nicht gesehen wird. Der Körper und die Sinne haben einen hyparchischen Charakter für die Prädikation des Intellekts als Spezies, weil sie das tatsächliche und materielle Substrat für die Leistung des passiven und immateriellen rezeptiven Intellekts (*intellectus possibilis*) darstellen. Die vorhergehenden Kapitel haben gezeigt, dass Averroës‘ *intellectus materialis* keine individualisierte Substanz (*hoc aliquid*) im Alexanders oder Themistios‘ Stil ist.

„Es wurde bereits erklärt, dass die erste Aktualisierung des Intellekts (*prima perfectio intellectus*) sich von der Aktualisierung der anderen Fähigkeiten der Seele unterscheidet und dass der Terminus ‚Aktualität‘ (*perfectio*) im Hinblick auf sie nur äquivok ausgesagt wird (*dicitur de eis modo equivoco*). Dies ist das Gegenteil dessen, was Alexander behauptet hat.“[[240]](#footnote-240)

Averroës nimmt Alexanders Begriff des auf den Körper bezogenen rezeptiven Intellekts nur in äquivoker Bedeutung als Substanz. Die gattungsmäßige Unterscheidung zweier verschiedener Arten des Intellekts bewirkt, dass man die materielle und die immaterielle Bestimmung des Intellekts nicht zu einem univoken Konzept vermengen kann. Der Kommentator muss nun die Beziehung des immateriellen Intellekts im Hinblick auf den Körper genau bestimmen, was eine sehr schwere Aufgabe ist. Der Dualismus bot eine einfache Lösung an; aber dies ist aus vielen Gründen fehlerhaft. Die Beziehung zwischen dem sinnlichen und dem intellektuellen Erkennen muss eine Einheit im Rahmen der gesuchten Auffassung der Wahrheit als der *proportio* beider Komponenten des Erkennens schaffen, sowohl auf dem Niveau der Person als auch auf dem Niveau der Menschheit. Die neue Lösung determiniert die Einheit des Erkennens dergestalt, dass sie den *intellectus possibilis* als besonderes Konzept konstituiert (*quartum genus*). Diese generische Form des möglichen Intellekts ist auf dem Niveau der Menschheit gegeben und deren spezifische Form kann bis auf das Niveau des Individuums herabsteigen. Der Begriff unterscheidet sich von der Prädikation des Intellekts als aktueller und persönlicher Denkakt (*tertium genus*). Die Menschen behalten eine gemeinsame intellektuelle Natur im Sinne von Alfarabis natürlicher Anlage (*fiṭra mushtarika*, Kap. 2.1.1). Diese Natur ist allen des normalen Umgangs mit dem Verstand fähigen menschlichen Wesen gemeinsam. Metaphysisch gesehen, ist es die richtige Lösung. Der mögliche Intellekt als *tertium genus* ist eine reine Potenz und bringt daher einen universellen Begriff derselben Natur in der gesamten begrifflich definierten Menschheit und im begrifflich definierten Individuum (*quartum genus*) mit sich. Die generische Form der immateriellen allgemeinen Fähigkeit der menschlichen Seele wird im wissenschaftlichen Modus der *demonstratio* von der realen ersten Substanz abstrahiert, also vom aktuellen Erkennen auf dem Niveau der lebendigen Person (*tertium genus*). Durch die Unterscheidung zweier Arten der Prädikation des Aktes dieses Intellekts (spezifisch-universell, singulär-aktuell) schuf das CMDA eine Analogie des kategorialen Unterschieds zwischen dem Genus und der Spezies auf der Seite der zweiten Substanz (*quartum genus*). Nun prädizieren wir die Bedeutung des Intellekts aus Richtung der generischen Universalität, welche *per prius* in Richtung zur nicht weiter teilbaren Einheit dieses allgemein gegebenen Intellekts. Dieser Intellekt wird im abstrakten Individuum (und nicht im existierenden Person) als menschliche Anlage (und nicht als existenzieller Akt) gegeben. Der generische Intellekt stellt also die zweitrangige *continuatio* der universellen Inhalte des Erkennens sicher. Diesen Intellekt betrachten wir im Rahmen des *Arbor Porphyriana* als Universalie, welche weitergeteilt werden kann. Die Teilung beginnt auf der Ebene der Gattung als der generischen Fähigkeit der Menschheit, universelle Inhalte durch die Philosophie zu denken. Sie geht bis zum Individuum, weil der *intellectus possibilis* seine spezifische Fähigkeit der intellektuellen Rezeption ausmacht. Durch die Teilung des Intellekts als Gattung bis zum Individuum gelangte die spezifische Fähigkeit der Menschheit, universelle Inhalte durch die Philosophie zu denken, bis zur Fähigkeit des Individuums. Der Mensch unterscheidet sich als denkendes Individuum numerisch nicht vom anderen, weil das Individuum einen rein spezifischen Charakter hat (Kap. 1.3). Die nur im Denken gegebene Spezies als Universalie hat keine Materie, welche als einzige eine reale Singularität auf dem Niveau der hylemorphischen ersten Substanz begründet. Ein oder zwei reale Exemplare zu sein, bedeutet, eine Materie zu haben, die den numerischen Unterschied zwischen aktuellen Substanzen ausmachen kann. Der Kommentator rettete die Einheit der Person, indem er die Imposition dieser Einheit nach dem Primat der hyparchischen Prädikation gemäß der ersten Substanz (*tertium genus*) nahm. Darüber hinaus brachte so viel notwendige Prädikation *per prius* und *per posterius* im Hinblick auf den Intellekt in den Akt des Erkennens ein, sowohl im Modus der primären hyparchischen Aktualität als auch im Modus der potenziell prädizierten Universalität. Individuum und Person sind grundverschieden, weil die Imposition der kategorialen Bedeutung nicht die Supposition der logischen Bedeutung ist. Averroës legte im Schlüsselteil des Kommentars gemäß dem zitierten kanonischen Teil der *Kategorien* zwei unterschiedliche Prädikationen des materiellen Intellekts vor. Diese fasste er unter dem oben angeführten Terminus *tertium* und *quartum genus* zusammen. Der Status des Intellekts als besonderer Form der zweiten Substanz wird durch arten- oder gattungsmäßige Entfernung vom lebenden Körper als erster Substanz bestimmt. Die Prähistorie der Objektivität untersuchte die entsprechende Passage aus den *Kategorien* (Kap. 1.3). Im Falle einer auf die erste Substanz bezogenen Prädikation *per prius* steht die Spezies näher zur ersten Substanz als die Gattung (*Cat*. 2b7–8). Daher ist für das CMDA die Frage nach der kategorialen Prädikation der potentielllen Universalität des Intellekts als Spezies (*tertium genus*) oder als Genus (*quartum genus*) eine absolut wichtige Sache. Um den Begriff „Intellekt“ genau zu untersuchen, muss man zuerst eine Art und Weise etablieren, wie die Person als erste Substanz existenziell erkennt. Aus der Sicht der auf die Universalität bezogenen Prädikation *per prius* verhält es sich genau umgekehrt. Die Gattung der *intellectus possibilis* in der Menschheit ist universeller als die Spezies des *intellectus possibilis* im Individuum. Das bestätigt der folgende daran anknüpfende Ausspruch (*Cat*. 2a15–16). Durch die zweifache Vor‑blickbahnist auch eine zweifache Reihenfolge der Prädikation *per prius* für den Intellekt als dritte (existenzielle) und vierte (universelle) Gattung gegeben.

Die avicennistische Tradition der CMDA-Auslegung überging diese geniale Lösung für die Einheit der intellektuellen Formen im Menschen, weil diese Schule an einer neuplatonischen Interpretation des materiellen Intellekts als Substanz festhielt. Kommentator lehnte diese Auslegung prinzipiell ab, weil sie der Grundperspektive von Aristoteles‘ Metaphysik widerspricht. Die Obskurität des scholastischen Averroismus datiert seit Rufus vom Cornwall und des postmodernen Averroismus seit Ernest Renan. Die lateinischen Sophisten übergingen den Unterschied zwischen den beiden Gattungsformen des Intellekts, da sie die Logik gegen die Metaphysik austauschten. Der Text CMDA klar unterschiedet und definiert die metaphysische Imposition und die logische Supposition. Der dritte Teil des CMDA geht nach der klassischen Passage der *Kategorien* 2a11–16vor, welche von Alfarabi kommentiert worden ist (Kap. 2.1). Averroës vollzieht eine grundlegende Unterscheidung zwischen beiden Formen des einen und desselben Intellekts. Diese Differenz erscheint im wichtigsten Teil des Kommentars zu *De anima*, welcher die oben angeführte zweifache generische Komponente des Erkennens in der Seele beschreibt. Averroës nimmt den ehemaligen *intellectus materialis* Alexanders in zweifacher Gestalt, also als immateriellen existenziellen Akt und als universellen Begriff.

„Dann sagte Aristoteles: *Daher ist es nötig* … usw. Damit meinte den materiellen Intellekt und dies auch seine zuvor gelieferte Beschreibung. Dann sagte er: *und … dieser Intellekt ist insofern fähig, alles zu verstehen* [νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, *De anima* 430a14–15]. Damit meint er den Intellekt, welcher zum Intellekt im Akt wird (*illud quod fit*) und so seinen Habitus erhält (*quod est in habitu*). Das Pronomen ‚dieser‘ (*ipsum*) kann sich sowohl auf den oben angeführten Konzept des materiellen Intellekts (*hoc pronomen ‚ipsum‘ potest referri ad intellectum materialem*) als auch auf die Person, welche versteht (*ad hominem intelligentem*).“[[241]](#footnote-241)

In der Exegese von *De anima* kommt der doppelten Ipseität die größte Bedeutung zu. Sie beruht auf dem kausal wirkenden metaphysischen Dativ (*hoc pronomen 'ipsum'*), der die völlig eindeutige Prädikation des materiellen Intellekts definiert. Die zweifache Ipseität wird prädiziert: als *suppositio* in Bezug auf den allgemein gedachten materiellen Intellekt (*ad intellectum materialem*); als *impositio* in Bezug auf die konkrete Existenz der Person, die den Akt des Verstehens vollzieht (*ad hominem intelligentem*). In beiden Fällen (allgemeiner potentieller Begriff, aktuelles menschliches Vermögen) ist die Ipseität durch die Tatsache gegeben, dass der *intellectus materialis* eine reine Potentialität ist. Die zweifache Natur der *anima intellectiva* definiert die Person im Modus der metaphysischen *proportio*, welche genau auf die wichtigste Stelle in *De anima* 430a14–15 bezogen ist. Die Einheit der Person als hyparchischer erster Substanz begründet die wissenschaftliche deduktive Definition des Menschen gemäß dem Aristotelischen Korpus. Wenn wir diese Prädikation durchführen, dann gilt im Modus des metaphysischen Dativs der *Metaphysik Z* (τό τί ἦν εἶναι), dass die reale Existenz der Person einen vergangenheitlichen Charakter erhält. Die einzigartige Existenz kann nicht in der Ordnung der Sprache aufgefasst werden. Aber die kategoriale Prädikation kann den Vergangenheitscharakter der ersten Substanz im Imposition-Modus der *quidditas* aussagen. Dann gilt die apophantische Aussage im metaphysischen Modus der Abstraktion. Diese Aussage ist durch die Imposition auf die Ipseität der ersten Substanz (*quo est*) determiniert. Siger von Brabant war der einzige Denker im lateinischen Westen, der diesen Schlüsselteil des CMDA völlig verstand und verteidigte im ursprünglichen Sinne (*ipse homo intelligit*; OBJ III, Kap. 4.4.2). Die akademisch fähigen Furien gewährleisteten durch die moderne Hybris und Unkenntnis der *Metaphysik*, dass die Imposition der Person völlig verschwand und nicht nur deren vergangenheitlicher Charakter, welcher im Modus der wahren, wissenschaftlich gegebenen Übereinstimmung gegeben ist. Der Kommentator als weiser Mensch und ein kritisch denkender Philosoph unterscheidet genau die ursprüngliche Absicht des Aristoteles, welche im Gesamtkontext von *De anima* 430a14–15gegeben ist. Die Imposition des intellektuellen Denkens aus der Richtung der existierenden Person im Modus des *tertium genus* ist klar getrennt von der Supposition als Konzept des Denkens, das zu einem Menschen als Spezies im Modus des *quartum genus* gehörte. Die einzigartig denkende Person wird durch den metaphysischen Modus *ipse* prädiziert (*impositio*); das universell denkende Individuum und die ganze Menschheit werden durch den logischen Modus *idem* prädiziert (*suppositio*). Doch, diese Supposition des Intellekts behält immer den Charakter der vorherigen Imposition als „*ipse homo intelligit*“. Ohne Imposition gibt es keine Supposition. Das bedeutet, dass der generische Intellekt ein eindeutig gegebener Begriff ist, als potenziell Seiendes im menschlichen Geist (*cogitatum*) gegeben. Die Vermittlung von der lebenden und denkenden Person zum spezifischen „Menschen“ (*tertium genus*) und zur generischen „Menschheit“ (*quartum genus*) beruht auf der Tatsache, dass der Intellekt ein existenziell bestimmtes geistiges Vermögen ist, das nur als Potentialität auf der Ebene des Begriffs existiert. Auch in diesem Falle gilt das deduktive Beweisverfahren der *Zweiten Analytik*. Der metaphysische Dativ bestimmt die Imposition des Intellekts aufgrund der metaphysischen Prädikation (*tertium genus*). Es bestimmt die generische Prädikation des Intellekts als Universalie innerhalb der eindeutig bestimmten logischen Prädikation im Modus *univoce* (*quartum genus*). Die Homonymie des Begriffs „Intellekt“ ist damit vom Beweis komplett ausgeschlossen, im Gegensatz zur unkritischen und schizoiden Moderne. Sokrates ist als Person derjenige, welcher etwas versteht, und nicht sein spezifischer Intellekt, welcher lediglich eine im Modus der Abstraktion begriffene Fähigkeit der Seele ist. Im Prozess des Erkennens wird die intellektuelle Fähigkeit der Seele zu allem und produziert dadurch im eigenen Denkakt intelligible Inhalte. Aber der Intellekt ist weder Substanz noch Form, sondern Fähigkeit, also Potenz. Daher ist die resultierende Einheit des Denkens subsistent und aktuell nur in der beseelten ersten Substanz gegeben. Dann ist es möglich, im Modus der universellen Supposition diese Ipseität für die generische und spezifische Auffassung des Intellekts, welche im Rahmen des abstrakten Individuums und der menschlichen Art gegeben ist, zu konzeptualisieren. Dieser Intellekt unterscheidet sich durch diese spezifische Differenz von der tierischen Gattung. Albert der Große als erster Scholastiker übernahm die grundsätzliche Bedeutung dieses zweifachen *ipse* von Averroës. Die Ipseität ist primär auf das Sein der Person bezogen ist, und nicht auf den Intellekt als universelles Konzept (OBJ II, Kap. 2.4.2). Siger von Brabant verteidigte diesen Unterschied glänzend, auch gegen Albert selbst (OBJ III, Kap. 4.4.2). Beider Kenner des Aristoteles und somit auch des CMDA vollzogen aus diesem Titel eine prinzipielle Kritik an der Schule der *Modernorum*.

Nehmen wir nun den zweiten Fall, wo die Ipseität sich auf das in der allgemeinen *univoce* gegebeben Bedeutung „*ad intellectum materialem*“ bezieht. Das heißt, wir folgen dem oben genannten Fall, der durch den Übergang von der metaphysischen Imposition zur logischen Supposition gegeben ist. Der spätere Averroismus und der Avicennismus, verführt von moderner Logik, kennen nur die homonymische Form von Averroës‘ materiellem Intellekt im Sinne der universellen, abgetrennten Individuum als Spezies der dritten Art, welche von außen das Erkennen in der Seele aktualisiert. Averroës weiß als authentischer Aristoteliker sehr gut, dass eine ähnliche Universalie nur in unserem Denken existiert. Die vorausgegangene Auslegung kritisiert Avicenna für die fehlerhafte Auffassung der Universalien als *tertium ens* (Kap. 2.4.1). Aber auf der anderen Seite gilt, dass der Intellekt im Menschen immaterieller Natur ist und aus seiner „Quasi-Substanz“ die Fähigkeit bezieht, allgemeine Bestimmungen zu erkennen. Alfarabi argumentiert gegenüber Alexander, dass dieser Intellekt dank seiner Potenzialität „materiell“ ist, weil er eine Quasi-Materie und ein Subjekt für die aktuelle Form des erworbenen Intellekts in der Person bildet (*est quasi materia et subiectum intellectui adepto*, kap. 2.1.1). Der Aristoteliker Alfarabi weiß gut, dass der Intellekt als reine Potenz an und für sich niemals Substanz sein kann, weil er dann aufhörte, Potenz zu sein. Der potenzielle Intellekt in der Auffassung des Zweiten Meisters (*intellectus in potencia*) funktioniert als Stoff, der die Fähigkeit besitzt, die Formen anzunehmen. Averroës benötigt auf ähnliche Weise die Auslegung des Schlüsselteils von *De anima* II.2, welche klar die Separation des immateriellen Intellekts von den sinnlichen Eigenschaften der Seele bestätigt. Das sinnliche Erkennen wird im Unterschied zum Intellekt in verschiedenen Körperorganen lokalisiert.[[242]](#footnote-242) Aristoteles behauptet, dass die intellektuelle Komponente der Seele immateriell ist. Daher verfügt es über kein eigenes rezeptives Organ und kann nicht aus diesem prinzipiellen Grund das gleiche Prinzip des Erkennens besitzen wie das materielle sinnliche Erkennen. Die Wörtchen „wie“ und „quasi“ sind absolut prinzipieller Natur. Sie schließen Avicennas Intellekt als moderne Substanz–Spezies der dritten Art aus. Der Intellekt als *quartum genus* hat allgemeinen Charakter, welcher im Rahmen der Spezies oder Gattung definiert werden kann. Diese generische Form des materiellen Intellekts ist allen Menschen als Individuen gemeinsam, aber nicht als Personen. Es kann nicht anders sein, weil das intellektuelle Erkennen eine Form der universellen Prädikation produziert und die allgemein menschliche Möglichkeit der Philosophie und der Wissenschaft begründet. Da die Imposition der spezifischen Bedeutung des *intellectus possibilis* deduktiv und apodiktisch durchgeführt wurde, ist es möglich, die Supposition desselben Intellekts auf der Ebene der generischen und zugleich eindeutigen Bedeutung zu schaffen. Die wissenschaftliche Deduktion des Denkens kann nun vom persönlichen zum individuell aufgefassten Intellekt übergehen. Der Intellekt, als die persönliche Ursache des Denkens, liefert eine allgemeine Definition, da er im mittleren Teil (*medium*) des wissenschaftlichen Beweises einen kausalen Zusammenhang herstellt. Der im Körper gegebene Intellekt wirkt kausal und gibt somit eine allgemeine Definition des Intellekts als erkannte Folge. Averroës thematisiert diese Ähnlichkeit des rezeptiven Intellekts in Form der vierten Gattung. Auf diese Weise trennt er den generischen Intellekt von der objektiven und völlig falschen Avicennas Lösung. Der Intellekt als *quartum genus* ist zugleich verschieden von der Seele als aristotelischer Form des Körpers und von der Person als hylemorphischer erster Substanz.

„Die dritte Frage betrifft die Art und Weise, wie der materielle Intellekt in gewisser Hinsicht ein Seiendes und dabei weder Materie in hylemorphischer Form noch erste Materie ist. Die Lösung sieht folgendermaßen aus: Das Sein dieses Intellekts muss als vierte Gattung betrachtet werden (*iste est quartum genus esse*). Wie die sinnliche Sache in Materie und Form unterteilt ist, muss auch das intelligible Sein in ähnlicher Weise in etwas diesen zweien Ähnliches geteilt werden (*in consimilia hiis duobus*), also in etwas der Form Ähnliches und etwas der Materie Ähnliches (*scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie*). So muss es notwendigerweise in jedem abstrakt aufgefassten Intellekt sein (*in omni intelligentia abstracta*), welcher etwas versteht.“ [[243]](#footnote-243)

Neben der klassischen dreifachen generischen Teilung des Seienden (zusammengesetzte Substanz, Materie, Form) existiert ein neuer Typ des Allgemeindings, welches aber kein autonomes Seiendes ist, wie der Avicennismus und der spätere Averroismus gedacht hatte. Der Text sagt nicht, dass der universell genommene Intellekt als reales Substrat, oder als Einzelding existiert (*hoc aliquid*). Da würde die Deutung von *De anima* zum Neuplatonismus eines Themistios oder zum dualistischen Aristotelismus des Alexanders zurückkehren. Averroës ist kein moderner Averroist. Der spätere unnötige Streit über den Averroismus sollte sich ebenso klar wie Averroës das Statut jenes „*in aliquod simile*“ bewusst machen. Der Intellekt wird der Form und der Materie im Akt seines Denkens ähnlich. Dieses Konzept des Intellekts als besonderer, ausdrücklich von der Substanz getrennter Entität lag bereits bei Alfarabi gegenüber Alexander vor (*intellectus in potencia*, Kap. 2.1.1). Das Konzept des generisch aufgefassten Intellekts stellt lediglich eine „Ähnlich in irgendetwas“ im Hinblick auf Form und Materie dar. Schlüsselhaft ist das Wörtchen *simile*, welches die nachfolgende Auslegungstradition gänzlich überging und daher den Terminus *intelligentia abstracta* verzerrt übersetzte. Die Hermeneutik lehnt die zeitgenössischen averroistischen Übersetzungen dieser Passage (*separate intelligence,* LCDA, p. 326) ab, welche die Prädikation des Intellekts irrtümlicherweise als eigenständige Substanz in Richtung zum Avicennismus und zum Kartesianismus schieben. Der Modus des Intellekts als kontinuierlicher, im *impositio*-Modus des *separabilis* gegebener kontinuelle Fähigkeit gleicht nicht dem objektiven Modus der modernen Avicennisten, in welchem der Intellekt im kopulativen Modus des *separatus* funktioniert. Die klassische Metaphysik vermeidet jede Analogie mit dem modernen, „pornografischen“ Denken. Jede Abstraktion existiert nach Averroës nur potenziell im Denken der wirklichen Person. Der Akt der Abstraktion ist für Averroës im Gegensatz zu Avicenna nur durch Belichtung des Seienden von vorne möglich, aus Richtung der ersten Substanz über die rezeptiven Komponenten der Seele. Dadurch entsteht die Wahrheit als *proportio* und *similitudo*, welche zwischen den Dingen, Sinnen und dem Verstand gegeben sind. Diese Abfolge der Aktualisierung des Erkennens hat grundsätzlichen Charakter. Averroës geht von der Wirkung des aristotelischen metaphysischen Dativs aus. Zuerst kommt die Existenz der realen Sache, dann die von ihr kauzal getroffenen Sinne, bis zum rezeptiven Intellekt. Dies ist die einzige Auffassung des Erkennens, welche alle Schlüsselgegebenheiten der Wahrheiten als der Übereinstimmung des Intellekts zur realen Sache zusammenfasst. Die Bedeutung dieser Abfolge der Aktualisierung entdeckte erst Sigers Kommentar wieder (OBJ III, Kap. 4.4.2). Die Moderne lehnte das Primat der *species sensibilis* ab. Sie bilden die Grundform des menschlichen Erkennens, weil sie durch ihre individualisierte sinnliche Aktualität das intellektuelle Erkennen der Seele als *tabula rasa* begründen. Wenn der Mensch existiert, welcher aktuell denkt (hyparchisches Intellekt als *tertium genus*), dann können wir dessen Akt des Intellekts als Form der dauerhaften Spezies(abstrakter Intellekt als *quartum genus*) abstrahieren. Der Intellekt als *quartum genus* stellt das theoretische Konzept dar, welche nur für den universell aufgefassten Intellekt gültig ist. Dieser ist keine neuplatonische Quasi-Substanz (Kap. 1.3.1). Averroës spricht vom Intellekt als vierten Gattung in Anknüpfung an die vorhergehende Interpretation von *De anima* 430a14–15, wo das Statut der zweifachen Ipseität des Denkaktes thematisiert wird. Die passive und aktive Fähigkeit des immateriellen Charakters für den *intellectus possibilis* als Fähigkeiten der Seele bedeutet, dass sie sich aus Quasi-Materie und Quasi-Form zusammensetzt, ohne allerdings eine autonome Substanz (*hoc aliquid*) oder ein rein abstraktes Konzept der Potenz zu sein wie *materia prima*. Sie ist nur auf der Ebene der theoretischen Supposition gegeben. Der menschliche Intellekt wirkt mittels des existenziellen Aktes (*actus intelligendi*) aufgrund der körperlichen Kausalität der ersten Substanz (*actus essendi*). Diese kauzal gegebene Beziehung wird durch die Imposition im Modus *per prius* ausgesagt (*actus cognoscendi*). Es wird nun deutlich, dass das Präfix „*quasi-*“ die Richtung der Prädikation (Bezugssinn, Vorblickbahn) bezeichnet, die im Falle der Prädikation des Intellekts von der Aktualität der ersten Substanz zur Potentialität der zweiten Substanz zu nehmen ist. Erst wenn der deduktive Beweis für den Intellekt vollendet ist, kommt die sekundäre generische Prädikation ins Spiel. Der Intellekt als gattungsmäßig gegebene Universalie bedeutet für Averroës nur die universelle Fähigkeit des Denkens, welches an die abstrakte generische Menschheit im zweiten Schritt der Abstraktion und an die menschliche Spezies als Individuum im dritten Schritt gebunden ist. Die generische Universalität des Intellekts wird als Denkfähigkeit definiert, die an eine abstrakte Menschheit gebunden ist. In der Teilung der Universalien innerhalb der Supposition können wir diese generische Fähigkeit dann im nächsten Abstraktionsschritt auf die menschliche Spezies und endlich als unteilbares Einzelnes beziehen. Dieses *individuum* am Ende des Porphyrbaums ist keine reale Person, weil die *continuatio* dieser Universalie nur im menschlichen Denken gegeben ist. Im Gegensatz von den verwirrten akademischen Individuen im Zeitalter der Moderne und Postmoderne denkt das aristotelische *individuum* nicht, weil es in der Realität nicht existiert.

Nehmen wir die Prädikation der Ipseität des Verstehens aufgrund der Imposition der Bedeutung „Intellekt“ angesichts des realen Menschen (*ad hominem intelligentem*). Dann prädizieren wir das hyparchische Primat der ersten Substanz im existenziellen Modus *per prius*. Im Prozess des individuellen Erkennens, welches durch die Person als erster Substanz gegeben ist, wird der rezeptive Intellekt *De anima* zufolge in der Seele zu allem und produziert dadurch intelligible Inhalte. Diese aktuell gegebene Ipseität definiert in der nachfolgenden Prädikation *per posterius* (d. h. im Modus der generischen Abstraktion) die allgemeine intellektuelle Fähigkeit der Menschheit. Diese universelle Auffassung des Intellekts ermöglicht in der Ordnung der Potenzialität die kategoriale Prädikation des Intellekts im Rahmen des Genus und dann Spezies. Dadurch entsteht im zweiten Schritt auf dem Niveau der Menschheit eine spezifische Einheit der Menschen als rezeptiv denkender Wesen. Deren Humanität ist spezifisch verschieden dank der Universalität des völlig rezeptiven *intellectus possibilis* von der aktuellen kosmischen Intelligenzen, welche nur mit Denken aus dem Niveau des *intellectus agens* ausgestattet sind. Darüber hinaus unterscheidet sich diese rein menschliche Besonderheit von den Tieren, denen diese spezifische Fähigkeit des rezeptiven Intellekts fehlt. Dann definiert die Supposition des möglichen Intellekts die Menschheit als Genus ebenso wie das Individuum als Spezies. Diese Eigenschaft bildet eine absolut spezifische Charakteristik (*differentia specifica*) lediglich des menschlichen *intellectus possibilis*. Das macht den grundlegenden Unterschied zu den Tieren und den kosmischen Intelligenzen. Der mögliche Intellekt wird in Bezug auf die mit der *anima intellectiva* ausgestattete Person (*impositio, tertium genus*) und in Bezug auf das Konzept des Menschen im Allgemeinen (*suppositio, quartum genus*) ausgesprochen. Der universell abstrahierte Intellekt bildet im Modus *quartum genus* die abstrakte Gestalt, welche aus dem Akt von dessen realem Denken prädiziert wird (*in omni intelligentia abstracta*). Das Konzept macht einen Bestandteil der menschlichen Natur aus und es determiniert die Einheit der Menschheit aus der Sicht der erkennenden Potenz des Menschen. Siger von Brabant begriff und deutete richtig diese Univozität des menschlichen Intellekts als einer Universalie. Sein Nachfolger Dante gebrachte diesen Intellekt im ersten Projekt des europäischen Humanismus im lateinischen Raum zur Geltung. Diese Universalität knüpft an die erste universelle Bestimmung des *intellectus possibilis* für alle Leute bei Alfarabi an (Kap. 2.1.2). Dante als Sigers Schüller begriff die Bedeutung von Averroës‘ Terminus *quartum genus* für die Einheit der Menschheit. Dante gebrauchte das Konzept des *quartum genus* im Modus der universellen Supposition des rezeptiven Intellekts für die humanistische Auffassung des *intellectus possibilis* (OBJ III, Kap. 4.4.3). Der rezeptive Intellekt als *quartum genus* macht eine spezifische Differenz zwischen dem Menschen, dem Tier und den kosmischen Intelligenzen aus. Dante nimmt die Spezifität des rezeptiven Intellekts als universellen Begriffs auf, welcher die grundlegende Eigenschaft des Menschen als Spezies definiert. Durch diese Deduktion ist die Einheit der Menschheit wissenschaftlich richtig begründet im Modus der apodiktischen *demonstratio*, und nicht nur analogisch oder mythopoetisch wie in der Moderne. In der Linie „Averroës – Siger – Dante“ entstand eine anti-moderne Form des westlichen Humanismus, welche als Übereinstimmung des menschlichen Intellekts im Modus *tertium* und *quartum genus* dargestellt wird. In keinem Fall handelt es sich um einen Intellekt als modernes Seiendes der dritten Art. Die damaligen und heutigen Averroisten erklärten Siger und Dante auf sophistische Weise. Somit zeigte sich die Unwahrheit der humanistischen Lösung Avicennas, dessen Konzept der objektiven *humanitas* auf der Belichtung des Erkennens aus Richtung des erworbenen Intellekts als *tertium ens* steht. Dem Kommentator zufolge existiert dieser substanzielle und hypostasierte Intellekt im Menschen nicht; daher existiert auch nicht dessen moderner Träger als Subjekt. Die strafenden Furien führten den paranoiden modernen Humanismus in das mythopoetische Delirium der objektiven Postmoderne und in die Vernichtungslager des Nihilismus des zwanzigsten Jahrhunderts.

Der Kommentar zum CMDA lehnt für den materiellen Intellekt im Menschen jedwede Form der eigenen Aktualität ab, welche für den Entwurf einer minimalen Entität und Univozität des Seienden der dritten Art unerlässlich ist. Kehren wir zurück zum Schlüsselzitat, welches im vorangegangenen Kapitel auf Grundlage zweier aneinander anknüpfenden Prozesse der sinnlichen und der intelligiblen Intentionalität analysiert worden ist (*proportio ad has duas intentiones*, CMDA III.6; 415.62‒68). Der Kommentar rehabilitierte die Auffassung der Intentionalität und der Abstraktion im Sinne der aristotelischen *abstractio* aus Richtung der realen ersten Substanz. Diese Auffassung devalorisierte Avicenna durch den Prozess der neuplatonischen *denudatio*, durch welchen er eine minimale Portion der Seiendheit für das *tertium ens* (*esse diminutum,* Kap. 2.3.2) konstituiert. Die folgende Passage prägt den *intellectus materialis* in der Beziehung zum Inhalt des Denkens als eines nicht weiter teilbaren Allgemeindings (*intellectus secundum quod sunt entia simpliciter*). Der spekulative Intellekt als natürliche Fähigkeit des Menschen und der Menschheit tritt als universeller Begriff auf. Er gewährleistet den univoken Inhalt für alle Menschen als spezifisch aufgefassten Individuen.

„Auf Grundlage dieser Auffassung (*ex hoc modo*) können wir sagen, dass der spekulative Intellekt einer in allen Menschen ist (*intellectus speculativus est unus in omnibus*). In diesem Falle begreifen wir die Erkenntnisse dieses Intellekts als reine Universalien (*secundum quod sunt entia simplicitier*), welche keine Beziehung zur konkreten Person haben (*non in respectu alicuius individui*). Dann ist es richtig, zu sagen, dass dieser Intellekt ewig ist (*dicuntur* *esse aeterna*), weil er denkt nicht, wenn er will oder nicht will, sondern tut das immer (*sed semper*).“ [[244]](#footnote-244)

Das Zitat handelt vom Intellekt als Genus im Rahmen der Universalität der zweiten Substanz (*secundum quod sunt entia simpliciter*). Es geht also nicht um die erste Substanz, welche aktuell *simpliciter* im hyparchischen Modus der Existenz, welcher die *impositio*-Prädikation *per prius* begründet. Da wäre der Intellekt als Universalie in der Form der Substanz gegeben und würde die einzigartige, als „dieser denkende Sokrates“ gegebene Substanz im hyparchischen Modus der Ipseität ersetzt. Die kategoriale Prädikation geht im Rahmen der universellen Prädikation *per posterius* aus Richtung des übergeordneten Genus in Richtung zur Spezies vor (*Cat*. 2a15–16). Aus der Sicht der *Arbor Porphyriana* handelt es sich um eine klassische Teilung im Rahmen der Universalien, wenn die Gattung durch die spezifische Differenz in untergeordnete Spezies (*animal*–*rationale*–*homo*) aufgeteilt wird. Wir haben einen *intellectus materialis* als Genus im Rahmen der univoken Prädikation, welche auf die allgemeine menschliche Fähigkeit des rezeptiven Intellekts bezogen ist. Diese Abstraktion ist *simpliciter* als spezifische Universalie gegeben und der Intellekt repräsentiert als Spezies die immaterielle Fähigkeit der menschlichen Seele als einer Form des Körpers. Die Speziesdieser Gattung (*anima intellectiva*) ist als *intellectus speculativus* gegeben. Diese Art des resultierenden Intellekts entsteht dank der spezifischen Differenz, welche durch den Unterschied „Akt des aktuellen Denkens“ versus „universeller gedanklicher Inhalt“ gegeben ist. Das Zitat befasst sich mit dem Charakter dieses Intellekts als einer Universalie (*intellectum*), welche dank der Abstraktion von der Tätigkeit des individuellen Intellekts (*intellectio*) entsteht. Der Unterschied zwischen dem *intellectum* und der *intellectio* ist absolut prinzipieller Natur, weil er beide Modi der kategorialen Prädikation des Intellekts voneinander trennt. Dieser Intellekt ist entweder existenziell (*impositio*) oder spezifisch (*suppositio*) gegeben. Die Differenz zwischen dem universellen *intellectum* und der persönlichen *intellectio* im Hinblick auf das resultierende Verständnis (*intellectus speculativus*) wurde klar von Albert dem Großen um das Jahr 1240 gesehen (OBJ II, Kap. 2.4.2). Der materielle Intellekt repräsentiert als Universalie die potenzielle Spezies, welche allen Menschen gemeinsam ist. Diese Generalisierung auf dem Niveau der Spezies ist möglich, wenn wenigstens eine einzige Aktualisierung des materiellen Intellekts in Gestalt des existierenden Menschen existiert, welcher im Rahmen seiner *intellectio* des Denkens fähig ist. Durch diese Abstraktion kann man proportionell den Intellekt als universelle, von der Existenz der ersten Substanz abgeleitete Spezies entworfen. Die Prädikation ist im Modus der Wahrheit als Übereinstimmung gegeben, also aus Richtung der hyparchischen Existenz der denkenden Person. Die manische Moderne hingegen schuf im mythopoetischen Modus *ex nihilo* einen nicht existenten averroistischen Intellekt als Hypostase oder Substanz der dritten Art.

Die Prähistorie der Objektivität machte auf die Schlüsselpassage in der *Isagoge* aufmerksam, wo Porphyrios eine spezifische Form des *modus ponens* und des *modus tollens* verwendet (Kap. 1.3). Die erste Substanz ist *per se* gegeben, wohingegen die gedachten Inhalte im Denken erst sekundär entstehen, dank der Existenz der ersten Substanz, welche den Akt des Denkens begründet. Der rezeptive Intellekt auf dem Niveau der *species humana* spielt die Rolle des mittleren Gliedes im *impositio*-Urteil. Wenn die Spezies gegeben ist, dann existiert notwendigerweise auch die Gattung. Dies gilt, weil nur der Mensch als Spezies den *intellectus possibilis* besitzt, im Gegensatz zu den Tieren den kosmischen Intelligenzen. Die Negation der Spezies(„Mensch“) bewirkt die Nichtexistenz des prädizierten Individuums („Sokrates“). Der *modus tollens* gilt verständlicherweise im Modus der *destructio primis*, welche durch den metaphysischen Dativ gegeben ist. Dieser determiniert die ursprüngliche Donation der universellen Bedeutung aus Richtung der existierenden Person. Wenn es zu einer Aktualisierung des Erkennens in der synthetischen Fähigkeit des theoretischen Intellekts (*intellectus speculativus*) wenigstens in einer Person kommt (*tertium genus*), genügt dies schon zur Gewährleistung der Definition des Intellekts als Allgemeinding (*quartum genus*). Es genügt, wenn eine existierende Person universell denkt (*intellectio*), weil sie in ihrem Denken das Gedachte als Spezies aktualisiert hat (*intellectum*). Durch die Imposition haben wir die übereinstimmende Abstraktion des Intellekts auf dem Niveau des „Menschen“ als einer metaphysischen (und nicht logischen) Spezies gewährleistet. Die Rolle der Spezies als mittleres Glied im deduktiven Syllogismus wird vom *intellectus possibilis* gespielt. Die Imposition des kausal wirkenden *intellectus possibilis* geht von der realen Person zum spezifisch gedachten Menschen und generischer Menschheit (*tertium, quartum genus*). Es ist nun notwendig, den letzten Schritt zu tun und auf der Ebene der Imposition den Übergang vom Menschen als metaphysischer Spezies (*intellectus possibilis*) zur weisen Menschheit als einer generischen Einheit zu schaffen, die eine permanente Fähigkeit zur philosophischen Spekulation und Weisheit (*intellectus speculativus*) besitzt. Auf der Ebene der Menschheit als Gattung wurde schließlich auf der dritten Stufe der metaphysischen Imposition eine allgemeine Form des spekulativen Denkens geschaffen, die von der Philosophie bereitgestellt wird. Der deduktive Beweis des antimodernen Humanismus ist nun vollständig. Die Imposition des möglichen Intellekts bringt den „Menschen“ als Spezies mit sich; dann kommt es zu der höheren Einheit der Menschheit, die das ständige Reflexionsvermögen (*intellectus speculativus*) besitzt. Aus der Perspektive der *destructio primis* ist die Imposition völlig bestätigt: Wenn es keine Spezies (*homo*) gibt, gibt es auch kein Genus (*humanitas*). Wiederum und grundsätzlich muss die korrekte Bestimmung des Intellekts als *quartum genus* auf der Basis der Imposition erfolgen, weil es sonst kein deduktives Urteil für den wissenschaftlichen Nachweis des Denkens gibt. Die Moderne hat einen mythopoetischen „objektiven Intellekt“ als logisches Konzept innerhalb einer homonymischen und falschen Supposition, die keine metaphysische Imposition von einer wirklich denkenden Person enthält. Dann es ist evident, dass die Moderne nicht „denkt“, also auf eine reale Art und Weise. Der mögliche Intellekt aktualisiert das Erkennen dank der individuellen rezeptiven Fähigkeit, welche durch Belichtung aus Richtung der *species sensibilis* gegeben ist. Aufgrund des Vorhandenseins einer kausal begründeten Wirkung des rezeptiven Intellekts in der einzigartigen Person gilt der deduktive Syllogismus auch in umgekehrter Weise, d. h. aus der Perspektive der Supposition, d. h. durch die Belichtung von hinten, von der als Gattung gegebenen letzten allgemeinen Einheit. Der Syllogismus stellt dann die universelle Natur des spekulativen Intellekts für die Menschheit als Gattung und für alle menschlichen Individuen als Spezies fest. Die Einheit der Menschheit ist notwendigerweise in beiden Formen der Prädikation wahr. Sie ergibt sich aus der spezifischen Form (*intellectus possibilis*) und der allgemeinen Form (*intellectus speculativus*), wobei beide Formen innerhalb des wissenschaftlichen deduktiven Syllogismus enthalten sind. Der rezeptive Intellekt funktioniert im mittleren Glied des Urteils kausal, weil jeder von uns denkt, wenn er es selbst will. Zugleich aber produziert der *intellectus possibilis* universelle Denkinhalte. Diese kann man universell für die gesamte Menschheit als Genus und für den individuellen Menschen als Spezies auffassen. Wir wollen uns aber erneut ins Gedächtnis rufen, dass ein spezifisch bestimmter Mensch (*quartum genus*) real nicht denkt. Die denkende Menschheit ist nicht der aktuelle Akt des Verstehens und des Denkens im lebendigen Dasein (*tertium genus*). Averroës gab der Menschheit eine wissenschaftlich erkannte Einheit in Form eines deduktiven Beweises, welcher bereits von seinem Lehrer Alfarabi antizipiert worden war. Die manische und antihumanistische, von den akademischen Rachegöttinnen verführte Moderne belegte diesen genialen Beweis eine tragische Strafe in Form einer objektiven *damnatio memoriae*. Das oben angeführte Zitat (CMDA 407.587–96) definierte das *quartum genus*, indem es dieses von der individuellen Handlung des Erkennens unterschied (*non in respectu alicuius individui*). Averroës erinnert als echter Aristoteliker daran, dass wenigstens eine aktuelle erste Substanz *per prius* existieren muss, welche in der Ordnung der zweiten Substanz die hyparchische Prädikation *per posterius* begründet. Die permanente Existenz der wahren Weisheit belegt, dass immer zumindest ein real existierender Mensch existiert, welcher der Aktualisierung des spekulativen Intellekts fähig ist.

„Die Weisheit ist auf eine gewisse Weise als grundlegender Charakter aller Menschen gegeben (*sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est*), ebenso wie verschiedene Fertigkeiten je nach deren Art. Dann kann man sagen, dass es für die Menschheit als Ganzes unmöglich ist, den Betrieb der Philosophie zu beenden (*impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia*), ebenso wie es für die Menschheit als Ganzes unmöglich ist, die verschiedenen Handwerke aufzuhören zu betreiben.“[[245]](#footnote-245)

Zur formalen Existenz des universellen Genus genügt die Tatsache, dass mindestens eine aktuelle erste Substanz existiert, damit eine adäquate wahre Bedeutung der Realität im Rahmen der zweiten spezifischen Substanz gewährleistet wird. Zu allen Zeiten, also hoffentlich auch in unserer nihilistischen Epoche, gibt es zumindest eine wirkliche weise Person. Die Weisheit dieser realen Person garantiert spezifische Formen der Philosophie auf dem Niveau der menschlichen Gattung. Dadurch wird die Prädikation aus Richtung der realen und kausal gegebenen Existenz des Intellekts auf dem Niveau der weisen ersten Substanz deduktiv sichergestellt. Dann ist es im Rahmen der *demonstratio* möglich, diese Existenz der Weisheit auch auf dem Niveau der Menschheit als Art durch die Supposition zu postulieren. Die Musen schätzen die Weisheit am höchsten. Um die geschichtliche Existenz der *alétheia* zu gewährleisten, es genügt ein einziger Liebhaber der Weisheit, welcher die gesamte verwirrte Moderne konfrontiert. Die strafenden Furien hingegen müssen alle Objektivisten als objektiv wissende und indexierte Schar der akademischen Individuen führen. Leider, die Individuen denken nicht wirklich. Der zumindest in einer Person aktualisierte spekulative Intellekt ermöglicht die Prädikation des generischen, Philosophie genannten Wissens. Dieses exakte Wissen ist im Unterschied zur mythopoetischen „Philosophie“ dazu notwendig, um eine universelle und bestimmt die wichtigste Fähigkeit der ganzen Menschheit zu bestimmen. Damit entstand die humanistische Bestimmung der einheitlichen Person, welche an die erste Figur des westlichen Intellektuellen angebunden ist. Dieser ist eine lebendige Person und kein modernes Subjekt, das gar nicht gibt. Averroës begründete nach seinem Lehrer Alfarabi brillant die natürliche Einheit der ganzen Menschlichkeit. Etwa ein Jahrhundert später nach dem Humanismus in der Falsafa, Siger und Dante schufen eine Analogie der universellen Einheit der menschlichen Gattung in der Figur des lateinischen Intellektuellen als *tertium genus*, um der wahrhaftige Sprecher der wahren Menschheit zu sein (*quartum genus*). Der rezeptive Intellekt beweist als *quartum genus* seine Priorität in der Ordnung *per prius*, welche in der formellen und universellen Prädikation des Typs des Baums des Porphyrios gegeben ist.

Die neue Konzeption des materiellen Intellekts erinnert die Alexandriner daran, dass der reale Prozess zeitlich und kausal im Modus *per prius* jeder Abstraktion vorausgeht. Erst nach Etablierung des existenziellen Dankaktes in der ersten Substanz folgt das abstrakte Erkennen auf dem Niveau der zweiten Substanz bzw. die Zusammensetzung der Begriffe zu den kategorialen Aussagen. Alexander, alle modernen Alexandriner und die postmodernen Kartesianer gehen nach dem CMDA dergestalt vor, dass sie aus dem universell definierten Intellekt eine besondere Entität im Modus *per prius* machen, welche sie im Modus *per posterius* in Richtung zum realen Menschen prädizieren. Die modernen Antihumanisten denken nach der Belichtung des Seienden von hinten; daher begründen sie die Bestimmung des Menschen und der Menschheit im Modus des epochalen Irrtums, also aufgrund der Bestimmung des Individuums als des Seienden der dritten Art. Die Modernisten verloren dadurch sowohl die gesuchte *proportio* zwischen den Sinnen und dem Verstand als auch die Möglichkeit der univoken Prädikation für die ganze Menschheit. Darüber hinaus wissen sie nicht einmal um diesen Verlust der wahren Erkenntnis, weil sie fundamental, also objektiv blind sind gegenüber der Wahrheit, welche im Modus der aristotelischen *proportio* zwischen der ersten und der zweiten Substanz gegeben ist. Der universell genommene Intellekt hat im Menschen eine univoke Bedeutung und keine äquivoke. Das macht den fundamentalen Unterschied zwischen Averroës und den Modernisten. Seine Auffassung wird nicht als Substanz der dritten Art gegeben, da er bildet den wahren Schluss des wissenschaftlichen deduktiven Urteils (*demonstratio*). Der abstrahierte Intellekt tritt in der aristotelischen kategorialen Prädikation auf, wie jede andere Universalie. Daher kann er in der kategorialen Bedeutung *per prius* im Rahmen der Gattung und der Art univok prädiziert werden, wo das letzte Niveau der Universalität gilt. Aber keineswegs auf die Art der abgetrennten Entität, wie es der von Avicenna beeinflusste spätere Averroismus falsch verstand. Die Sophisten benötigen keinen Beweissyllogismus für die Universalität des Intellekts. Sie betrachten den objektiven Intellekt der dritten Art direkt, unter dem manischen Einfluss der Furien, in Form des sophistischen Simulakrum. Averroës ist ein kritischer Wissenschaftler und Metaphysiker und kein moderner Illuminat. Jeder von uns denkt für sich im Modus der existenziellen Ipseität; daher kann man die Universalität des Intellekts wahrheitsgemäß im Modus der universellen Identität deduzieren. Der Verlauf des Erkennungsurteils nach dem metaphysischen Dativ schafft die Univozität des Begriffs und das wahre Erkennen der Realität. Dank der Immaterialität und der Universalität des Erkennens müssen zwei Begriffe des Intellekts geben. Der erste Begriff des Intellekts gehört der singulären and aktuell denkenden Person (metaphysische *quidditas*); der zweite Begriff des Intellekts beschreibt seine generische und universelle Bedeutung (logische *essentia*). Die Illuminaten sehen das Simulakrum des abgetrennten Intellekts des Typs der kartesianischen *res cogitans* und haben dann das intellektuelle Rätsel des Typs von Avicennas „fliegendem Mann“ oder das gegenwärtige *Mind–Body Problem* vor sich. Dies ist ein typisches Beispiel für den *Cargo cult*, als die Gelehrten das Simulacrum der Metaphysik anbeten, die von Averroës gemacht wurde. Die wahre Metaphysik hörte auf, nach seinem Tod zu existieren, und Averroës ist zu einem „Averroisten“ geworden. Die Philosophie der realen Person und die spezifische Einheit der Menschheit wurden dann historisch von den westlichen Kreuzzügen und danach von beiden Weltkriegen vom Tisch gefegt.

Es bleibt noch eine Analogie zur kategorialen zweiten Substanz zu finden, welche eine neue Prädikation *per prius* im Hinblick auf die erste Substanz als der existierenden Person im Stil „dieser denkende Sokrates“ begründet. Aus der vorangegangenen Kritik der alten und postmodernen Alexandriner geht klar hervor, dass die Rolle der Substanz als des ersten Gliedes der Prädikation nicht vom sinnlich bedingten *intellectus materialis* eines Themistios noch vom *intellectus possibilis* eines Alexanders übernommen werden kann. Gegen Themistios und Ibn Baddscha argumentiert das CMDA mit einer neuen Auffassung des *intellectus possibilis*. Diese Autoren betrachteten ihn als rein sinnlichen *intellectus materialis*, während Averroës ihn direkt an den personalen *intellectus agens* anknüpfte. Die Inhalte des *intellectus possibilis* sind bereits immaterielle und somit auch getrennt vom materiellen Körper. Averroës kehrt deshalb zu Themistios‘ an die Sinne gebundenen rezeptivem Intellekt zurück. Dann ordnet er ihn ins Schema des intelligiblen Erkennens anstatt des hylischen Erkennens ein, welches Alexander lediglich als individuelle und sinnliche Fähigkeit der Seele begreift. Deswegen trennte Alexander die rezeptive und die immaterielle Komponente des Intellekts von den Sinnen. Wir haben Averroës‘ Kritik hinsichtlich der Äquivozität des materiellen Intellekts zitiert, weil diese Auffassung Alexanders für den Kommentator unannehmbar ist (CMDA III.5; 405.528–533). Alle diese Arten des so oder so hypostasierten rezeptiven Intellekts stellen eine unvollständige Lösung im Hinblick auf das menschliche Erkennen der intellektuellen Formen dar. Der universell gegebene Intellekt kann wahrheitsgemäß nur als allgemeiner Schluss einer richtigen wissenschaftlichen Beweisführung existieren. Unser Denken gehört dank der sinnlichen Grundlage und dank der Auffassung des Intellekts als *tabula rasa* nicht in die Sphäre der abgeteilten kosmischen Intelligenzen. Der generisch im Modus *quartum genus* konzipierte Intellekt muss im Modus *per prius* eine kategoriale Definition bekommen, welche auf die erste Substanz bezogen ist. Der Weg des metaphysischen Dativs geht nur in eine Richtung, nämlich von der Ipseität zur Identität. Es ist falsch, die Abfolge der Prädikation umzudrehen. Die Imposition prädiziert den Intellekt im Modus *per prius* nicht von der generischen Universalität, sondern von der aktuellen und kausal gegebenen Singularität. Diese Prädikation aus Richtung des Aktes des Intellekts als *tertium genus* im Modus der *impositio*-Prädikation war von der Moderne gänzlich übergangen worden. Die Moderne und die Postmoderne meinen den Intellekt in der konkreten hylemorphischen Person nicht aristotelisch wahr, sondern objektiv wahr, also als neuplatonisches und avicennistisches *tertium ens*. Averroës erforscht das intellektuelle, in der existenten menschlichen Seele gegebene Erkennen und nicht das Erkennen der abgeteilten Intelligenz–Substanzen innerhalb der kosmischen Sphären. Zur Bestimmung des Intellekts als der vierten Gattung kommen wir nur durch die Bestimmung des Intellekts im Rahmen der dritten Gattung. Die existenzielle Imposition begründet jede Bestimmung des Intellekts in seiner Allgemeiheit. Der fatale Irrtum der Moderne beruhte und beruht darin, dass sie den hypostasierten Intellekt als Simulakrum im Modus der objektiven Supposition und nicht der hyparchisch gegebenen Imposition der Bedeutung genommen hat. Dann klingen Wörter wie „Mensch“ und „Person“ überhaupt nicht stolz, sondern leider nur objektiv, also im paranoischen Modus der epochalen Irre. Der objektiv aufgefasste Intellekt existiert nicht im Modus *tertium genus*, weil er entweder ein strikt aktueller Akt der gegebenen Person oder eine reine Abstraktion ist, welche die gattungsmäßige Einheit der Menschheit und das Individuum als Spezies definiert. In der Ordnung der Prädikation aus Richtung der hyparchischen ersten Substanz gilt die oben angeführte Bemerkung Averroës‘, dass die allgemeine Auffassung des Intellekts eine zweitrangige Frage ist (*quaestio autem secunda*). Dadurch wird die Möglichkeit definitiv hinfällig, dass der menschliche Intellekt als unabhängige, *per se* existierende Entität existierte. Sie wird später vom lateinischen Averroismus eingeführt. Die neu entstandene Prädikation *per prius* bezieht sich aristotelisch auf das aktuelle Erkennen, das in der Zeit und im beseelten Körper gegeben ist (*in complexione humana*).

„Nach Alexanders Auslegung des Aristoteles ist es so, dass der ‚Intellekt in der Potenz‘ (*intellectum in potentia*) eine Disposition ist, welche in der hylemorphisch angelegten Person existiert (*preparationem existentem in complexione humana*), weil im Menschen die Fähigkeit und die Neigung dazu gegeben sind, intelligible Inhalte aufzunehmen, und das, bevor der tätige Intellekt sie bearbeitet (*est prior tempore intellectu agenti*). Der tätige Intellekt nimmt allerdings in der Ordnung der Allgemeindinge die erste Position ein.“[[246]](#footnote-246)

Dem angeführten Zitat zufolge geht der rezeptive Intellekt in der zeitlich gegebenen Ordnung des aktuellen Erkennens jedweder Form des tätigen Intellekts voraus (*prior tempore intellectu agenti*). Der letzte Satz zeigt klar den Unterschied zwischen dem tätigen, in der Ordnung der Universalien (Modus *per posterius*) genommenen Intellekt und der neuen Prädikation, welche auf das Erkennen im seelisch-körperlichen Substrat (Modus *per prius*) bezogen ist. Der Intellekt ist primär dadurch gegeben, wie die Person im Modus der kausal gegebenen Ipseität denkt. Diese Ipseität existiert in der hylemorphischen ersten Substanz (*existentem in complexione humana*). Diese Stelle thematisiert wohl zum ersten Mal in der westlichen Metaphysik die menschliche Existenz in ihrer Ipseität, welche an die neue Form des möglichen Intellekts anknüpft (*intellectus in potentia*). An diese Bestimmung knüpft Siger von Brabant an. Die Moderne musste daher der wahren Bestimmung der Person eine doppelte *damnatio memoriae* auferlegen, die erst Heidegger durch die Hermeneutik der Faktizität aufhob. Die Prädikation *per prius* bezieht sich nun auf den Akt des persönlichen Erkennens. Die Rezeption steht an der ersten Stelle und erst an der zweiten Stelle steht die aktive Synthese. Etwas weiter verbindet der Kommentar diese neue Form des existenziell aufgefassten Intellekts ausdrücklich mit Themistios‘ Auffassung des an den Körper gebundenen passiven Intellekts und stellt ihn an die Stelle von Alexanders hylischem Intellekt. Alexanders möglicher Intellekt bleibt als reine Potenz bestehen, aber er ersetzt den materiellen Intellekt des Themistius. Auf diese Weise hob CMDA die Widersprüche und Unzulänglichkeiten der beiden früheren Lösungen auf, die mit dem Intellekt als einer separaten Substanz im Menschen arbeiteten (*opiniones Alexandri et Themistii esse impossibiles*).[[247]](#footnote-247) Der Kommentator rektifiziert beide Denker darin, dass der Intellekt ein Allgemeinding, aber niemals Substanz sein kann. Averroës sagt klar, dass es um dessen persönliche Wahl geht (*secundum nostram expositionem*), welche die ursprüngliche Bedeutung von *De anima* wahrheitsgemäß interpretiert. Aristoteles‘ Schrift ist darin wahr, was er sagt, ohne jedwede neuplatonische Ausbesserung (*est vera in se*). Die neue Auslegung von *De anima* wurde definitiv von den Zeitgenossen und auch von den Vorgängern getrennt und sogar auch von der Auslegung Alfarabis. Die neue Vision des Sinns des Seienden konstituiert eine besondere Form des materiellen Intellekts (*intellectus qui est in potentia*). Diese Form benennt die lateinische Scholastik mit dem Terminus *intellectus possibilis*. Wir wollen nun Averroës‘ dritten Weg zwischen Themistios und Alexander analysieren, welcher kein Konzept des Intellekts als *tertium ens* schafft. Das Zitat zeigt die endgültige Synthese des Erkennens aufgrund der Konkordanz aller drei Denker, aber nicht deren irrtümliche Art und Weise.

„Aristoteles sagte: *Was in der Potenz gegeben ist, das ist das Erste in der Zeit vor dem personalen Akt* (*quod est in potentia est prius tempore individuo*). Das kann man auf diese Weise für alle drei Meinungen auslegen. Unserer und Themistios‘ Meinung nach gilt, dass der Intellekt, welcher in der Potenz liegt, mit uns früher verbunden ist als der tätige Intellekt (*intellectus qui est in potentia prius continuatur cum nobis*). Alexander zufolge verhält es sich so, dass der Intellekt in der Potenz zwar das Erste in der Ordnung der Existenz und der Geburt ist, aber nicht aus der Sicht von deren Tätigkeit (*intellectus qui est in potentia erit prior in nobis secundum esse aut generationem, non secundum* *continuationem*).“[[248]](#footnote-248)

Der rezeptive Intellekt ist nach Themistios das Erste in der Ordnung der Aktualisierung, weil er mit dem sinnlichen Erkennen verbunden ist. Averroës stimmt zu, argumentiert aber gegen Themistius, dass dieser *intellectus materialis* nicht materiell sein darf. Das Zitat nimmt daher den *intellectus possibilis* Alexanders (*prior in nobis secundum esse*) als erste Stufe bei der Schaffung von Wissen (*generatio*), welcher als immaterielle Potenz gegeben ist. Aber Averroës kann dessen hypostasierte Priorität in der Ordnung des intellektuellen Erkennens nicht zulassen. Dieses wurde bei Alexander irrtümlich durch den äußerlichen Charakter des rezeptiven Intellekts sichergestellt. Das von außen als irgendeine Hypostase gegebene intellektuelle Erkennen hätte kein kontinuierliches, existenziell gegebenes Erkennen (*continuatio*). Das durch den tätigen Intellekt nur von außen determinierte Erkennen wäre nicht in unserer Macht. Außerdem entstünde eine mythopoetische *copulatio* von drei objektiven Substanzen, also des abgetrennten kosmischen Intellekts, der intellektuellen Seele und des sinnlichen Körpers. Die klassische Metaphysik folgt nicht dem modernen pornografischen Szenario, in dem nicht existierende Entitäten der dritten Art einen objektiven Koitus vollziehen (siehe den Terminus *colligatio* weiter unten), um ein modernes „Humanismus“ zu schaffen. Das von außen determinierte Erkennen würde auf der heterogenen Verbindung zwischen dem abgeteilten immateriellen potenziellen und dem tätigen Intellekt (Alexander) basieren oder wiederum heterogen durch den immateriellen Sonnenintellekt determiniert, welcher vom hylischen Intellekt als materiellen und sinnlichen getrennt ist (Themistios). Beide Vermischungen des Intellekts aus inkompatiblen Substanzen würde die gesuchte, an das persönliche Erkennen gebundene *proportio* verunmöglichen. Dieses persönliche Erkennen ist aus Richtung der sinnlich wahrgenommenen Dinge gegeben. Der dem Originaltext von *De anima* (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, 430a14–15) treue Averroës konstatiert, dass die rezeptive und auch die aktive Funktion des Intellekts im Körper immateriell sein muss, was Alexander und Themistios anders betrachteten. Diese Transformation des hylemorphischen Intellektes in den immateriellen *intellectus possibilis* ist notwendig wegen der Sicherstellung der Wahrheit als der *proportio* der Sinne und des Intellekts. Averroës nimmt den Intellekt Alexanders als absolute Potenz zur Rezeption und transformiert ihn in einen neuen *intellectus materialis* gemäß Themistios (*in hoc convenit nobiscum Themistius*). Die neue Auffassung der Rezeptivität muss einen Bestandteil des Prozesses des durch sinnliche Erfahrung determinierten Erkennens bilden, was bei Themistios‘ hylischem Intellekt vorlag. Durch die Synthese beider Auffassungen entstand eine neue Art des rezeptiven Intellekts in der Seele, weil diese Potenz als immaterieller Akt der Seele gegeben ist. Averroës erhielt für den demonstrativen Syllogismus das neue mittlere Glied (*medium*), das als reale Ursache in den Prozessen der realen Erkenntnis mit der realen Person agiert. Das viel spätere ekvivalent ist der existentielle Modus des Verstehens, der das Dasein in Heideggers Hermeneutik der Faktizität einbezieht. Daher kann der Kommentator das deduktive Urteil für die Arbeit des *intellectus possibilis* schaffen. Das Erkennen ist nun immateriell, voll rezeptiv und voll in unserer Macht. Der Intellekt ist der hyparchischen Ordnung der kausal wirkenden Wirklichkeit gegeben und ermöglicht so die wichtigste kategoriale Prädikation, im Modus der *per prius* gegebenen Imposition. Eine solche Deduktion drückt das existentiell gegebene Wissen als *proportio* zwischen den materiellen Sinnen und dem immateriellen rezeptiven Intellekt wahrheitsgemäß und damit adäquat aus. Somit kommt es zur Aktualisierung des immateriellen passiven Intellekts aus Richtung des bereits aktualisierten materiellen sinnlichen Erkennens durch zweifache Intentionalität. Die Inhalte des auf diese Weise prädizierten rezeptiv-aktiven Intellekts sind personell (*tertium genus*), weil sie in die Ordnung *per prius* zum hylischen Intellekt gehören, welcher am Körper als hylemorphische Substanz gehört. Der passive Intellekt kann indes im Modus des deduktiven Urteils auch universell prädiziert werden (*quartum genus*). Diese Speziesistdurch die Abstraktion vom individuellen Denkakt gegeben und hat auch reine Potenzialität. Sie existiert nur in der Seele; deshalb ist sie immateriell und begründet univoke und universelle gedankliche Inhalte, welche in dieser spezifischen Universalität in allen Menschen identisch sind. Jeder Mensch denkt durch die existenzielle Fähigkeit der Rezeptivität (*tertium genus*) und produziert zugleich potenzielle universelle Inhalte (*quartum genus*). Die Proportion ist zwischen der persönlichen, immateriellen Potenz der Seele und dem universellen potenziellen Konzept gegeben, welches auch immateriell ist. Der gleiche Prozess der Abstraktion gilt auch für den rezeptiven Intellekt selbst. Einerseits stellt er in seiner Ipseität den immateriellen Akt der Seele (*intellectus possibilis* als *intellectio*), anderseits in seiner Identität den allgemeinen Begriff und die spezifische Bestimmung der Menschheit dar (*intellectus possibilis* als *intellectum*). Die Synthese des Erkannten wird durch den *intellectus agens* und den *intellectus speculativus* als weitere intellektuelle Fähigkeiten der Seele sichergestellt. Die von Alfarabi gegebene neuplatonische Lösung löst nicht in vollem Maße die aristotelische *proportio* aus Richtung der sinnlich begründeten Abstraktion zum immateriellen rezeptiven Intellekt. Diese Verbindung lag erfolgreich gelöst bei Alexander vor, da er die Seele als materielles Substrat für die reine Potenz des Intellekts ansah. Damit jedoch Alexanders möglicher Intellekt in der persönlichen Seele funktionieren konnte und keine abgeteilte kosmische Hypostase war, musste er die Eigenschaften von Themistios‘ materiellem Intellekt annehmen. Der Originalschritt des CMDA (*secundum enim nostram opinionem*) zeigt die resultierende Synthese des Erkennens in der Zeit und in der Person dank einer neuen Prädikation *per prius* für das intellektuelle Erkennen. Der neue synthetische Intellekt ist entgegen der vorangegangenen Tradition auf dem Fundament einer neuen Lektüre von *De anima* 430a20–25als *tertium genus* eines und desselben Intellekts gebaut, welcher als Fähigkeit des existierenden Menschen gegeben ist. Dieses Mal wird indes nach dem Muster Themistios‘ der rezeptive und empirische Charakter dieses Intellekts hervorgehoben, welcher substanziell nicht von der sinnlichen und materiellen Komponente der Seele getrennt sein kann. Die phänomenologische Lektüre von *De anima* folgt dem existenziellen Akt des Erkennens (*intelligentia agens*). Die Deutung definiert durch den passiven Intellekt im Akt des aktuellen Denkens der Person.

„Aristoteles deutete zuerst den Charakter des Intellekts, welcher in der Potenz und im Akt liegt, und lieferte den Unterschied zwischen diesem Intellekt und der Fähigkeit der Einbildungskraft. Dann begann er zu erklären, dass es einer dritten Art des Intellekts bedarf (*necesse est tertium genus intellectus esse*), nämlich die aktive Fähigkeit des Verstehens, welche den in der Potenz gegebenen Intellekt in einen im Akt gegebenen Intellekt überführt *(intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu*).“[[249]](#footnote-249)

Der Prozess der Aktualisierung zeigt den Intellekt als *tertium genus*, welcher als Erkennen der Person gegeben ist. Die Imposition des Intellekts folgt dem existenziellen Akt des Verstehens, welcher in der Zeit abläuft (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, 430a21). Dieser singuläre *intellectus possibilis* ist eine Eigenschaft der Person (*secundum quod accipitur in respectu individui*, CMDA III.20; 449.158). Seine Aktivität ist im existenziellen Erkennungsprozess gegeben. Dank Themistios‘ materiellem Intellekt wurde Alexanders abgetrennter möglicher Intellekt zu einem existenziellen Akt der Person (*intelligentia agens*). Diese aristotelische *intellectus possibilis* bildeteinenindividuellenÜbergang von der Potenzialität zu den erkannten Formen. Deren Potenz ist in den mit den Sinnen wahrgenommenen materiellen Dingen gegeben. Dann werden diese lediglich potenziellen Formen als immaterielle intentionale Inhalte im rezeptiven Intellekt erfasst. Diese immateriellen intentionellen Inhalte werden schließlich zur resultierenden intellektuellen Erkenntnis durch den internen *intellectus agens* synthetisiert. Die Fähigkeit der Synthese schafft eine weitere Fähigkeit der einen und derselben erkennenden Seele. Die Schlüsseleinheit beider Fähigkeiten der Seele als der im Rahmen der hylemorphischen Substanz tätigen Form wurde bereits zuvor in *De anima* 430a14–15bestätigt. Die Kopula „*est*“, welche im Hinblick auf den materiellen Intellekt prädiziert wird, drückt voll (*propinquissime dictum*) den materiellen Intellekt aus, welcher *simpliciter* im Rahmen der vierten Gattung als reine Universalie begriffen wird (*non in respectu individui*). Dessen Aktualisierung ist original im Rahmen der dritten Art durch den aktuellen Akt der Abstraktion von den Sinnen zum Intellekt gegeben (*in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo*, CMDA III.5; 448.134–139). Die Prädikation *per prius* erfasst für diesen passiven und aktiven Intellekt der dritten Gattung den realen Verlauf des Erkennens im Sinne der hyparchischen Stellung der ersten Substanz. Der rezeptive Intellekt ist als Spezies im Rahmen der Prädikation mehr zweite Substanz als die Gattung, weil er näher an der körperlichen Person liegt (*Cat*. 2b7–8). Diese Form der Ipseität des im aktuellen Erkennungsakt engagierten Intellekts unterscheidet sich von der vorhergehenden, lediglich in der *suppositio*-Prädikation der Universalien *per prius*. Averroës vollzieht eine geniale Exegese *De anima* 430a20–25, in der er beide Arten des Intellekts genau nach der Deutung der Schrift *Kategorien* und nach der aristotelischen „Meta-physik“ unterscheidet. Nun kann er wörtlich das Original von *De anima* 430a20–25 in einer epochal neuen Auslegung des Intellekts zitieren. Dieser Intellekt verbindet beide Arten von Themistios und Alexander im Modus des existenziellen Aktes des Verstehens (*tertium genus*). Alexanders hypostasierter *intellectus possibilis* wurde nun lediglich zu einem abstrakten Konzept, welcher die Einheit der gedachten Begriffe gewährleistet (*quartum genus*).

„Was in der Potenz ist, das ist aus der Sicht der zeitlichen Abfolge das Erste im Individuum; aber diese Universalie existiert weder, noch ist sie als erste im realen Zeitverlauf gegeben (*universaliter autem non est neque in tempore*). Für den Intellect als Universalie gilt zudem nicht, dass er einmal versteht etwas, und dann wieder nicht. Wenn der Intellekt als Abstraktion genommen wird (*cum fuerit abstractus*), dann wird lediglich als solcher (*est tantum*) genommen und in dieser abstrakten Gestalt (*est iste tantum*) ist er ewig und unsterblich (*est immortalis semper*). Durch diesen Intellekt können wir nicht denken (*non rememoramur*), weil er nicht fähig ist, etwas persönlich aufzunehmen (*iste est non passibilis*). Der persönliche rezeptive Intellekt ist verletzlich (*intellectus passibilis est corruptibilis*) und ohne ihn kann man nicht denken (*sine hoc nihil intelligitur*).“ [[250]](#footnote-250)

Averroës baut die Prädikation *per prius* fürs Erkennen im ersten und überall wichtigsten Schritt auf. Er gibt Alexanders Intellekt–Potenz die Priorität (*quod est potentia*). Diese Intellekt–Potenz wird als Erstes im realen Verlauf des Erkennens gemäß Themistios’ Intellekt–Materie aktualisiert (*prius est tempore in individuo*). Die Belichtung des Sinns des Seienden aus Richtung der ersten Substanz erfüllte die Anforderung des realen Ablaufs des Erkennens gemäß dem in *De anima* 430a21gegebenen metaphysischen Dativ(κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί). Das Zitat unterscheidet die Aktivierung der rezeptiven Komponente in der Person klar von der Prädikation des konzeptualen Intellekts. Er ist die Ganzheit des immateriellen Erkennens nach abgeschlossenem Abstraktionsprozess bezogen. Diese Universalie ist im Modus *per posterius* gegeben. Die Abstraktion führt zum Erkennen des außerhalb der Zeit gegebenen universellen Begriffs. Dasselbe konstatiert auch das Original (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, *De anima* 430a22). Der Kommentar folgt genau dem Buchstaben des Textes und nicht den Spekulationen der modernen Illuminaten, welche es ablehnen, über den ursprünglichen Sinn des *Corpus Aristotelicum* nachzudenken. Der rezeptive Intellekt ist *per prius* in der Person gegeben (*in potentia prius est tempore in individuo*). Seine dauerhafte generische Form ist erst im vollkommenen Akt des Erkennens gegeben (*cum fuerit abstractus*). Die perfekte Form des durch den konditionalen Konjunktiv gegebenen Futurs sagt klar, dass der Prozess der Abstraktion im Rahmen der aktiven Synthese bis zu seinem Ende geführt werden muss. Diese Synthese geht zeitlich und deshalb auch kausal der Prädikation *per posterius* voraus. Der Intellekt als Konzept kann nicht *per prius* existieren, wie es die Moderne und die Postmoderne irrtümlich auslegen. Die Moderne und die Postmoderne begreifen diesen im Original wörtlich als „Abstraktion“ bezeichneten Prozess mit dem gänzlich unterschiedlichen Wort „Separation“. Der platonische „Intellekt“ als *eídos* ist doch immer im perfekten Zustand. Wenn die Moderne und die Postmoderne wissen, wovon sie sprechen (d. h. „Intellekt“ als *quartum genus*), dann ist es in Ordnung. Aber die Historie des Streits um den Averroismus hat den Charakter dieses epochalen Irrtums der westlichen Metaphysik gezeigt. Der universell begriffene rezeptive Intellekt ist ewig im Modus *per posterius* (*iste tantum est immortalis* *semper*). Diese Abstraktion jedoch entsteht als nachfolgende, weil sie durch den individuellen, *per prius* gegebenen Erkennungsakt determiniert wird (κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα, 430a21). Dann gilt, dass der *intellectus in potentia* aufgenommen als Supposition im Modus der einfachen Universalie (*iste tantum*) als ewige Spezies gegeben ist und völlig nach Alexander ein abgeteilter *intellectus possibilis* ist. Nachdem das bereits außerhalb der Zeit gegebene, durch einen vollendeten Akt Verstehen gesehen worden ist, handelt es sich um einen Intellekt als *quartum genus*. Der generisch gegebene Intellekt entsteht im perfekten, d. h. im vollendeten Erkennungsakt als universeller Begriff. Der Text folgt durch den Terminus „*cum fuerit abstractus*“ nach dem Original genau dem zeitlosen Sinn der Intellekt als Begriff (ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ), welches in der abgetrennten Art und Weise der Prädikation als Universalie gegeben ist (χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον, 430a22). Diese kapitale Passage aus *De anima* begründet dem Kommentator zufolge bei oben erwähnten Arten und Weisen der Prädikation *per prius* und *per posterius*, welche den materiellen Intellekt bestimmen (*tertium, quartum genus*). Die Vor‑blickbahnkann zweifach sein, siehe die zitierte Passage aus den *Kategorien*. Entweder prädizieren wir den Intellekt im Modus *per prius* durch die Imposition aus Richtung seines Aktes. Der hyparchische und denkende Sokrates macht das Fundament der Prädikation des *intellectus possibilis* alsdritte Gattung. Dann wir abstrahieren aus diesem Akt der Person den Intellekt im Modus der universellen Imposition im Zeitverlauf *per posterius* als gemeinsame univoke Bestimmung des Menschen („*homo*“) als Spezies. Dann geht es um *intellectus possibilis* als universellem Konzept der vierten Gattung. Eine andere Vorgehensweise in der Supposition setzt im Modus *per prius* bei der generischen Menschheit an (Dantes *universitas humana*). Dann geht die Prädikation des *intellectus speculativus* im Modus *per posterius* zur Menschen als Spezies („*homo*“) und schließlich bis zum Individuum. Der Status des „*intellectus possibilis*“ in Bezug auf den Begriff des „*homo*“ ist zweimal grundlegend verschieden, aufgrund der Imposition (*tertium genus, intellectus corruptibilis*) und der Supposition (*quartum genus, intellectus immortalis*). Und natürlich hat der hyparchische Sokrates fast nichts mit seiner Individualität zu tun. Die Individualität des Sokrates (*individuum*) nur als eine durch Supposition gegebene spezifische Bedeutung besteht. Die Moderne hat den Leichnam, Sokrates und seine Individualität zu einem objektiven Sophismus verflacht.

Diese zweifache kategoriale Prädikation des immateriellen Intellekts im Akt unseres erkennenden Willens fehlt sowohl bei Alexander als auch bei Themistios. Sie hielten die Aristoteles‘ *proportio* nicht ein und trennten den immateriellen Intellekt vom Erkennungsakt gleich am Anfang der persönlichen Erkennung. Oder besser gesagt, die Trennung immer wieder verläuft im mythologischem Urzeit der neuplatonischen Märchen für illustrierte Akademiker (*in illo tempore*). Die mythologische Genese des modernen Intellekts bringt ihn als Simulakrum und als ein Wesen der dritten Art hervor. Die Produktion solcher akademischen Märchen steht unter dem Einfluss der Furien und hat einen mythopoetischen und damit durch und durch modernen Charakter. Dadurch unterscheidet sie sich von der abstrakten Ewigkeit des Intellekts als *quartum genus*, der auf der Grundlage des Prozesses des Erkennens des sterblichen Intellekts entsteht. Dieser ist primär im Modus des *tertium genus* gegeben. Diese deduktiv aufgefasste Genese der Intellekt-Spezies hat im Modus des *quartum genus* wissenschaftlichen und deshalb aristotelischen Charakter. Die originelle Separation in der Schrift *De anima* betrifft nicht den Intellekt als objektives Seiendes der dritten Art, aber zwei Modi der Prädikation, welche einmal so auf den Intellekt als erste Substanz und anders auf den Intellekt als zweite Substanz bezogen ist. Hier gilt ganz verständlicherweise das Modell der Separation, weil beide Arten des Intellekts sich gattungsmäßig voneinander unterscheiden. Der Unterschied zwischen der dritten Form des Intellekts vom realen Menschen (Imposition) im spezifischen Menschen und der universellen gattungsmäßigen Form des passiven Intellekts in der abstrakten Menschheit (Supposition) liegt auf der Hand. Die universelle Form des *intellectus possibilis* entsteht erst nach vollendeter Abstraktion (*cum fuerit abstractus*)*,* sieheoben genannten Text von *De anima*. Die abstrakte Form des möglichen Intellekts (*quartum genus*) ist verbunden mit dem Denken der philosophierenden Menschheit. Sie ist mit der universellen Fähigkeit ausgestattet, die genauso allegemeinen Inhalte des Denkens und des Erkennens zu formulieren. Dagegen ist die dritte Form des möglichen Intellekts (*tertium genus*) die faktische Fähigkeit der körperlich gegebenen Seele als erster Substanz, welche von der Potenz zur Aktualität in der realen Zeit des Erkennens diese oder jene Person aktualisiert wird (*in potentia prius est tempore in individuo*, *De anima* 430a20). Nach Themistios und Alexander wird dieser Irrtum im Modus des Intellekts als *separatus* von der zeitgenössischen kartesianischen Postmoderne wiederholt. Somit ist eine neue Definition des materiellen Intellekts gegeben, welcher sich auf prinzipielle Weise vom ehemaligen hypostasierten Intellekt Alexanders und Themistios‘ unterscheidet. Die neue Auffassung der Rezeptivität ist keine sinnliche Materie der dritten Art mehr, was Themistios‘ hylischer Intellekt ist. Es ist auch nicht die abgeteilte hypostasierte Potenz der Seele, was leider der abgetrennte kosmische *intellectus possibilis* des Alexander ist. Die Deutung gewährleistete die Einheit der intellektuell denkenden Person. Dank dem neuen Status des *intellectus possibilis*, hat jeder Mensch das Denken durch den Akt des „materiellen“ Modus des Intellekts als *tertium genus* in seiner Macht. Es ist klar, dass der materielle Intellekt des Themistios das Präfix „Quasi“ hat, weil dieser existenzielle Akt Alexanders reine Potenz ist. Ebenso nimmt auch der *intellectus agens* das Präfix „Quasi“ an, der in diesem existenziellen Akt des Verstehens die Rolle der Form spielt. Durch die Trennung vom Neuplatonismus entstand eine epochal neue Deutung des menschlichen Erkennens, welche im Modus der *revolutio* den Erkennungsprozess zur ursprünglichen aristotelischen Bedeutung zurückführte.

„Und wenn Aristoteles über diesen Intellekt sagte: *Es ist nicht so, dass er einmal verstünde und ein anderes Mal nicht*, dann ist diese wörtliche Bedeutung (*impossibile est ut iste sermo intelligatur secundum suum manifestum*) weder bei Themistios noch bei Alexander zu finden.“[[251]](#footnote-251)

Das CMDA folgt der Belichtung von vorne aus Richtung der sinnlich wahrgenommenen ersten Substanz, deshalb ist der *intellectus adeptus* überflüssig und hat keine Funktion. Seine Rolle wird von der letztem synthetischen, *intellectus speculativus* genannten Instanz übernommen. Seine wichtigste Rolle läuft auf der Ebene des *quartum genus*, weil er die Einheit der ganzen Menschheit auf der Ebene der philosophischen Natur gewährleistet. Averroës hob den neuplatonischen *intellectus adeptus* auf, welcher noch bei Alfarabi vorlag. Alfarabi glaubte an die Belichtung des Intellekts von hinten, aus Richtung der autonomen Formen und der kosmischen Intelligenzen. Im CMDA hingegen wird diese synthetische Fähigkeit von vorne aus Richtung des immateriellen und voll potenziellen *intellectus possibilis* belichtet, welcher als einzige Fähigkeit der körperlich gegebenen Seele von den Sinnen die immateriellen Formen aufnimmt. Aber diese Fähigkeit der Seele ist unsere eigene nach dem Muster von Themistios‘ *intellectus materialis*. Die abstrakte Gestalt aller drei Formen des Intellekts (*possibilis, agens, speculativus*) ist permanent und im Sinne von Porphyrios‘ Universalie abgeteilt (*separabilis*). Die Modernisten sind von Avicennas Konjunktion des erworbenen und aktiven Intellekts beeinflusst. Diese Konjunktion ist im Schema der Illumination gemäß dem Neuplatonismus gegeben und nicht durch das Erkennen im Rahmen der hyparchischen Prädikation gemäß der Schrift *Kategorien*. Treu dem Prinzip seiner „Meta-Physik“, Averroës kann nicht die moderne und postmoderne Kopulation des Intellekts und des Körpers als zweier subsistenten Formen anerkennen. Er folgt der Erforschung der Einheit der ersten Substanzen und nicht der objektiven Seienden der dritten Art bezogen. Das erste Kapitel hat gezeigt, dass Averroës in diesem Punkt Avicenna prinzipiell negierte und dessen neuplatonische Metaphysik als grundsätzlichen Irrtum bezeichnete (Kap. 2.4.1). In der individuellen Gestalt repräsentiert Averroës‘ Konzept des *intellectus speculativus* die vollendete Form der passiv-aktiven Abstraktion. Dieses Konzept ist auf existenziellem Niveau gegeben, also als *tertium genus*. Das zweifache Statut des Intellekts im Rahmen der ganzen Architektur des CMDA wurde von Albert dem Großen als dem ersten integralen Kenner Averroës‘ im lateinischen Westen um das Jahr 1240 richtig begriffen. Das zweifache generische Konzept des *intellectus possibilis* enthält im CMDA alle grundlegenden Beziehungen auf dem Niveau der ersten und der zweiten Substanz (hyparchisch versus universell) und auf dem Niveau der entsprechenden Prädikation, welche durch den Akt der Existenz und dann der Abstraktion (*per prius* versus *per posterius*) gegeben ist. Der menschliche Körper ist erste Substanz, die Seele ist eine diese Substanz belebende Form. Das auf diese Weise gegebene entelechische substanzielle Dasein bildet die Grundlage der hyparchischen Prädikation *per prius* für den aktuellen Akt des Intellekts als *tertium genus*. Der materielle Intellekt als *tertium genus* bestätigt das Primat des *intellectus possibilis* im Rahmen des persönlichen Erkennungsaktes. Die universelle Prädikation dieser Fähigkeit bildet die Grundlage für die humanistische Bestimmung der Einheit der Menschheit. Der allgemein aufgefasste *intellectus possibilis* zeigt die potenzielle Fähigkeit, alles Mögliche im Rahmen der natürlich gegebenen immateriellen Rezeptivität des Intellekts zu erkennen (*quartum genus*). Wenn wir diese Form der Prädikation des möglichen Intellekts als generisch definiertes und universales Faktum nehmen, dann bekommen wir im Modus *per prius* eine univok generische Bestimmung der Menschheit als Art und im zweiten Schritt eine spezifische Bestimmung des Individuums. Dieser doppelte Abstraktionsprozess wurde sophistisch in einer einzigen Analogie von „Intellekt“ vermischt, dann von der modernen Logik verabsolutiert und zu einer einzigen Interpretation des CMDA erklärt.

Die hermeneutische Lektüre des großen Kommentars zu *De anima* hat gezeigt, dass das avicennische Szenarium des abgeteilten, im Modus der Substanz (*hoc aliquid*) begriffenen Intellekts in Averroës‘ Philosophie keinen Platz hat. Die zweifache Art und Weise der kategorialen Prädikation drückt Ipseität und Identität des möglichen und auch des spekulativen Intellekts aus: die aktuelle und die universelle. Ebenso wie bei der vorausgegangenen Averroës’schen Auslegung der *Metaphysik* und der *Physik* existieren im Kommentar zu *De anima* zwei verschiedene Einblicke in das eine Phänomen des Erkennens, welche nicht identisch sind (Kap. 2.4.1). Der Unterschied zwischen dem *tertium genus* und dem *quartum genus* bezieht sich auf den einen und denselben Akt des individuellen Intellekts, welcher im Rahmen der zweifachen kategorialen Prädikation aufgefasst wird. Der zitierte *intellectus possilibilis* als *tertium genus* ist *per prius* auf einem realen Substrat gegeben. Aber aus der Sicht der Universalität ist dessen Statut im Modus *per posterius* im Hinblick auf den spekulativen Intellekt gegeben, welcher als Erkennungsmöglichkeit der gesamten Menschheit gegeben ist. Die eindeutige Definition des wissenschaftlichen Begriffs namens „Intellekt“ bedarf einer aktuellen ersten Substanz, welche eine allgemeine kategoriale gattungsmäßige Bedeutung der zweiten Substanz begründet. Die generische Form des *intellectus possibilis* ist *per prius* nur aus der Sicht der universellen, im deduktiven Urteil gegebenen Prädikation gegeben, was der spätere Averroismus nicht begriff. Es muss eine komplette Prädikation des Intellekts in alle Richtungen durchgeführt werden (*potentia*–*actualitas*; *prius*–*posterius*, *singulare*–*universale*; *simpliciter per prius*–*simpliciter per posterius*). Erst dann entsteht eine Auffassung der Wahrheit als einer *adaequatio*, welche steht und fällt mit der proklamierten *proportio* zwischen den Dingen, den Sinnen und dem Verstand. Der Akt des Intellekts im Körper bildet eine eminente Fähigkeit der Seele (*tertium genus*). Wer den *intellectus possibilis* richtig als universelles *idem* im Rahmen des *simpliciter* gegebenen Einblicks und im Rahmen der Abstraktion (*quartum genus*) sieht, der kann sie nicht mit dem Akt des Intellekts der dritten Art verwechseln, welcher an die Ipseität der existierenden Person gebunden ist. Es gibt keinen „Intellekt“ als mythologisches *tertium ens* der Moderne und Postmoderne. Der zeitgenössische Nihilismus hat nur die künstliche Intelligenz als menschliches Muster, was eine komplette Niederlage des kritischen Denkens darstellt. Die Unterscheidung zwischen der Prädikation *per prius* und *per posterius* zeigt die ursprüngliche Form der „*obscurity*“ (Averroës *dixit*), welche dem späteren Averroismus Entstehung verschaffte. Dieser ist nichts anderes als ein maskierter Avicennismus, welcher das Spezifikum von Averroës‘ komplexer Prädikation der verschiedenen Formen des Intellekts nicht begriffen hatte. Diese Prädikation folgt der brillanten Lektüre der aristotelischen Auffassung der ersten Wissenschaft. Der Große Kommentar zu *De anima* liefert keine objektive und essenzielle Beschreibung des Intellekts wie bei Avicenna. Es geht um die erste phänomenologische Beschreibung dessen, wie der Intellekt in einer konkreten Person auf verschiedenen Niveaus wirkt. Die Hermeneutik hält das CMDA deshalb für den ersten kompletten Entwurf von Averroës‘ „Meta-Physik“, welche auf dem Niveau der ersten Wissenschaft über die Substanz von den beiden großen Kommentaren zur *Physik* und zur *Metaphysik* vollendet wird. Erst diese Synthese des Erkennens ist komplett, weil sie die Ganzheit der ersten Philosophie umfasst. Diese Ganzheit manifestiert sich im Verlauf des faktischen Erkennens der einzigartigen Person. Diese grundlegende Wahrheit wurde bis in die Tiefe vom Philosophen Siger von Brabant begriffen, aber keineswegs vom Theologen Thomas von Aquin. Deren Streit über das Wesen des Erkennens gemäß dem CMDA wird im letzten Teil gezeigt. Die scholastischen und modernen Kommentatoren lesen Averroës‘ Auslegung mit rein objektivistischen Augen, d. h. im Rahmen der vorausgesetzten Objektivität des *intellectus possibilis*, welcher als das eine sophistische „Spezies–Substanz“ (Simplikios) begriffen wird. Diese Deutung des CMDA ist averroistisch, also prinzipiell fehlerhaft. Die fatal irreführende Vor-blickbahn der Moderne geht aus Richtung der generisch gegebenen Einheit der Menschheit zum abstrakten Individuum. Diese mythologische Natur des „Menschen“ stellt das geschichtlich konstruierte Ge-Stell des modernen Menschen in seinem anfänglichen Nihilismus dar, wie der Mensch von der modernen Metaphysik bestimmt wird. Die klassische und moderne Deduktion des Intellekts stellt also die Lichtung von Wahrheit und Falschheit für die metaphysische Unverborgenheit (*alétheia*) der ersten lateinischen Bestimmung der Menschheit im Rahmen der *universitas humana* dar. Dante sah gemäß dem Text von CMDA nach Siger richtig, dass die Person zuerst kausal ethisch und politisch durch den praktischen Intellekt als *tertium genus* handeln muss. Dann ist es möglich, eine Abstraktion in Richtung *species humana* zu vollziehen. Diese humanistische Auffassung Dantes wurde verständlicherweise im Rahmen des epochalen Irrtums der westlichen Metaphysik von den modernen und postmodernen Objektivisten als „averroistisch“ bezeichnet, weil die ursprüngliche Interpretation des CMDA im Modus *tertium genus* sich in der epochalen Letheverbarg. Der nihilistische Humanismus der Gegenwart ist abgeleitet von einem nicht existenten Simulakrum. Die Moderne nahm die averroistische Bestimmung des *intellectus possibilis* als hypostasierte Spezies im Modus *per prius.* Dann begann dieses „*species humana*“ genannte Idol gemäß dem Baum des Porphyrios bis auf das letzte unteilbare Individuum teilen (Kap. 1.3). Unter dem Einfluss der Furien, die Moderne erklärte dieses mythologische Individuum ohne eigene Existenz und sogar ohne eigene Universalität zu einer objektiv gültigen und wahren Definition der „Person“. Die Repräsentanten des ersten Averroismus hielten diese moderne Art und Weise der Definition der Person für „töricht“ (Alvernus), „wahnsinnig“ (Bacon) oder für „lächerlich“ (Albert). Der zweite Band analysiert den Streit des ersten und des zweiten Averroismus nach dem Jahre 1220. Nach dem Sieg der Moderne, welcher in ein historisch gegebenes Maximum der Objektivität gezogen wurde, ist dieser Humanismus des Individuums ein normaler und akademisch globaler Wert. Daher konnten die Furien nach dem Antritt der manischen Moderne in die Unterwelt zurückkehren. Die Akademiker indizieren, sichern, betreiben und kontrollieren die Welt der Objektivität mit ihren eigenen Mitteln. Sie werden vom Rest der dankbaren Menschheit dafür bezahlt.

Am Schluss zitieren wir die Botschaft des weisen und deswegen tragischen Averroës, welche den fundamentalen, an den Sinn der realen Dinge gebundenen Blick auf das Seiende bietet. Der metaphysische Dativ prägt die Auffassung der Wahrheit in den theoretischen Wissenschaften durch Belichtung von vorne aus Richtung der realen Dinge.

„Daraus geht hervor, dass das Verstehen kein Seiendes ist, das in den spekulativen Wissenschaften entstanden ist (*non est aliquid scientiarum speculativarum*), sondern dem Lauf der natürlich entstandenen Dinge folgt (*aliquid currens cursu rei generate naturaliter*), und das aus Richtung des Erkennens der spekulativen Wissenschaften (*a disciplina scientiarum speculativarum*). Daher ist dieses Erkennen den Menschen nicht fern und sie können auf diese Weise erkennen, ebenso wie sie sich in den theoretischen Wissenschaften ausbilden. Aber es ist notwendig, dass dieses so gegebene Verstehen aus den spekulativen Wissenschaften hervorgeht und nicht aus anderen. Irrtümliche Gedanken haben keine Anknüpfung an das natürliche Geschehen, weil sie nicht dem natürlichen Lauf der Dinge folgen (*non sunt aliquid currens cursu naturali*) und nicht mit der natürlichen Ordnung verknüpft sind. Dadurch sind sie etwas Ungewolltes (*aliquid quod non intendebatur*) wie z. B. der sechste Finger oder Monster in der Natur *(sicut digitus sextus, et monstrum in creatura*).“ [[252]](#footnote-252)

Der allgemeine Begriff des Intellekts steht im Zusammenhang mit dem Entwurf des metaphysischen Verständnisses der Welt (*in hac intentione*). Das philosophische Verstehen folgt der natürlichen Ordnung der Dinge (*currens cursu rei generate naturaliter*), deren Erkennen die Grundlage der theoretischen Wissenschaften bildet (*a disciplina scientiarum speculativarum*). Das Zitat bestätigt, dass wir die Welt aus der Perspektive der spekulativen Wissenschaften sehen sollen. Deren Quelle ist verständlicherweise die erste Wissenschaft über die Prinzipien des substanziell gegebenen Seienden. Aber die kritische und realistische „Meta-Physik“ ist durch die Belichtung des Sinns des Seienden von vorne gegeben; deswegen setzt die erste Wissenschaft die Biologie und die Physik voraus. Deswegen lehnt der Kommentator Avicennas spekulativen Begriff der Wissenschaft ab, welcher durch die Produktion von Seienden der dritten Art gegeben ist. Das Zitat betont die grundlegende *proportio* zwischen dem intellektuellen und dem sinnlichen Erkennen. Ohne diese Kontinuität sind die Erkenntnisse außerhalb der Wahrheit als Übereinstimmung gestellt, welche durch die Belichtung der Sinne gegeben ist und den Prozess der Abstraktion auf dem Niveau des Intellekts aktualisiert. Die Belichtung von vorne zeigt, woher die Aktualität des wissenschaftlichen Erkennens und somit auch der Metaphysik als erster Wissenschaft rührt. Der Irrtum hat keine Kontinuität aus Richtung der aktuellen Realität und vergeht gezwungenermaßen am Mangel an wahrer Übereinstimmung (*impossibile est ut habeant continuationem*). Das Produkt des falschen Intellekts sind Monster, weil der Schlaf des modernen objektiven Verstandes Goyas kapriziöse Albträume hervorruft. Die aus Richtung des richtig gedeuteten Erkennens gegebene Vor-blickbahn bestimmt die Art und Weise, wiewir erkennen. Diese hermeneutische Tatsache hat für das Erkennen eine grundsätzliche Konsequenz, weil die nachfolgende Epoche der *Modernorum* den ersten metaphysischen Nihilismus einführt. In unserer Zeit verschwinden sogar die grundlegenden Idole der Moderne – wie z. B. das moderne göttliche Subjekt, das moderne menschliche Subjekt und die Wahrheit als objektive Evidenz – nach und nach in die geschichtlich gestaltete Lethe. Die Seienden der dritten Art und ähnliche „Erkenntnisse“ der neuplatonischen Illuminaten folgen nicht der Ordnung der Realität im übereinstimmenden Modell der Proportionalität (*non sunt aliquid currens cursu naturali*), sondern sie sind nur kontingent gültig (*aliquid quod non intendebatur*). Im mythopoetischen Reich des Intellekts der *Modernorum*, welcher von den Göttinnen der Rache und des Chaos gelenkt wird, gilt dann nicht mehr die universelle kosmische Ordnung, sondern nur noch der Zufall, welche durch Abweichung von der Ordnung der Natur Monstren zeugt (*monstrum in creatura*). Die Produktion intellektueller Monster muss nicht sofort kommen. Tausend Jahre Wirkungsgeschichte, welche sich auf die Interpretation des CMDA beziehen, begründeten zuerst das sophistische Denken der *via Modernorum*. Der Schlaf des neuplatonischen Verstandes zeugte die moderne Welt aufgrund Avicennas *denudatio* (Kap. 2.3.1), Descartes‘ postmodernes *cogito* oder das zeitgenössische „*thought experiments*“*.* Die Alexandriner aller Art gehen vom abstrakten formalen, im erleuchteten Denken gegebenen Objekt zur Realität. Daher haben sie keine einheitliche Theorie des Intellekts, nur Avicennas Problem des „fliegenden Menschen“ oder das zeitgenössische *Mind‒Body Problem*. Averroës würde sagen, dass die kartesianischen Objektivisten eines Einblicks in die metaphysische *proportio* nicht fähig sind. Diese *proportio* des metaphysischen Dativs bestimmt die Prädikation des Sinns des Seienden, welche auf die Einheit des realen Seins der Dinge in der Natur bezogen ist. Das Sehen der avicennischen Metaphysik aktualisierte das Denken der lateinischen Moderne im Rahmen der *Oxfordian Fallacy*, welche das Konzept der Objektivität konstituierte. Die totalitäre Bewegung kam mit zwei Weltkriegen und mit der Vernichtung der Welt durch die globale Erwärmung und durch die virtuelle Welt der *ex nihilo* durch Finanzderivate gegebenen Schulden bis Ende des zweiten Millenniums. Die von der Objektivität im Modus des Irrtums geführte Postmoderne trat nun in die Epoche des Anthropozäns ein, welcher zu einem tatsächlichen Albtraum der gesamten Menschheit wurde. Dem kritischen Metaphysiker Averroës zufolge beginnt das Erkennen in der Natur und aus Richtung der Sinne. Avicenna und der Moderne genügt zur Fülle des Erkennens die universelle Essenz oder die Mathematik. Diese sind durch die Belichtung des Intellekts von hinten, aus Richtung der Welt der idealen Formen gegeben. Das Denken der Modernisten der damaligen Falsafa determinierte die lateinische Moderne und die kartesianische Postmoderne. Der Astronom Kant geht von der Physik zur Metaphysik über, ebenso wie Averroës. Kant korrigierte auf ähnliche Weise die Postmoderne Humes und Leibniz‘ in der Dialektik des transzendentalen Scheins (*Vom transzendentalen Schein*, KdRV B 308‒310). Dem postmodernen Kant zufolge wird der Verstand von vorne, von den Sinnen aus belichtet (*transzendentale Ästhetik*). Aber Kant definiert den Prozess der Abstraktion auf Grundlage der avicennistischen angeborenen Prinzipien. Kants *Kategorien der transzendentalen Logik* stellen eine apriorische Form von Avicennas hypostasiertes *intellectus in habitu* dar. Kant kehrte zur Auffassung des Zweiten Meisters zurück und schuf ein objektives Erkennen der Welt durch die Synthese zwischen dem objektiv spekulativen Leibniz und der reinen objektiven Empirie Humes. Die Auffassung der nach dem CMDA durch Belichtung von vorne gegebenen Einheit des Intellekts wurde im Rahmen der spezifischen Seinsvergessenheitwieder vergessen. Das erste Vergessen ereignete sich in Avicennas Metaphysik durch die Verfinsterung der ersten Substanz. Bislang ist nicht klar, wie Averroës‘ Form des *intellectus possibilis* in der Geschichte der Philosophie nach dem lateinischen Avicennismus interpretiert wurde. Damit hängt auch die oben erwähnte einleitende Frage zusammen, wie der berühmte Kommentator um das Jahr 1250 zu einem „Heiden“ und „Averroisten“ wurde. Darauf antwortet erst der zweite Teil der Hermeneutik, welche der Entwicklung der Metaphysik im lateinischen Westen folgt.

### 2.4.4 Das Diaphanum und die Lebenswelt

Die vorangegangenen Kapitel haben beschrieben, was für eine Metaphysik im Konzept des *intellectus possibilis* vorliegt und wie eine neue Form des Intellekts und des Erkennens durch Kommentators Verstehen der aristotelischen Metaphysik entstanden ist. Es bleibt nun zu sehen, wie die Art des Wissens, die als *tertium genus* aufgrund der tierischen Identität und der menschlichen Ipseität präsentiert wird, eine gemeinsame Welt der Lebewesen schafft. Averroës etabliert die Metaphysik als neues Ereignis des Denkens, weil er dem Seienden eine neue Bedeutung gibt und eine neue Konzeption der Wahrheit als Übereinstimmung etabliert. Der Intellekt begann gemäß dem metaphysischen Dativ adäquat auf die Herausforderung der realen Substanz zu reagieren. Alfarabi trennte das Erkennen von der neoplatonischen Deutung von Alexanders *De anima*, indem er eine Mediation zwischen den Sinnen und dem Intellekt durch das Diaphanum einführte (Kap. 2.1.1). Averroës übernahm die Lehre seines Lehrers hinsichtlich des Diaphanums und trennte sich dadurch von Avicenna und Ibn Baddscha (CMDA II.67; pp. 230–36). Das Wesen des Diaphanums wurde methodisch in *De anima* und im CMDA als Erstes in der Reihe gelöst. Die Hermeneutik steht es als letztes Problem, nach der Klärung des Wesens des Intellekts. Die objektive Unsichtbarkeit des Diaphanums begründet die Lichtung von Wahrheit und Unwahrheit, welche die nachfolgenden Gestalten der neuen Metaphysik prägt. Die Analyse des Diaphanums zeigt die Mediation des Lichts einerseits in der Natur, andererseits von der externen Sache zum sinnlichen Erkennen und schließlich zum rein intelligiblen Erkennen des Menschen. Durch dreifache Auffassung der Mediation entstand eine neue Weltanschauung. Die Belichtung des Sinns des Seienden geht aus Richtung der Sache zum neu definierten *intellectus possibilis*. Aus der Sicht des Lichtes wird zuerst das Umfeld aktualisiert, durch welches der aktualisierte Strahl wandert. Der Rolle des transparenten Umfelds kommt für das Sehen eine grundsätzliche Bedeutung zu. Das Diaphanum wird vom Sonnenstrahl im Prozess der Offenbarung der Dinge als erstes Phänomen der Wahrnehmung aktualisiert. Daher unterscheidet es sich dank dieser besonderen Rezeptivität vom aktiv wirkenden Licht. Das Licht hat seine eigene substanzielle, von der Sonne gegebene Aktualität. Das passive Diaphanum verändert nicht die Substanz der materiellen Körper, sondern bewirkt, dass sie zu sehen sind. Durch die Beteiligung am Prozess der Rezeption des Lichts durch das Diaphanum trennt sich der Akt des Sehens vom Sein der realen Sache. Die erkannte Form („ich sehe einen farbigen Körper“) gehört nur akzidentell zur hylemorphischen Aktualität der Sache, da die Existenz der ersten Substanz *per se* und *simpliciter* gegeben ist.

Aristoteles hielt als evident, dass das Diaphanum nur als potenzielles Sein existiert. Da die Welt materiell und unser Erkennen immateriell ist, muss das Erkennen irgendwie vermittelt werden. Die reale Sache wirkt aktiv auf unsere rezeptiven Sinne ein und dann durch die transparente Umwelt auf den Intellekt. Die transparente Umwelt gewährleistet die Mediation durch Aktualisierung der erkannten Form (κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418b1). Die akzidentelle Eigenschaft des „Bestrahltwerden“ erhält eine neue Form des „Gesehenwerdens“ und anschließend des „Erkanntwerdens“ und das durch die Veränderung des Diaphanums vom potenziellen in den aktuellen Zustand. Die Veränderung der potenziellen Form und der Rezeption dieser Aktualität vollzieht sich in der sinnlichen und intellektuellen Erkennungsintention. Die materiell-singuläre Art und Weise des Seins des Lichtes als erster Substanz ist grundsätzlich verschieden von der potenziellen Art und Weise des Erkennens im Denken und der universellen Signifikation dieses Erkennens. Das Akzidens der Belichtung der ersten Substanz ist etwas andere als die Wahrnehmung und das Verstehen dieser extern bestrahlten Sache. Das Erkennen ist gegenüber dem physikalischen Sein der Sache lediglich ein Akzidens und gehört darüber hinaus einer ganz anderen Ordnung an, weil es in der Seele durch die Intentionalität gegeben ist. Was in *De anima* als evidente Erkenntnis gegeben ist, ist das Faktum, dass die belichteten Körper dank der Aktualisierung der Farbe durch das Diaphanum sichtbar sind (χρῶμα κινητικόν ἐστι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418a31‒b1). Sitz des Sehens ist ein Sinnesorgan, welche einen Bestandteil der körperlichen ersten Substanz bildet. Das Diaphanum übergibt ihm die Möglichkeit des Sehens durch die Aktualisierung der Farbe am Körper. Dank dem zweifachen Prozess der Mediation von der Sonne zu den Sinnen und von den Sinnen zum Intellekt kann das Diaphanum auf keine Weise Substanz sein. Die Potenzialität des Diaphanums erhält im Umfeld der Mediation die Aktualität im Rahmen des vollkommenen Sehens und Erkennens des belichteten Körpers. Diese Mediation besitzt dadurch eine grundsätzliche Bedeutung für die westliche Metaphysik, indem sie vergessen wurde. Das letzte Überbleibsel von Averroës´ Dualismus „Substanz–Diaphanum“ ist in der ontischen Wissenschaft zu finden. Die Quantenphysik kennt diese zweifache Eigenschaft des Lichtes im objektiven Modus als Dualität der Photonenteilchen und der Quantenwellen. Der Physiker Louis-Victor de Broglie erhob nach Albert Einstein den Dualismus „Welle–Teilchen“ zum allgemeinen Prinzip der Quantenphysik. Die Mediation des Lichts drückt durch die Wellenlänge die Eigenschaft des Diaphanums aus, während das Photon als Teilchen die Aktualität der Substanz darstellt. Die Frage danach, „was“ das Diaphanum ist, stellt das gleiche Problem dar, wie die ganz ambivalente Frage danach, „was“ der rezeptive Intellekt ist. Die materielle Welt wird durch den dreifachen Prozess der Mediation (physikalisch, sinnlich, intelligibel) vermittelt, um auf die Sehkraft der Sinne und auf das Erkennen des Intellekts zu wirken. Die Auslegung des Diaphanums muss drei Arten und Weisen der Mediation erforschen, also der drei phänomenologischen Fragen nach der Art und Weise, wie sich das Erkennen der Farbe durch das Diaphanum vollzieht. Erstens: Das Licht wird auf die Körperfläche durch die physikalische Mediation vom Strahl auf das belichteter Körper übertragen (*perspicuum*). Zweitens: Die bestrahlte Fläche kann durch die sinnliche Mediation vom wahrnehmenden Auge auf die sinnliche Einbildungskraft (Diaphanum¹) wahrgenommen werden. Schließlich existiert die Möglichkeit, dass die farbige Fläche intellektuell im Begriff der Farbe durch die immaterielle Mediation von der sinnlichen Einbildungskraft bis zum *intellectus possibilis* erkannt wird (Diaphanum²). Das *perspicuum* in der Natur und das zweifache *diaphonum* im Menschen stellt aus diesen drei Gründen das Umfeld der reinen Potenzialität dar, welches auf dreifache Weise aktualisiert wird (natürliche Farbe, sinnliche Einbildungskraft, erkennender Intellekt). Die Aktualisierung des passiven Diaphanums bildet einen entscheidenden Faktor für Sehen und Erkennen.

„Es ist klar, dass das Licht, auch wenn es sich aus Richtung des Leuchtkörpers aktualisiert (*fiat a corpore lucido*), sich von diesem sowohl durch die Definition als auch durch seine Seinsweise unterscheidet (*differt ab eo diffinitione et essentia*). Wie schon gesagt wurde, ist die Farbe ein endlicher Bewegungszustand des Diaphanums (*color enim, ut dicitur, est ultimum diaffoni terminati*). Das Licht bildet einen komplementären Bestandteil des Diaphanum, aber keineswegs dessen Endzweck (*lux autem est complementum diaffoni non terminati*).“ [[253]](#footnote-253)

Averroës konstatiert auf aristotelische Weise, dass der Akt des Sehens durch die Kontinuität der kausal angelegten Bewegung realisiert werden muss, also durch den Übergang der Farbe von der Potenz zur Aktualisierung im Umfeld des Diaphanums (κινητικόν ἐστι...κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, *De anima* 418b1). Die verschiedenartige Kausalität bewirkt, dass die Aktualität der Sonne und der Strahlen zuerst in ein transparentes Umfeld übergeht, dann in die Farben auf dem belichteten Körper, dann ins Auge, in die Einbildungskraft und schließlich ins Denken. Das Diaphanum übergibt das Licht in Richtung belichtete Farbe auf dem Körper, weil die aktualisierte Farbe die finale Operation einer jeden Mediation darstellt (*terminus*). Daher bildet das Diaphanum einen Mediator zwischen dem Strahl als dem bestimmenden Faktor fürs Diaphanum (*complementum diaffoni non terminati*) und dem resultierenden bestrahlten Körper (*ultimum diaffoni terminati*). Das Diaphanum schafft ein potenzielles rezeptives Umfeld, welches die realen Formen des belichteten Körpers sich manifestieren lässt. Die Rolle des Diaphanums im Erkennungsprozess ist kausal-formal und nicht kausal-effizient. Das von der Sonne gegebene Licht ist eine wirksame Ursache dessen, dass die Dinge akzidentell zu sehen sind; und sie existieren substanziell von sich selbst aus. Die Sonne scheint auch von sich selbst aus und stellt eine aktuelle erste Substanz in der Ordnung der wirksamen Ursache des Sehens dar. Ebenso ist auch der Sonnenstrahl von sich selbst aus aktuell. Die Dinge existieren an sich im Rahmen der wirksamen Kausalität. Nun sollen sie durch das übertragene Licht zu sehen sein, und das in deren erkannter, rein akzidentell gegebenen Farbigkeit. Die belichtete Fläche oder sogar deren Erkennen stellt im Hinblick auf die Substanzen lediglich ein in der menschlichen oder tierischen Seele gegebenes Akzidens dar. Die ersten Substanzen an sich können keine Vermittlung dieses Akzidens gewährleisten. Sie besitzen keinen rezeptiven Charakter, der das Erkennen gründet. Averroës macht mit Hinweis auf Aristoteles darauf aufmerksam, dass die Rolle des Diaphanums die formale Seite des Sehens betrifft.

„Es ist klar, dass, wenn wie uns an Aristoteles‘ Worte halten, die am Anfang der Auslegung gegeben sind (und als evident bezeichnet worden), dann ist das Licht dazu nötig, die aktuelle Lage der Farben zu bewirken. Dies vollzieht, indem das Licht dem Diaphanum eine bestimmte Form gibt (*secundum quod dat diaffono formam aliquam*). Durch diese Form ist es für das Diaphanum möglich, die Aktualisierung von den Farben aus aufzunehmen (*qua recipit motum a colore*), wobei es sich um Illumination handelt.“ [[254]](#footnote-254)

Schlüsselkomponente für das Erkennen ist nicht der Sonnenstrahl oder sogar die Sonne selbst, sondern das transparente Umfeld, welches auf dem gleichen Niveau der Wichtigkeit wie die Farben und der Sonnenstrahl thematisiert wird. Das Diaphanum überträgt den Strahl auf die Farben und im zweiten Schritt ermöglicht uns und den Tieren deren Sehen. Diese zweifache Mediation hat absoluten Schlüsselcharakter sowohl bei der physikalischen Übertragung des Lichts als auch in der Theorie des Erkennens. Das Zitat zeigt den Belichtungsprozess, der sich prinzipiell vom Neuplatonismus unterscheidet. Die Sonne wird im Gegensatz zu den Neuplatonikern überhaupt nicht erwähnt, nur der Lichtstrahl (*lux*). Dieser aktualisiert das Diaphanum als universelle rezeptive Form, welche Licht aufnimmt und überträgt (*dat diaffono formam aliquam*). Das potenzielle Diaphanum erhält seine Form dank der Wirkung der Sonnenstrahlen. Durch das Diaphanum werden die belichteten Farben auf den Dingen selbst aktualisiert. Die farbigen Dinge werden von Diaphanum wiederum zu unserer Wahrnehmung in Form der bestrahlten Farben übertragen (*recipit motum a colore, scilicet illuminationem*). Die belichteten oder transparenten Körper nehmen die Sichtbarkeit durch die Bewegung der Belichtung durch den auf diese Weise aufgenommenen farbigen Strahl an, also durch das in physikalischer Gestalt gegebene Diaphanum (*perspicuum*). Zuerst muss der Strahl durch das Diaphanum ins farbige Steinglas kommen, damit dieses dann durch das formell geänderte Diaphanum bis in unsere Augen strahlen kann. Das Diaphanum erhält seine aktuelle Form durch das Licht, welches auf dem Weg durch das Steinglas neu geformt wird. Aber an und für sich wird das Diaphanum als reine Potenz gegeben, die das auf diese Weise geänderte Licht aufnehmen kann. Averroës behauptet mit Hinweis auf Aristoteles, dass diese Art und Weise der Mediation absolut offensichtlich und klar sei (*manifesta per se*). Averroës macht die islamischen Modernisten wie Avicenna (und die Postmodernisten wie Locke) darauf aufmerksam, dass in der Natur keine primären Eigenschaften und Qualitäten als Seiende der dritten Art existieren.

„(...) wie das Licht im farbigen Körper (der ein materieller Körper ist) und im vermittelnden Diaphanum (der eine immaterielle Existenzweise ist), so hat auch der Geruch eine doppelte Existenzweise (*habet duplex esse*), nämlich die Existenz in einem materiellen Körper und in einer vermittelnden Umgebung; die erstere ist materieller Natur (*esse corporale*) und die letztere ist immateriell (*esse spirituale*), die erstere ist in der natürlichen Substanz und die letztere außerhalb der Substanz.“ [[255]](#footnote-255)

Das Diaphanum bildet ein Medium, in welchem die materielle Sache (*esse corporale*) dergestalt auf die Sinne und den Intellekt wirkt, damit im Denken ein Akzidens des Typs „erkanntes Objekt“ entsteht. Zwischen beiden Auffassungen besteht der gleiche kategoriale Unterschied wie zwischen der in der Realität gegebenen ersten Substanz und der im Denken gegebenen zweiten Substanz. Das Diaphanum ist reine Potenz, weil es die Rolle des Mediators zwischen zwei unterschiedlichen Akten spielt: zwischen dem Akt der Belichtung des physikalischen Körpers und dem Erkennungsakt. Deshalb hat die Farbe, ebenso wie der Duft, ein zweifaches Statut des Seins (*duplex esse*). Im Hinblick auf die existierende Substanz ist das Diaphanum ein Akzidens, weil die farbigen Dinge auch im Dunkeln existieren. Im Hinblick auf das Erkennen der Dinge ist es eine nur intentional, also im Rahmen des sinnlichen und verstandesmäßigen Erkennens gegebene Form. Die Moderne und die Postmoderne machten aus dieser Potenz eine weitere Substanz der dritten Art, also eine hypostasierte primäre Qualität. Die Aristoteliker haben keine mythopoetische Welt der Seienden der dritten Art wie die Objektivisten, weil sie kritisch unterscheiden, was aktuell und was nur im Denken gegeben ist. In diesem Schema ist nicht möglich die Zwischenwelt der objektiven Mystiker und Illuminaten, wie es bei Avicenna (Kap. 2.3.3) und nach ihm bei Descartes, Arnauld, Locke, Husserl und anderen Denker der Fall war. Die Körper existieren als erste Substanzen. Wir nehmen sie darüber hinaus akzidentell wahr und erkennen sie als farbig, duftend, klingend usw. Die Rolle des Mediators zwischen dieser zweifachen Art des Seins der ersten Substanzen ist für das Statut des Diaphanums absolut prinzipiell. Wir haben das Diaphanum als formal bestimmte Potenz, welche aus der Sicht der Übertragung zwei Funktionen begründet. Im Modus der Mediation als *perspicuum* schafft das Diaphanum eine neue akzidentelle Eigenschaft des externen Körpers, was die farbige Fläche ist. Eine weitere Mediation im Modus *diaffonum* begründet den Akt des Erkennens dieser farbigen Fläche. Die letzte Operation verändert das Diaphanum in eine immaterielle seelische Fähigkeit (*intellectus possibilis*) und diese ermöglicht ein konzeptuelles Erkennen. Alle drei Modi der Bestimmung sind im Hinblick auf den Strahl und auf die Sache lediglich Akzidenzien. Das Diaphanum begründet die Möglichkeit dieser Bestimmung als Akzidens. Deswegen es existiert nicht als aktuelle Substanz oder Form, weil es sonst um das grundlegende Attribut der vollen Rezeptivität käme und gar nichts übertragen könnte. Es ist kein Substrat (*subiectum*) weder für die Entstehung der farbigen Fläche noch für deren Erkennen im Sinnesorgan. Darin ähnelt das Diaphanum der Definition des *intellectus possibilis* und daher geht die Thematisierung des Diaphanums in der Schrift *De anima* der Erforschung der menschlichen Seele voraus.

Die Neuplatoniker und die Objektivisten sahen und sehen die Rolle der formalen Kausalität des Diaphanum im Prozess des Sehens nicht. Die Modernisten leben in der Illusion, dass das Licht und der Intellekt alles allein tun. Dann aber sind sie nicht fähig, das sinnliche und das intelligible Erkennen miteinander zu verbinden, weil ihnen die Mediation zwischen den beiden Modi fehlt. Der an die Phänomenologie des Sehens angeknüpfte reale Verlauf der Manifestation des Lichts war für Aristoteles ein absolut evidentes Phänomen, im Gegensatz zur dogmatischen, von der Sonne des Intellekts geblendeten Moderne. Die Moderne hält den möglichen Intellekt als Phänomen nur im Modus des *tertium ens.* Avicenna entwarf eine hypostasierte Intentionalität als der Substanz der dritten Art, welche zur realen Sache hinzugefügt wird. Dagegen stellt das CMDA die Frage nach *intentio* und *comprehensio* lediglich auf die Seite der sinnlichen und intelligiblen Spezies.[[256]](#footnote-256) Die Schrift CMDA verteidigt den Standpunkt der Aristoteliker der Schule Ibn Adis. Diese lehnten eine hypostasierte Natur und Qualität außerhalb der realen ersten Substanz ab, wie es bei den Neuplatonikern aus al-Kindīs Schule der Fall war (Kap. 2.2). Das reale Seiende kann nicht direkt auf das sinnliche und intelligible Erkennen wirken. Daher bedarf es eines zweifachen Diaphanums. Der Modus des „Bestrahltwerdens“ unterscheidet sich grundsätzlich vom Modus des „Wahrgenommenwerdens“ und dieser unterscheidet sich vom bereits lediglich menschlichen Akt des „Erkanntwerdens“. Ohne Mediation der aktuellen Welt durch das potenzielle Diaphanum ist die Wahrheit als Übereinstimmung nicht möglich (*proportio*). Deshalb hält Aristoteles das Diaphanum für evidente Voraussetzung des Erkennens. Diese fundamentale Lichtung des Diaphanums begründet die Unverborgenheit der Welt gemäß der Übereinstimmungstheorie in *De anima*. Der an und für sich genommene Strahl hat keine ausreichenden Mittel, Erkennen zu bewirken, weil es eine Tätigkeit völlig anderer Art ist. Sie wird mittels des Tieres oder der Person als aktueller erster Substanz erwirkt. Der Irrtum der avicennischen Intentionalität beruht darin, dass sie nicht zwischen der externen Sache und deren intentionalem Gegenstand unterscheidet und ein Seiendes der dritten Art begründet.[[257]](#footnote-257) Avicenna, welcher Simplikios und den anderen Neuplatonikern folgte, führte das Seiende der dritten Art in die Realität und ins Erkennen ein, wie z. B. physikalische Eigenschaften, die außerhalb des realen Körpers „eksistieren“ (*exsistere*, Kap. 2.3.3). Im avicennischen Schema der Offenbarung des Seienden durch direkte Illuminierung des Intellekts hat das Diaphanum keine Art und Weise, wie es sich offenbaren könnte. Aus ihm wurde ein leerer Begriff, der im Limbo der spätscholastischen Dialektik zwischen *esse intentionale* und *esse naturale* stand. Diese verworrene Interpretation wurde von den Modernisten wohl seit 1240 als gängige Lesart des aristotelischen Korpus eingeführt. Die Neuplatoniker, die objektive Moderne und die Postmoderne können das Phänomen der Mediation nicht sehen, da das Diaphanum im modernen Szenarium des objektiven Erkennens, welches durch einen Mix aus Substanzen der dritten Art gegeben ist, keine Möglichkeit der Existenz hat. Das Diaphanum ist keine Substanz („etwas leuchtet von sich“), sondern lediglich eine Möglichkeit der Mediation („wie kommt es dazu, dass die Sache für uns als erleuchtet wirkt“). Es handelt sich um eine Art und Weise, wie sich das Licht verbreitet und wie wir erkennen.

Der Übergang von Averroës‘ Konzept des Diaphanums zur Postmoderne wird von Agostino Nifo (†1538) in seinem Kommentar zu *De anima* vollzogen. Seine modernistische Interpretation erfolgt formal das Verfahren „*ad mentem Averrois*“, aber in der fehlerhaften averroistischen Weise. Nifo, ein Neuplatoniker und der Interpret von Averroës in der Renaissance, fasst das Diaphanum gemäß der verwirrenden Interpretation zusammen, die die Lesart von Averroës mit der von Themistius verbindet. Das Zitat aus Agostino's *De intellectu* verbindet das Diaphanum mit der neuplatonischen Lehre, wonach das Sehen der Farbe ohne Vermittlung und durch die bloße Aktualität des Lichts gegeben ist.[[258]](#footnote-258) Die Beleuchtung kommt auf der farbigen Fläche direkt vom Strahl, weil die Farbe direkt durch den Strahl aktualisiert wird. Nifo braucht das Diaphanum überhaupt nicht, um Farbe auf einem Körper und seiner Erkenntnis zu erzeugen. Er weiß überhaut nicht, welche Funktion das Diaphanum in dem vom Kommentator entworferen aristotelischen System hat. Die Berufung auf Aristoteles (*ut Aristoteles ait*) ist eine reine Sophisterei. Nifo hat den Sonnenstrahl als Substanz und das Diaphanum als Medium zu einem Seieneden der dritten Art (*lux quasi de natura perspicui ac ipsius naturalis perfectio*) zusammengefasst. Das gleiche neuplatonische Modell gilt für die Erkenntnis, da der *intellectus agens* als neuplatonische Sonne den rezeptiven Intellekt unmittelbar aktualisiert und die Erkenntnis der Farbe als resultierende Form hervorbringt. Die falsche averroistische Interpretation des CMDA verbindet das Diaphanum mit der neuplatonischen Theorie des Sehens ohne Vermittlung, d. h. durch direkten Kontakt von atomaren Substanzen der dritten Art. In gleicher Weise aktualisiert der *intellectus agens*, wie die neuplatonische Sonne, direkt den rezeptiven Intellekt und bringt die Erkenntnis der Farbe als resultierende Form hervor. Nifo nimmt sich Themistios‘ Schema der Erkenntnis zum Vorbild, welches Averroës grundlegend kritisierte. Dann wird die Farbe direkt durch das Licht gesehen und sie braucht nicht das Diaphanum. Das Ergebnis ist das Erkennen der Farbe als Spezies der dritten Art. Die hypostasierten Eigenschaften dann „eksistieren“ außerhalb des realen Körpers, was der aristotelischen Auffassung des durch Belichtung von vorne gegebenen sinnlichen Erkennens widerspricht. Diese Interpretation des Diaphanums begründete das objektive Sehen am Beginn der Postmoderne. Nifo schaffte die Mediation ab und verknüpfte den Akt des Sehens mit der atomaren Substanz gemäß Demokritos. Er lehnte Demokritos‘ Lehre über die kausale Wirkung durch das Vakuum jedoch ab, wie alle Aristoteliker. Durch die Einführung der neuplatonischen Physik von Simplikios in Averroës‘ Auslegung verging die Funktion des Diaphanums und es trat die Renaissance-Epoche der postmodernen Verfinsterung der ersten Substanz ein. Nifos Theorie wurde von Descartes‘ Lehre über die Optik übernommen. Der Akt des Sehens vollzieht sich durch die atomare Substanz als Seiendes der dritten Art und dadurch wird die auf die Intentionalität bezogene Rolle des Diaphanums ausdrücklich aufgehoben. Licht und Farbe werden in Descartes‘ Auffassung rein mechanisch übertragen.[[259]](#footnote-259) Die Blindheit der Postmoderne im Hinblick auf die ursprüngliche Funktion des Diaphanums ist im erwähnten Zitat Descartes‘ bereits komplett. Er schaffte die Möglichkeit der Übereinstimmung zwischen der Sache, den Sinnen und dem Intellekt ab. Für Descartes ist evident, dass das Diaphanum nicht existiert, weil es keine Substanz ist. Aber dann erkennen wir die Welt durch die Seienden der dritten Art. Das postmoderne Subjekt trennte sich endgültig von seinem Objekt. Es gibt keine durch die formale Kausalität gewährleistete Proportionalität der Erkenntnis. Descartes‘ Auffassung der Optik folgt der schizoiden Teilung des Menschen in zwei Substanzen und dieser zweifache Dualismus der Welt und des Menschen vollendete die Verfinsterung der ersten Substanz. Der von Descartes inspirierte Antoine Arnauld ist nach Avicenna und nach der scholastischen Moderne der erste Postmodernist, welcher die Ideen direkt in den Dingen sieht. Arnauld beruft sich auf den oben erwähnten Text der *Optik*, wo Descartes die intentionalen Gegenstände abschafft und mit der Polemik mit Descartes‘ dritter *Meditation über die rechten und falschen Ideen* fortfährt.[[260]](#footnote-260) Die intentionalen Speziessind nur Schimären (*espèces intentionnelles ne sont que des chimères*) und die Seele sieht den materiellen Strahl direkt in sich selbst als unmittelbar gegebener Gegenstand des Erkennens (*l’objet immédiat de notre esprit*). Arnauld weiß, dass er nicht die externe Sonne im Sinn hat, sondern ihre Idee. Das Zitat zeigt, dass Arnauld in Anknüpfung an Descartes eine postmoderne Finsternis der realen Sonne vollzogen hat. Er tauschte die Sonne gegen das direkte und deshalb gänzlich unzweifelhafte Sehen der Idee ein. Die erste moderne Form dieser Verfinsterung der Sonne finden wir bei Duns Scotus (OBJ III, Kap. 5.3.2). Der materielle Sonnenstrahl und die bestrahlten Dinge gehen nun direkt ins menschliche immaterielle Denken ein, was absoluter Unsinn ist. Nach der Abschaffung des Diaphanums und der Intentionalität blieb dem Subjekt der Postmoderne nichts anderes übrig, als paranoisch das zu sehen, was man nicht sehen kann, also die objektiv gegebene Idee als Seiendes der dritten Art. Dieses Verfahren ging in der kartesianischen Postmoderne über Descartes‘ Beugung des Lichts und Optik zuerst in die Physik über und dann in Lockes primäre, hypostasierte Qualitäten über. In der Finsternis des modernen Intellekts und dank des Verschwindens des Diaphanums war es für Locke kein Problem mehr, diesen leeren Raum der Mediation mit neuen Hypostasen in Form primärer und sekundärer Qualitäten zu füllen.[[261]](#footnote-261) Locke als Postmodernist führte diese Seienden der dritten Art in Form hypostasierter primärer Eigenschaften (*primary qualities*) direkt in den Körper als erste Substanz ein. Diese Seienden der dritten Art existieren primär im Körper (*solidity*, *extension*, *motion*, *number*, *figure*) und ermöglichen anschließend subjektiv und sinnlich wahrgenommene sekundäre Qualitäten (*color*, *taste*, *smell*, *sound...*). Lockes zweifache Hypostase, welche zu den Dingen und zum Subjekt projektiert wird, ersetzte Averroës‘ zweifache formale Kausalität des Erkennens, welche durch zweierlei Funktion des Diaphanums gegeben ist. Simplikios‘ Szenarium zufolge, welches von Nifo und Descartes übernommen worden ist, wirken zwei Substanzen entweder der ersten Art (sinnliches Erkennen) oder der dritten Art (intelligibles Erkennen) direkt kausal aufeinander ein. Die von Avicenna hochgeschätzte Imagination, änderte sich in die produktive Vorstellungskraft der Postmoderne. Sie vervielfältigte das *tertium ens* in viel größerem Maße als frühere Denkperioden, welche noch vom Aristotelismus beeinflusst waren. Die neuen Illuminaten überwanden die zurückgebliebene scholastische Moderne, die noch durch das aristotelische Denken eingeschränkt war. Es gilt wiederum die grundlegende Schizophrenie der Moderne zwischen Körper und Geist, weil beide Arten der Eigenschaften nicht von einem kausal aus Richtung der ersten Substanz begründeten Erkennen, sondern vom dualistischen System der Seienden der dritten Art verbunden werden. Diese mythopoetischen Substanzen sind primär in der Welt und sekundär im Subjekt gegeben. Das Diaphanum verschwand im neuplatonischen Diakosmos der Moderne. Die Wechselwirkungen zwischen realen Substanzen und ihrem Wissen wurden in eine Substanz–Spezies nach Simplicius verwandelt.

Die Modernisten schafften die Vermittlung des Lichts durch das Diaphanum ab und schufen damit einen Dualismus zweier getrennter Welten, der sinnlichen und der intelligiblen. Nach der Abschaffung vom Diaphanum verschwand die formale Kausalität. Der moderne Intellekt begann, nicht nicht existente Entitäten der dritten Art zu sehen. Durch die Verabsolutierung des Sonnenintellekts im Prozess des intelligiblen Erkennens entstand eine metaphysische Blindheit gegenüber der sinnlich erkannten Realität, welche zum metaphysischen Irrtum führte. Das direkte Sehen der Seienden der dritten Art vollzieht sich durch objektives Erkennen der Welt. Die immateriellen hypostasierten Eigenschaften erhielten den Status der ersten Substanzen. Die Seienden der dritten Art existieren in keiner Form im Aristotelismus, da sie keine Möglichkeit der Existenz besitzen. Die primäre und sekundäre Qualität wird von der Postmoderne genauso erforscht wie die real existierende Substanz. Die Moderne und die Postmoderne benötigen keine Mediation, weil sie ein mythologisches Modell des Erkennens verwenden. Nur ist dieser Typ des Erkennens nicht fähig, die Entstehung der immateriellen Erkenntnis im menschlichen Denken als *proportio* nach dem CMDA zu erklären. Es gibt keine Korrespondenz zwischen dem Sinn und dem Intellekt, der die reale materielle Welt universell erkennt. Die Moderne erforscht den objektiven Diakosmos der primären und sekundären Substanzen, die als objektives Individuum definiert werden (OBJ II, Kap. 1.3). Die Schule des ersten Averroismus lehnte bis zur Pariser Verurteilung im Jahre 1277 die Paranoia der *Modernorum* ab. Die von Simplikios und Avicenna gegründete islamische und lateinische Moderne sieht eine völlig andere Welt als die kritischen Denker der Falsafa wie Averroës und die lateinischen Aristoteliker. Entweder manifestiert sich die Welt durch den metaphysischen Dativ und durch die Mediation des Diaphanums; oder die Welt manifestiert sich durch eine moderne Parusie der Seienden der dritten Art, die sich direkt im reflexiven Bewusstsein der Illuminaten zeigen. Moderne und Postmoderne verdrängten die formale Kausalität dank dem vergessenen Diaphanum. Deshalb sehen sie durch die Wahrheit als Assimilation nur die Schimären, die sie selbst produzieren. Descartes verwarf die Intentionalität und veränderte das Diaphanum in eine korpuskuläre und daher subsistente Spezies–Substanz. Siehe oben angeführtes Zitat aus der *Optik,* welches ein neues Sehen der Welt begründet. Dieses knüpft an den kartesianischen Dualismus von Seele und Körper an. Die Kartesianer wie Arnauld sehen dann Ideen und hypostasierte Eigenschaften direkt in den Dingen, weil ihnen die formale Mediation zwischen der realen materiellen Sache und dem immateriellen allgemeinen Erkennen entfallen ist. Moderne und Postmoderne vollziehen die Übereinstimmung des nichtexistierenden Seienden der dritten Art im Modus der Wahrheit als objektive Assimilation. Siehe Rufus‘ Assimilationstheorie der Wahrheit im Modus der modernen *coaequatio* (OBJ II, Kap. 3.3.2). Diese Weltanschauung der objektiven Moderne hat in der Epoche des Anthropozäns die Welt erobert. Die Moderne veränderte das Wissen über die Wirklichkeit im Sinne eines nihilistischen und paranoiden Weltbildes, das auf dem modernen dualistischen Subjekt basiert. Im von Avicenna gestifteten *New Age* ging die Mediation durch das Diaphanum in die epochale Lethe über.

Der Sonnenstrahl bewirkt nicht direkt das Sehen, wie sich der Neuplatonismus und die Moderne dachten. Averroës war kein vom Sonnenintellekt geblendeter Philosoph. Er niemals verwarf die Mediation zwischen den Sinnen und dem Intellekt im Schema des metaphysischen Erkennens, wie Avicenna und die postmodernen Mathematiker wie Descartes und Arnaulds. Der Kommentator beschrieb mit Hinweis auf *De anima* genau die hermeneutische Art und Weise, wie das Licht zu einem farbigen Phänomen in der Welt und zu einem erkannten Phänomen für uns wird. Averroës verteidigte das Diaphanum als besondere potenzielle Form, welche die Offenbarung realer hylemorphischer Körper ermöglicht. Deswegen schuf er die Mediation des rezeptiven Intellekts, welche durch die zweifache Intentionalität läuft (Kap. 2.4.2). Averroës benötigt gemäß der Auslegung von *De anima* die Mediation durch das Diaphanum, damit eine formal-kausale Bindung im Modus *proportio* und *similitudo* zwischen folgenden Phänomenen entsteht: äußerliche Sache – rezeptive Sinne – sinnliche Einbildungskraft – Intellekt in der Potenz – tätiger Intellekt – spekulativer Intellekt. Die Bindung zwischen den Sinnen und dem Intellekt kann nicht effizient-Kausal sein, weil das Erkennen dann bei den materiellen Sinnen endete und nicht beim immateriellen Intellekt. Die Rolle des Diaphanums hat Schlüsselfunktion für die Einführung der Wahrheit als aristotelische Übereinstimmung. Das Diaphanum nimmt zuerst den Sonnenstrahl auf und aktualisiert die Farben des Körpers. Dann mediatisiert es das sinnliche und intelligible Erkennen, um die tatsächlichen Formen und Farben der Dinge im intentionalen Modus der auf diese Weise gegebenen Welt in unserem Erkennen zu zeigen. Das Auge ist auf die Aufnahme der Farbe als intentionalen Gegenstands orientiert (τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα τοῦτο δ' ἐστὶ, *De anima* 418a29). Die Sache als erste Substanz existiert *per se* und verursacht dadurch die sekundäre Rezeption der Farbe als Epiphänomen (τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ, *De anima* 418a30). Das transparente Umfeld (*perspicuum*) gewährleistet auf dem Niveau der Sinne die Überführung des aktuellen Strahls in ein Sinnesorgan. Die Sinne irren sich niemals in der direkten Rezeption des Sinneseindrucks, da sie ihn in der Kausalität auf dem Niveau der ersten Substanz aufnehmen. Ein Irrtum ist erst auf dem Niveau der sinnlichen Intentionalität und der Rezeption in der menschlichen und der tierischen Seele gegeben. Dank dem intentionalen Akt des Erkennens es entsteht der erste intentionale Inhalt (*species sensibilis*) auf dem Niveau der sinnlichen Einbildungskraft. Diese Synthese des Erkennens ist das Ergebnis der individuellen Aktivität der menschlichen oder der tierischen Seele. Die ähnliche (aber nicht gleiche) formale Kausalität des Diaphanums wird durch den intentionalen Akt des rezeptiven Intellekts vermittelt. Deren synthetischer intentionaler Gegenstand ist die *species intelligibilis*. Daher ist das Erkennen als wahre Übereinstimmung durch Belichtung des Sinns des Seienden von vorne, von der realen Sache aus gegeben. Auf einem weiteren Niveau stellt der *intellectus possibilis* ein neues spirituelles Diaphanum im immateriellen Umfeld des intellektuellen Erkennens dar. Die neue Form der Mediation schafft ein Umfeld der formalen Kausalität des Erkennens auf dem Niveau der *species intelligibilis*, welche bereits immateriell ist. Die erkannten Eigenschaften des Lichts wie die Farbe entstehen im Denken durch den Akt der rezeptiven Intentionalität. Daher können sie auf keinem Fall als objektives hypostasiertes Seiendes der dritten Art in der Realität existieren. Der rezeptive Intellekt vermittelt das Erkennen von den Sinnen aus, welche ihn aktualisieren. Beide Formen des Diaphanums müssen voll rezeptiv sein, die eine auf materiellem Niveau, die anderen auf immateriellem. Der mögliche Intellekt hat nur reine potenzielle Form, ebenso wie das Diaphanum lediglich potenziell existiert. Die rezeptive Fähigkeit der intellektuellen Seele ist an den *intellectus agens* angebunden, weil der mögliche Intellekt ebenso immaterielle ist wie der tätige Intellekt. Die Aktualisierung des Erkennens geht nicht von der äußerlichen intellektuellen, den Intellekt belichtenden Form aus, sondern von der sinnlich erkannten hylemorphischen ersten Substanz aus, welche in der Einbildungskraft gegeben ist (*species sensibilis*). Im Körper ist die Kausalität direkt in der Ordnung der effizienten Rezeption des Eindrucks auf dem Niveau des Sinnesorgans gegeben.

Die dem Buchstaben des CMDA folgende Hermeneutik hebt ausdrücklich das Faktum hervor, dass beide Formen des Diaphanums im ursprünglichen Zustand lediglich formal und potenziell sind. Deshalb sind sie der universellen Aktualisierung fähig. Dadurch wird die Wahrheit als Übereinstimmung durch als zweifache Potenz und Mediation sichergestellt. Die aktuellen ersten Substanzen wirken zuerst auf das potenzielle Diaphanum und nicht direkt auf die Einbildungskraft oder auf den Intellekt. Deswegen ist für Aristoteles und den Kommentator das Erkennungschema Demokrits durch Einwirkung der Atome im Vakuum grundsätzlich falsch. Im Vakuum gäbe es kein Diaphanum, welches die Erkennung ermöglicht.[[262]](#footnote-262) Moderne und Postmoderne brauchen in Folge des objektiven Atomismus keine Mediation. Die Postmoderne musste nach der Abschaffung des Diaphanum einen objektiven Diakosmos hypostasierter primärer und sekundärer Qualitäten erschaffen, welche real nicht existieren. Nach dem Niedergang des ursprünglichen Sinns der *Kategorien* und von *De anima* erfüllten die Illuminaten die Welt mit eigenen Gebilden, welche sie evident und direkt erkannten. Simplikios, Nifo, Descartes Arnauld und Locke projizierten die Universalien in die Welt der ersten Substanzen. Dank dieser paranoischen Operation fanden die Modernisten die objektiven atomaren Substanzen–Spezies als Ideen. Arnauld „sah“ so etwas zum ersten Mal in der Postmoderne. Aristoteles und der Kommentator hingegen fanden eine potenziell-formale Mediation zwischen dem Ding, den Sinnen und dem Intellekt dank der genauen Phänomenologie des Aktes des Wahrnehmens und des Erkennens. Beide Spezies(*sensibilis, intelligibilis*) entstehen durch den Akt der rezeptiven Ausrichtung des sinnlichen oder intellektuellen Erkennens auf den erkannten Gegenstand (*intentio*). Die Mediation lässt aktuell-singuläre Sachen in der Realität durch die zweifache Intentionalität dergestalt wirken, dass im Denken eine formal-universelle Spezies entsteht. Die erste Substanz erhält deswegen eine akzidentelle Farbe, weil das physikalisch gegebene Diaphanum sie zuerst vermittelt (*perspicuum*). Der Prozess des Sehens schaffte die neuplatonische *illuminatio* des Sonnenintellekts ab, welcher unmittelbar im Denken des Illuminaten dank dem Akt des erworbenen Intellekts wirkt (*intellectus adeptus*). Die Hauptrolle übernimmt die zweifache Wirkung des Diaphanums, welches zweifache kausal-formale Wirkung hat. Das folgende Zitat zeigt den epochal neuen Charakter des Diaphanum, welches die erste Wahrheitstheorie als *adaequatio* im Westen aufstellte.

„Das transparente Medium wird nicht durch die Farbe bewegt und nimmt diese auch nicht auf, sofern kein Licht gegeben ist (*diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet*). Ebenso nimmt der Intellekt keine erkannten Inhalte auf, weil diese nur dann existieren, wenn sie vom Intellekt aktualisiert und bestrahlt werden (*perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum*). Das Licht bewirkt, dass die Farbe in der Potenz sich in eine aktuelle umwandelt, indem sie das Diaphanum aktualisieren kann (*lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum*). Ebenso wandelt der tätige Intellekt das potenzielle Wissen in aktuelles um (*intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu*), indem der materielle Intellekt diese intelligiblen Inhalte aufnimmt (*ita quod recipit eas intellectus materialis*). Auf diese Weise muss man sowohl den materiellen als auch den aktiven Intellekt begreifen.“ [[263]](#footnote-263)

Das Licht aktualisiert die Farben im Augenblick der Beleuchtung (*facit colorem in potentia esse in actu*). Dabei kommt es zu einer Bewegung der Formen durch das Diaphanum, welches diese Übertragung der Bewegung von der Potenz in die Aktualität vermittelt (*ita quod possit movere diaffonum*). Das Diaphanum bekommt durch den Einfluss des Lichtes eine aktuelle rezeptive Form als *perspicuum*. Das durchsichtige Umfeld ist daher keine Substanz, wie die postmodernen Kommentatoren seit Agostino Nifo bis heute denken. Diese potenzielle Erkennungsform wird durch das Licht wie belichtete Farben auf einer geometrischen Fläche oder einem Körper aktualisiert. Die Körper sind bereits an und für sich aktuelle hylemorphische Substanzen. Da sie nun durch das aktualisierte natürliche Diaphanum als *perspicuum* belichtet werden, können die Sinne die Farben als intentionalen Gegenstand erkennen. Die sinnliche Übertragung vollzieht sich auf der Ebene der effizienten Kausalität, weil die Wahrnehmung der Sinne direkt vom Diaphanum aktualisiert wird. Daher können sich die Sinne gemäß der oben zitierten *De anima* in der Rezeption ihres Gegenstandes niemals irren. Das macht den Unterschied zur von Avicenna und Descartes postulierten These über primäre Fehlbarkeit der Sinne und die in der Selbstreflexion des tätigen Intellektes gegebene Unfehlbarkeit. In der Tat, es ist gerade umgekehrt. Dank der wirksamen Kausalität der realen Sache sind die Sinne im grundlegenden Modus der reinen Rezeption unfehlbar. Die Illusion des zerbrochenen Stocks im Wasser befindet sich nicht auf dem Niveau der Rezeption des Sinneseindrucks, sondern auf dem Niveau der individuellen Synthese der erkannten sinnlichen Spezies. Die reine, durch intentionelle Ausrichtung der Sinne oder des Denkens gegebene Rezeption ist in ihrer Unfehlbarkeit ganz blind. Das Objekt der Erkenntnis ist noch nicht geschaffen worden, weder auf der Ebene der Sinnesvorstellung noch auf der Ebene des Begriffs. Daher die Notwendigkeit eines doppelten Diaphanums. Die primäre Ausrichtung der Intentionalität auf das Objekt ist in Form einer effektiven Kausalität gegeben, die aus der Rezeption der Sinne stammt. Sie machen einen Teil des Körpers als die eigentliche erste Substanz aus. Im zweiten Schritt bildet die formale Kausalität eine notwendige Bedingung für die Synthese von sinnlichen und intelligiblen Spezies. Es ist nun offensichtlich, dass das Diaphanum eine Art von Potentialität sein muss, da es vollständig rezeptiv sein muss, um die von den Sinnen eintreffenden aktualisierten Wahrnehmungen zu empfangen. Die Synthese der Erkenntnis entsteht erst auf dem Niveau der Einbildungskraft (*sensus communis*) oder des intelligiblen Erkennens (*intellectus agens*). Der Prozess der Formalisierung vollendet den aktiven Intellekt, welcher die resultierenden Erkennungsformen hervorbringt (*intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu*). Hier ist schon ein Irrtum möglich, weil es sich um einen individuellen Akt der menschlichen oder tierischen Seele handelt. Schlüsselcharakter hat die Tatsache, dass das Diaphanum potenzielle Erkennungsformen überträgt, ob nun sinnliche oder intelligible. Dank der immateriellen Basis nimmt der individuelle *intellectus possibilis* als neue Form das Diaphanum der intellektuellen Form von den bereits aktualisierten sinnlichen Spezies. Daher schafft der mögliche Intellekt ein neues immaterielles Diaphanum. Es ist als potenzielle, der Aktualisierung von außen fähige Form gegeben. Damit ist der zweite Akt der durch Rückführung des Intellekts zu den schon synthetisierten sinnlichen Formen der Intentionalität begründet. Diese *species sensibilis* ist bereits eine erkannte und dazu noch erkennende Form; deshalb hat sie eine eigene Aktualität auf dem Niveau der sinnlichen Vorstellung. Das Schaf sieht dank der sinnlichen Intentionalität unfehlbar „Etwas“ mit den Sinnen. Dank der intentionalen Rezeption der Sinneseindrücke und deren anschließenden sinnlichen Synthese erkennt (oder erkennt es nicht), dass dies „Etwas“ ein „Wolf“ ist. Der Mensch verfügt über eine weitere Ebene der Intentionalität und ein weiteres Diaphanum, welches intelligibel gegeben ist. Diese Formen sind im Gegensatz zu den sinnlich erkannten Formen immaterielle und universelle und werden durch sprachliche Begriffe ausgedrückt. Die aktive Komponente der Seele belichtet sie im gleichen Modus der Immaterialität wie der *intellectus possibilis* und macht sie somit verständlichen in der resultierenden Form des spekulativen Intellekts. Dank der zweiten Art der Immaterialität unterscheidet sich das Diaphanum im Modus des *intellectus possibilis* von der sinnlichen Wahrnehmung. Diese potenziell gegebenen immateriellen Formen, welche durch die neue Form des Diaphanum intendiert werden, werden aktiv vom *intellectus agens* als weitere Fähigkeit der menschlichen Seele abstrahiert. Deshalb kann der Mensch im Gegensatz zum Schaf im Modus des universellen Erkennens sagen: „Das ist ein Wolf.“ Dank der Übertragung des aktuellen Sinneseindrucks entsteht das Erkennen im Modus der formal-potenziellen *proportio* und *similitudo*, durch den zweifachen Akt der Intentionalität. Daher unterscheidet sich der immaterielle rezeptive Intellekt in der Seele nur formal von der tätigen Komponente des Intellekts. Beide Akte des Erkennens sind immaterielle Potenz der Seele. Das CMDA daher unterscheidet *perspicuum* als physikalische Mediation in der Natur vom *diaphonum* als intentionaler Mediation in der tierischen oder der menschlichen Seele. Der Verlauf der intentionalen Synthese geht von der Potenz zum Akt. Die erste Form des *diaphonum* wird durch die intentionale Tätigkeit der sinnlichen Vorstellungskraft und die zweite durch die synthetische Tätigkeit des aktiven Intellekts bestimmt. Die intentionale Aktivität ist durch den zweifachen Akt der Empfänglichkeit (die Sinne, der rezeptive Intellekt) auf den tatsächlich gegebenen Sinneseindruck ausgerichtet. Die zweifache Intentionalität (sinnlich, intellektuell) braucht das Diaphanum zur Synthese der empirischen und intellektuellen Erkenntnis im zweifachen Akt der Synthese (*phantasia, intellectus agens*). Der daraus resultierende Prozess der Schlussfolgerungen im Akt der tierischen *cogitatio* bzw. der menschlichen *intellectio* ist wiederum zweifach (*vis aestimativa*, *intellectus* als *tertium genus*) und schafft ein doppeltes Wissen, das als materielles und immaterielles Wissen gegeben ist (eine *species sensibilis*, die „diesen Wolf“ erkennt; die Essenz des „Wolfes an sich“ als *intellectum*). Der Prozess schafft eine zweifache Erkenntnis, welche als materielles und immaterielles Wissen gegeben ist. Im Gegensatz zum Neuplatonismus, der Moderne und der Postmoderne erfasst das aristotelische Schema des Erkennens die formal-kausale Art und Weise der Übereinstimmung des Erkennens von der realen Sache über die Sinne bis zum Intellekt. Der aristotelische in der Seele gegebene Intellekt ist keine subsistierende Form, weil er lediglich eine Fähigkeit der Seele als entelechischer Form des Körpers bildet. Das Szenarium der Belichtung von vorne ist nun komplett. Es gewährleistet die Übereinstimmung der Dinge und des Intellekts durch die Kombination einer effizienten und formalen Kausalität im animalischen und menschlichen Modus: äußere Aktualität der Welt – sinnliche aktualisierte Rezeptivität im Körper ─ immaterielle Potenz der Rezeptivität in der Seele ─ intentionale Synthese in der Seele ─ Akt des Urteilens der vorstellenden Seele (Tiere) – die intellektuellen Fähigkeiten der Seele (Menschen). Jedes Erkennen beginnt in der Ordnung der wirksamen Kausalität in den Sinnen. Die Ähnlichkeit zwischen Ding und Denken ist gegeben als Genese der erkannten Formen. Die kognitiven Formen begannen sich in der Vorstellung zu synthetisieren (*idola, phantasmata*) und wurden durch das Diaphanum vermittelt. Die Endform der ersten Vermittlung ist die *species sensibilis*. Die rezeptive Kausalität der Sinne ist effizient in der Ordnung der Kausalität der ersten Substanzen. Daher können wir die Tätigkeit des Auges oder der Nerven teilweise durch ein prothetisches Instrument ersetzen. Die Sinne werden in der Ordnung der wirksamen Kausalität direkt aus Richtung der realen Dinge aktiviert. Dann folgt die Mediation der sinnlichen Spezies durch die formale Kausalität der rezeptiven Komponente, welche in der Fähigkeit der *anima intellectiva* oder der tierischen *vis aestimativa* gegeben ist. Diese formale Kausalität lässt sich nicht mehr ersetzen, weil es sich dabei um eine Tätigkeit der gänzlich individuellen Seele handelt, welche die immaterielle Form des hylemorphischen Körpers ist. Das Diaphanum beruht auf formaler und damit immaterieller Kausalität. Deswegen haben auch Tiere immaterielles Wissen (*esse spirituale1*), auch wenn ihr Wissen nicht intellektuell ist. Die Mediation aus Richtung der Sinne schafft einen intentionalen Akt des einzigartigen und unersetzbaren Erkennens von Tier und Mensch. Dieser Akt ist in beiden Fällen immateriel, doch er besitzt beim Menschen einen voll intelligiblen und universalen Charakter. Der rezeptive immaterielle Intellekt wird von den Sinnen belichtet und diese Richtung der Umwendung der Aufmerksamkeit (*intentio*) des Intellekts bildet die grundlegende Vor-blickbahn auf das Seiende (formale Anzeige, Vor-blickbahn, Kap. 1). Die Belichtung von vorne ist formal aus Richtung der sinnlich aktualisierten Formen gegeben (Diaphanum1). Diese Fähigkeit des Erkennens, welche durch die Aufnahme der sinnlichen Formen gegeben ist, findet sich auch bei den Tieren. Die rezipierten sinnlichen Intentionen werden aktiv vom *sensus communis* synthetisiert. Die immaterielle Gestalt des Diaphanums ist nur im Menschen gegeben. Diese rezeptive Potenz wirkt im Umfeld der immateriellen Mediation und wird durch den tätigen Intellekt belichtet (Diaphanum2). Das intentional, individuell und frei gegebene intelligible Erkennen mediatisiert den *intellectus in potentia* als spirituelles Diaphanum auf dem Niveau der formalen Kausalität (*esse spirituale2*). Die neue Form des immateriellen Diaphanums ermöglicht die Meditation der erkennenden Form, welche eine immaterielle, intellektuelle et universelle Natur hat (*species intelligibilis*). Beiderlei Formen des Diaphanums sind im Subjekt lediglich potenziell gegeben und beide vermitteln die erkennende Form durch die formale Kausalität. Dieses zweifache Diaphanum ist im Akt der zweifachen Intentionalität gegeben, einerseits der sinnlichen und andererseits der verstandesmäßigen. Deswegen geht die Übereinstimmung zwischen Erkennen und Sache über die Sinne bis zum Intellekt, aus Richtung der vom Strahl belichteten Sache. Eine rein formale Aktualisierung des Intellekts wird vom wahren menschlichen Erkennen gewährleistet; daher unterscheidet sie sich grundsätzlich von der neuplatonischen Illumination.

Dank den beiden Seiten einer und derselben formalen Potenz der Vermittlung offenbart der *intellectus possibilis* die universellen Formen im Akt der immateriellen und der materiellen Mediation. Gegenüber der kausal gegebenen *species sensibilis* tritt der rezeptive Intellekt als immaterielle Potenz auf. Die Tiere erkennen eine Stufe tiefer in der Reihe: Sinnesorgan – sinnliche Rezeption – imaginative Synthese – sinnliche Schlussfolgerung. Der *sensus communis* formalisiert die sensible Intention, um den imaginativen Gegenstand zu schaffen. Diesen Gegenstand verarbeitet die synthetische Tätigkeit in Gestalt der *vis aestimativa*. Das Diaphanum auf dem ersten Niveau der Rezeption hat lediglich eine subjektiv-individuelle Rolle inne; aber diese Mediation verläuft bereits in der immateriellen tierischen Seele, im Gegensatz zur rein materiellen Rezeption im Sinnesorgan. Die rein materiell gegebene sinnliche Rezeption können wir künstlich im körperlichen Organismus oder im Gehirnzentrum blinder und tauber Menschen ersetzen; aber die Fähigkeit der Intentionalität und der Synthese, welche ein individueller seelischer Akt des Tieres oder des Menschen ist, lässt sich nicht ersetzen (*esse spirituale1–2*). Die synthetische Fähigkeit (*potentia*) der Wahrnehmung entspricht auf sinnlichem Niveau (*sensus communis*) formal dem menschlichen tätigen Intellekt, welcher auf dem höheren, immateriellen Niveau des Erkennens gegeben ist. Die resultierende Synthese beim Tier auf dem Niveau der *vis aestimativa*, beim Menschen auf dem Niveau des *intellectus agens* gegeben, und für eine wahre Prädikation in Worten auf der Ebene des allgemein menschlich verständlichen *intellectus speculativus*. Die durch das Diaphanum mediatisierte formale Kausalität unterscheidet sich durch die materielle oder spirituell gegebene Rezeption. Die Potenz ist durch den Akt der animalischen oder menschlichen Intentionalität und im Modus der formalen Kausalität der Sinne der rezeptiven Einbildungskraft gegeben. Aber auf dem zweiten Niveau der Intentionalität ist die formale Kausalität intelligibel-immateriell und deswegen universell, und nicht sinnlich-immateriell und deswegen singulär. Die rezeptive Einbildungskraft oder der Intellekt als das zweite Diaphanum kann man im Modus der objektiven Weltanschauung nicht durch ein objektives Simulakrum als *tertium ens* ersetzen. In einem solchen tragischen Fall entsteht anstelle der Mediation der realen Welt lediglich ein imaginärer Diakosmos der Seienden der dritten Art. Die universelle Intentionalität mediatisiert eine potenzielle *species intelligibilis*, welche dergestalt im Modus der *intentio* gegeben ist, dass sie vom *intellectus agens* belichtet werden kann. Um den endgültigen Begriff zu bilden, nimmt der aktive Intellekt die immaterielle Form der intelligiblen intentionalen Objekte an, die durch den Akt des rezeptiven Intellekts (*intellectio*) erzeugt werden. Der passive und aktive Intellekt existiert im Modus des *tertium genus*, siehe vorhergehendes Kapitel. Das immaterielle Erkennen geht von der intentionellen *species intelligibilis* als *intellectum* bis zu der vollendeten Erkenntnis in der Sprache als *conceptum*. Die komplette Einheit der universellen Bedeutung ist in der konzeptuellen Gestalt des universalen Erkennens durch den *intellectus speculativus* gegeben. Die modernen und postmodernen Illuminaten sehen Wahrheit der direkt bestrahlten Welt durch die Sonne des objektiven Verstandes. Ein solches Erkennen wird nicht vom metaphysischen Dativ, sondern seine objektive Form (*dativus obiectivus*). Averroës betrachtet das Diaphanum nicht als Substanz, weil nur das Erkennen der Person als erster Substanz aktuell ist (*tertium genus*). Die gleiche Potenz lässt die Sinne und den Intellekt der belichteten Sache in deren Transparenz und Farbigkeit sehen und erkennen. Dank der formalen und verborgenen Wirkung des durchsichtigen Umfelds sehen wir die Farben in unserem eigenen und effektiven Erkennungsakt. Die Sache erhält die erste Mediation vom Sonnenstrahl und die nächste Mediation verläuft in der Erkennungsintention. Da aber die Mediation durch die gleiche potenziell-formale Kausalität verläuft, gilt für alle Menschen, dass ebenso formal mit der Wirklichkeit der Welt verbunden sind und ebenso formal die Welt erkennen (*quartum genus*). Daher knüpft die Schrift *De interpretatione* an die besprochene Lehre über das Urteil ausdrücklich an die Schrift *De anima* an, was die klassisch gebildeten Aristoteliker des Westens sehr wohl wussten (OBJ II, Kap. 1.1). Diese formale Kausalität, welche allen Menschen universelles Erkennen gewährleistet, findet sich bei Kant im Terminus *Schematismus der reinen Vernunft*.[[264]](#footnote-264) Dieser postmoderne Philosoph sieht aber einen Übergang vom sinnlichen Erkennen zum verstandesmäßigen nur im analogischen Modus („Analogien der Erfahrung“) und keineswegs in der formalen Kausalität. Der Schematismus läuft aufgrund der Dauerhaftigkeit der postmodernen Substanz der dritten Art („Erscheinung“), deren gegenseitige Wirkung und die zeitliche Abfolge. Dieser Diakosmos der Seienden der dritten Art schafft den Übergang zwischen den Kategorien des reinen Verstandes und der Manifestation der phänomenalen Dinge in unserem Erkennen. Duns Scotus war der erste konsequent moderne Denker, der diesen Prozess der Vermittlung durch postmoderne Substanz und die Analogie des objektiven Seienden (*analogia entis*) einführte. Die ersten postmodernen Denker, Suárez und Wolff, übernahmen Scotus’ grundlegende metaphysische Deduktionsschemata und integrierten sie in ein objektives System der *metaphysica generalis*. Dieses Verfahren führte zu einer vollständigen Verfinsterung der ersten Substanz. Die Kausalität der Welt in Averroës‘ Modus der *proportio* kann beim postmodernen Kant nicht mehr vorliegen, weil die reale Sache für ihn ein fast unerkennbares *Noumenon* ist. Im Schema der Verbindung der Sinne und des Verstandes figuriert nicht mehr die formale Kausalität, welche durch das Diaphanum gegeben ist, sondern die moderne, durch transzendentale Deduktion objektiv gegebene Analogie. Kant schuf eine neue Art der transzendentalen Deduktion, um die reale Welt zu erreichen. Im Prinzip ist es dieselbe paranoide Art der postmodernen Erkenntnis, die Descartes vor ihm entwickelt hat. Der Prozess des Erkennens gelangte aus der Kausalität in das analogische Schema der *Oxfordian Fallacy*, was auch Kants erste Kritik bestätigt. Die klassische Metaphysik bestreitet die moderne Analogie zwischen dem dichotomischen Intellekt und dem Diakosmos der nicht-existenten dritten Substanzen. Die Kants Analogie entsteht lediglich im Denken und basiert nicht auf der realen formalen, durch Mediation gegebenen Kausalität. Daher garantiert sie nicht die Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung.

Dank der Potenz, alles aufzunehmen und zu mediatisieren, zeigt das Diaphanum die Ganzheit der Welt. Aristoteles und nach ihm Averroës zeigen klar, dass das Diaphanum nicht nur für die Sicht gegeben ist, sondern für alle Sinne. Das zeigt die Analyse von *De anima* und des CMDA hinsichtlich der intentionalen Mediation des Klanges und des Duftes. Wir nehmen deswegen die Welt wahr. Daher weist das letzte Orakel der griechischen Mysterien die weise Philosophie an, sich um die Rettung der Phänomene zu bemühen (Kap. 1.3.3). Die Welt, welche aktuell für sich existiert, muss sich potenziell für uns in ihrer Ganzheit manifestieren, da die Seele auf irgendeine Weise alles ist. Averroës definiert eine mögliche Form des intentionalen Wissens, die eine Vermittlung zwischen dem erleuchtenden Strahl und dem erleuchteten Körper schafft. Die formal bestimmte Potenz hat keine eigene Subsistenz wie Simplikios‘ atomare Substanzen, Avicennas reine Formen, Arnaulds objektive Ideen oder Lockes primäre Qualitäten. Das durchsichtige Umfeld ist kein individuelles Einzelding wie „das hier“ (τόδε τι). Das rein formale und potenzielle Diaphanum unterscheidet sich grundsätzlich von Avicennas Ontologisierung des Diakosmos von Jamblichos (Kap. 2.3.3). Diese Ontologisierung wurde von der Postmoderne übernommen. Die primären und sekundären Eigenschaften des Körpers sind zu den fiktiven Hypostasen geworden. Die vermittelnde Rolle des Diaphanums wurde von der Moderne und Postmoderne objektiv vergessen. Heideggers Trennung vom Husserls in den Jahren 1919–21 hat es verändert. Die existenzielle Auffassung des Diaphanums ist gleich am Anfang Heideggers Denken in der Triade des Aktes des Verstehens zu finden, um den ontologischen Sinn des Seienden zu begründen (OBJ III, Kap. 4). Der junge, in Freiburg lehrende Hermeneutiker entdeckte durch erneute Lektüre Aristoteles‘ und Pauls von Yorck die neue Form des Diaphanums in der hermeneutischen Art und Weise, wie sich die Dinge in der Welt zeigen (*Durchsichtigmachen eines Seienden*).[[265]](#footnote-265) Durch die neue Form der Durchsichtigkeit, welche die Definition des Menschen als Dasein begründet, trennte sich der aristotelische Heidegger definitiv vom Husserls Objektivismus und somit auch von der avicennistischen Bestimmung des Menschen. Heideggers definitive Trennung vom Objektivismus vollendete der *Brief über den Humanismus* (1947), welcher die Grundprobleme der nihilistischen Metaphysik und deren Humanismus definierte. Wir haben den Begriff der „Ek-sistenz“ zitiert (Kap. 2.1.2), dessen nihilistische Variante (*exsistere*) eine Schlüsselrolle in der neuen Bestimmung des Seins des Seienden durch die *Oxfordian Fallacy* spielen wird. Heidegger begriff im nächsten Jahrtausend wie Averroës, dass die Phänomene nicht dadurch gerettet werden können, dass aus ihnen Seiende der dritten Art gemacht werden. Das existierende Dasein konstituiert den Sinn des Seienden dank der Fähigkeit der Intentionalität und des Verstehens. Daher stellt die Mediation der realen Welt durch deren ontologischen Sinn das erste erforschte Phänomen im einführenden Teil des Werks *Sein und Zeit* dar. Die Hermeneutik der Objektivität folgt dieser Methodologie durch die dreifache formale, auf das Seiende gerichtete Vor-blickbahn (SZ, § 2). Die Dinge in der Welt und das Sein der Welt sind überhaupt nicht objektiv und evident, wie es die damalige, vom Licht des neuplatonischen Sonnenintellekts geblendete Postmoderne vorausgesetzt hat. Dieser Sonnenintellekt ist in Gestalt des Objektivismus der Neopositivisten und Husserls objektiver Phänomenologie gegeben. Daher unterscheidet sich Husserls avicennistische Intentionalität von Heideggers aristotelischen, im Modus *In-der-Welt-sein* gegebenen Existenzialen. Averroës begründet die neue Metaphysik als erste Wissenschaft im Konflikt mit Avicenna; Heidegger schuf die neue erste Philosophie im Konflikt mit Husserl. Der Kommentator stellte die gleiche Frage wie Heidegger tat in Freiburg: Wie verhält sich die Erscheinung der Welt zum existenzialen Verstehen als *tertium genus*? Daran schließt sich die folgende Frage an: Welche Art von Diaphanum vermittelt das Verstehen für das *Dasein*? Notwendigerweise muss man suchen, was für ein Typ des Diaphanums die Belichtung des Intellekts aus Richtung des Seins des Seienden vermittelt. Die Moderne hat keine Möglichkeit, das unsichtbare Diaphanum zu thematisieren, weil für sie das Seiende direkt aus Richtung des Sonnenintellekts belichtet wird. Die Objektivität kennt die Rolle des Diaphanums für den rezeptiven Intellekt in der Seele nicht und hat auch keine Durchsichtigkeit für den Akt des Verstehens im Dasein. Das objektive Erkennen fragt danach nicht, weil es diese Frage überhaupt nicht sieht. Der zur Zeit der Renaissance lebende Nifo sah und löste die Rolle des aristotelischen Diaphanums im angeführten Kommentar zu *De anima* wahrscheinlich zuletzt und machte daraus ein Seiendes der dritten Art. Die Moderne hat keine Möglichkeit, die reine Potenz zu thematisieren, sie muss jede Potenz als *tertium ens* hypostasieren. Das Diaphanum ist weder eine aktuelle erste Substanz noch ein Seiendes der dritten Art. Es ist nicht „etwas“ Substanzielles, sondern eine intentionale Art und Weise, „wie“ Lebewesen die Welt erkennen. Bei Averroës wird das Seiende als Substanz *qua* Substanz, welche in einer anderen Form der Intentionalität als bei Avicenna aufgenommen wird. Deshalb erkennt er einen anderen Sinn der Welt als die modernen und postmodernen Alexandriner. Die zweite Mediation der Formen vollzieht sich durch das spirituelle Diaphanum als rezeptiver Intellekt, siehe oben angeführtes Zitat (*recipit eas intellectus materialis*). Die im möglichen Intellekt gegebenen intentionalen Inhalte werden durch den tätigen Intellekt aktualisiert, welcher sie in aktuelles Erkennen umwandelt. Die im Rahmen des Diaphanums als *species sensibilis* und *intelligibilis* gegebene Intention wird durch die formale Kausalität determiniert, weil sie der Akt der tierischen oder menschlichen Seele ist (*tertium genus*). Der resultierende intellektuelle Begriff entsteht beim Menschen dadurch, dass die intentionalen Spezies gehen in den aktiven Intellekt über. Der universelle Begriff wird definitiv im spekulativen Intellekt geformt. Es gibt einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem individuellen Akt der Intentionalität, welche durch wirksame Kausalität gegeben ist (*intentio, intellectio*), und dem resultierenden universellen, durch formale Kausalität (*intentum, intellectum*) gegebenen Inhalt oder Begriff. Dieser Unterschied ist durch die Differenz zwischen zwei Bestimmungen gegeben. Die persönliche Intentionalität wirkt im Akt (*tertium genus, intellectio*); die resultierende Universalie wird als Begriff gegeben (*quartum genus, intellectum*). Der neu definierte *intellectus possibilis* hat eine kausal-formale Funktion. Er aktualisiert die Formen weder in der externen Sache noch im Gehirn als materiellem Subjekt des Erkennens, sondern in der intentionell aktiven Seele als der belebenden Form des Körpers. Die universellen Erkennungsformen werden aus Richtung der singulären Sinneseindrücke in einer besonderen Form des Intellekts mediatisiert, welcher als immaterielle Fähigkeit der Person gegeben ist. Ähnlich arbeitet das Diaphanum in der Natur. Es trägt die potenzielle Form der Sache über. Der selbstständig existierende Körper wird dadurch als farbiger offenbart. Dies fasst das oben erwähnte Zitat aus dem CMDA zusammen (*secundum quod dat diaffono formam aliquam*). Der *intellectus possibilis* als neues Diaphanum deswegen gewährleistet die formale *proportio* für das Erkennen von den Sinnen zum Intellekt. Averroës‘ Auffassung der zweifachen Intentionalität hält sich strikt an das Modell der Belichtung des erkannten Seienden von vorne aus Richtung der aktuellen ersten Substanz im Modus des metaphysischen Dativs. Die Modernisten erkennen die Welt im Modus *per prius* aufgrund der Parusie der Seienden der dritten Art. Deshalb sind sie blind, denn sie sind für sich die Sonne des eigenen Verstandes. Sie sehen den Prozess der Mediation des Erkennens von der Sache zum Intellekt nicht. Dieser Prozess wird durch den *intellectus possibilis* als intellektuelles Diaphanum sichergestellt. Die universelle Prädikation der Moderne sieht im Modus *per prius* den materiellen Intellekt als Seiendes der dritten Art, was weitere Bände als Geschichte des latinischen Averroismus darstellen.

Ein sophistisches Idol ersetzte die ursprüngliche Definition des CMDA für die zweifache Definition des Intellekts als *tertium* und *quartum genus*. Somit gelangte die aristotelische Teilung des Intellekts in die epochale Lethe, wo es ursprüngliche musische Geschichtlichkeit und Wahrheit der Metaphysik als *a/létheia* gibt. Die Unwahrheit der Moderne leitet seitdem die objektive Geschichte des Denkens im Modus des epochalen Irrtums. Die siegreiche sophistische Modifizierung von Averroës‘ brillanter Unterscheidung begründete die Geschichte der Philosophie als modernes, durch den Streit um den Averroismus gegebenes Idol. Die in der Linie des Neuplatonismus gegebene avicennistische Philosophie verdrängte die Rolle des Diaphanums aus dem Verlauf des Erkennens. Das Verschwinden des Diaphanums hob die Mediation auf. Deswegen fehlt der Moderne das Schlüsselelement der formalen Übereinstimmung im Modus der Wahrheit als der *proportio*. Das Erkennen der Moderne teilte sich auf fatale Weise in zwei getrennte, materiell und immateriell gegebene Komponenten. Moderne und Postmoderne trennen das sinnliche vom intellektuellen Erkennen, weil Seele und Körper nicht die gleiche „Sache“ wahrnehmen. Die Postmoderne kommt mit dem abgetrennten Intellekt als selbstständiger Substanz aus (*res cogitans*), welche vom Körper getrennt ist und in Platons Höhle lebt. Dort beobachtet sie an der Wand die objektiven Schatten der Realität in Gestalt noematischer Evidenzen. Der hypostasierte moderne, als selbstständige Substanz gegebene Verstand ist von sich selbst aus alles. Er benötigt die äußerliche Welt zum Erkennen nur als Akzidenz. Die Moderne hat keine zweifache Intentionalität; daher verdoppelte sie die Realität durch das Seiende der dritten Art, was zum ersten Mal im Dialog *Sophistes* erforscht wurde. In diesem mithilfe der neuplatonischen Illumination gegebenen Modus des Sehens wird die erkannte Sache zu einem sophistischen Idol (εἴδωλον). Die archaische Hermeneutik kann die moderne Idolatrie der Objektivisten nicht annehmen, weil sie vom ursprünglichen Ereignis der Wahrheit als *alétheia* ausgeht. Deshalb haben wir untersucht die Perspektive, von woher Avicenna und Averroës die Arbeit des Diaphanums betrachteten. Das Diaphanum stellt den ursprünglichen Ort der Offenbarung des Seienden als erkannte Form (*ortus scientiarum*) dar. Die Gigantomachie um die moderne Substanz ist dadurch gegeben, dass wir entweder den Prozess des Erkennens aus Richtung der realen Sache oder aus Richtung des Strahls des mystischen, den Intellekt direkt beleuchtenden Lichtes sehen. Der Erkennungsprozess begreift die Illumination wie der moderne Avicenna oder durch das Diaphanum wie der antimoderne Averroës. Die zweifache Vor-blickbahn, welche auf den Sinn des Seienden gerichtet ist, zeigt eine zweifache Auffassung der Wahrheit. Die göttlichen Musen als Quelle von Wahrheit und Täuschung geben jedem seine Wahrheit, *suum cuique*. Die objektive Moderne assimiliert das Seiende der dritten Art durch das mythologische Modell, das die Furien massenhaft in „*global village*“ von heute organisieren. Die kritische Philosophie vollzieht eine Übereinstimmung der realen materiellen Sache und des immateriellen Intellekts. Deswegen sucht sie wenigstens einen weisen Menschen auf der Erde. Die formale Kausalität ist absolut wichtig für die aristotelische Übereinstimmung und sie wurde im CMDA genial gedeutet. Eine und dieselbe Sache wird belichtet und daher auch sowohl mit den Sinnen als auch mit dem Verstand erkannt. Die Hermeneutik definiert den *intellectus in potentia*, der von den beiden genialen Denkern der Falsafa (al-Fārābī, Averroës) als ursprüngliche *Lichtung* entdeckt wurde. An deisen Ort begegnen sich die sinnlichen und die intelligiblen Formen miteinander. Diese Geschichtlichkeit der Objektivität ist im Modus der metaphysischen *a/létheia* an die zweifache Form des metaphysischen Dativs gebunden. Entweder retten wir die Phänomene dadurch, dass wir eine Mediation durch das Diaphanum durchführen, welche uns mit der aktuell gegebenen Sache verbindet. Die Intentionalität gewährleistet in unserem Geiste ein adäquates Erkennen der aktuellen, außerhalb unserer selbst gegebenen Sache um den Preis ihrer Abwesenheit. Deswegen müssen wir zuerst die Phänomene in ihrem eigenem Sein retten, um sie wahrheitsgemäß erkennen zu können. Oder wir retten die Phänomene in der Moderne nicht, weil wir uns mythopoetisch eine eigene Welt in der platonischen Höhle errichten, welche vom Sonnenintellekt beleuchtet wird. Die Illuminaten vollziehen eine neue Form des Pseudomysteriums, indem sie das epoptische Sehen der Eleusinischen Mysterien (ἐποπτεία) wiederholen, welche ihnen die rachsüchtigen Furien im Modus der Idole untergeschoben haben (Ge-Stell). Die in der akademischen Höhle versammelten Gebildeten vollziehen eine moderne Parusie der Seienden der dritten Art. Im heutigen Nihilismus werden diese Illuminaten von globalen Konzernen manipuliert, was eine komplette Tragikomödie ist. Die Objektivisten, eingenommen im objektiven epoptischen Sehen, erkennen direkt und evident ihre eigenen Produkte des Denkens. Dann retten und lagern sie ihre digital erstellten Produkte in Cloud-Datenbanken. Diese Form der göttlichen Tragikomödie muss die Phänomene nicht retten. Die Wahrheit ist eine globale Assimilation der objektiven Fakten, welche durch den subjektiven Geist produziert werden. Averroës deutet den tatsächlichen Verlauf des Erkennens auf Grundlage der metaphysichen *alétheia*, also in der Perspektive des aus Richtung der realen Sache bestimmten Diaphanums. Das nach dem physikalischen *perspicuum* in der erkennenden Person gegebene spirituelle Diaphanum ermöglicht die Manifestation der sinnlichen oder intelligiblen Formen. Das Erkennen vollzieht sich im Modus der formalen Kausalität, welche das wahre Erkennen als Übereinstimmung zwischen Ding und Intellekt sicherstellt. Quelle der wirksamen Kausalität kann für das Erkennen nur die aktuelle, auf die Sinne einwirkende erste Substanz sein. Die aktuelle Substanz des erkennenden Subjekts erkennt die externe Sache durch die formelle Kausalität, welche durch das Diaphanum vermittelt wird. Die erkannte Form muss durch die Intentionalität eine entsprechende intentionale Übereinstimmung im animalischen sowie auch im menschlichen Erkennen finden. Aufgrund des metaphysischen Dativs gilt, dass die erkannte Sache keine aktuelle erste Substanz ist, weil wir ihre adäquate Intention in der Einbildungskraft und im Denken halten. Daher muss eine entsprechende *adaequatio* zwischen der ersten und der zweiten Substanz sichergestellt werden, also zwischen der realen Sache und deren Erkennen. Diese kausale und formale *proportio* ist durch den intentionalen Akt mediatisiert, der beide Art der Spezies (*sensibilis*, *intelligibilis*) hervorbringt. Die Schrift *Kategorien* komplettiert die Schrift *De anima* und umgekehrt. Ohne kausale und formale Mediation der Sache in Richtung der Sinne und des Intellekts existiert keine Wahrheit als Übereinstimmung zwischen Ding, Sinnen und Verstand. Averroës fasst den gesamten Charakter des rezeptiven Intellekts in diesem Zitat zusammen:

„Aber wir haben behauptet, dass der materielle Intellekt ewig ist (*intellectum naterialem esse eternum*) und dass die spekulativen Erkenntnisse in der Person entstehen und verletzlich sind (*intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia*), und das dergestalt, wie wir oben ausgeführt haben. Der materielle Intellekt erkennt beides, sowohl die materiellen Formen als auch die abstrahierten Formen (*formas materiales et formas abstractas*). Dann ist offensichtlich, dass der spekulative und der tätige Intellekt einen und denselben Träger haben (*subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum,scilicet materialis*), und zwar den materiellen Intellekt. Ähnlich verhält es sich auch im Falle des Diaphanums, welches gleichzeitig sowohl die Farbe als auch das Licht aufnimmt (*simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul*). Das Licht ist das, was kausal die Entstehung der Farbe bewirkt *(lux est efficiens colorem*).“ [[266]](#footnote-266)

Die resultierende Synthese im Modus *tertium* und *quartum genus* begründet eine neue Auffassung, welche auf das epochal neue Wesen des Intellekts basiert (*secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis*). Die Einheit ist durch den zweifachen Akt der Rezeption gegeben (*intellectus materialis intelligit utrumque*). Das Zitat bindet beide Seiten des Erkennens zusammen, also den individuellen Akt der Intentionalität, welche zu sinnlicher Form gewendet ist (*formas materiales*) und die anschließende Rezeption dieser Form in den immateriellen Intellekt (*formas abstractas*). Dank der Rezeptivität des Intellekts als des spirituellen Diaphanums wird die Proportion zwischen der Sache und dem Intellekt formal sichergestellt. Die sinnlich-intellektuelle *proportio* ist durch die sinnliche und intelligible Form als Verfahren von der Potenz zur Aktualität gegeben. Der materielle Intellekt besitzt die Fähigkeit, beide Formen aufzunehmen, die materielle und die abstrakte. Aus der Sicht der Rezeption der immateriellen Formen bildet der rein potenzielle (und somit auch immaterielle) *intellectus materialis* in der Seele ein neues Diaphanum, welches den Prozess des Erkennens mediatisiert. Der rezeptive Intellekt nimmt auf dem Niveau der Potenz eine potenzielle Form für den tätigen Intellekt an, welcher der Träger des finalen Erkennungsaktes ist (*subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis*). Die effiziente Kausalität gewährleistet den Übergang vom Ding zum Sinnesorgan. Dann beginnt die Mediation durch die formale Kausalität des Diaphanums, welches die erste Stufe des Erkennens auch für die Tiere sicherstellt. Für den Menschen gilt darüber hinaus die volle *adaequatio* zwischen den Sinnen und dem Intellekt auf dem Niveau der zweiten Mediation. Die Funktion des hylischen Intellektes wird im Modus der Prädikation des *tertium genus* bewahrt, weil er sinnlich und im individuellen Akt des Erkennens aktualisiert wird. Aber der materielle Intellekt wurde für Averroës zu einer reinen Potenz der real existierenden Seele im Körper. Der immaterielle Intellekt kann nicht Alexanders und Themistios‘ Substanz sein. Die universell immaterielle Rezeptivität des *intellectus possibilis*, welcher im Modus der intelligiblen Potenz gegeben ist, ermöglicht es, alles zu erkennen, da der rezeptive Intellekt die immaterielle Form des Diaphanums für die *anima intellectiva* darstellt. Die aristotelisch verfasste menschliche Seele, welche auf entelechische Weise den Körper mit Leben erfüllt, ist aus diesem Grunde alles. Gleichzeitig ist es möglich, den Begriff des möglichen Intellekts auch als Universalie (*quartum genus*) zu verstehen. In diesem Fall abstrahieren wir von unserem eigenen Akt des Denkens, aber nicht als mythologisches kartesianisches *cogito*. Es hat keinen Körper und damit keine Quelle der Aktualisierung des Intellekts. Daher unterscheidet sich die mit dem immateriellen rezeptiven Intellekt begabte menschliche Gesellschaft von der Welt der Tiere und deren sinnlichen intentionalen Erkennen.

Als Lebewesen erkennen wir doch eine gemeinsame Welt, wenn auch jeder durch eine andere Form der Intentionalität (*esse spirituale1–2*). Die Intentionalität ist die Ausrichtung der Erkennungsfähigkeit der Seele auf die durch die Sinne erkannte Sache. Der im materiellen Organ gegebene Sinneseindruck muss in die synthetische Fähigkeit der Seele übertragen werden. Die Apprehension macht nicht das Erkennen aus, weil sie reiner materieller Natur ist. Die Affektion der Sinne verläuft im Modus der *causa efficiens*. Das Sinnesorgan kann durch Instrumente ersetzt werden. Das Tier als lebender Organismus oder der Mensch als Person erkennen durch die intentionalen Spezies. Diese können nicht ersetzt werden, da sie immaterieller Natur sind. Das Objekt des Erkennens ist die durch das Diaphanum mediatisierte Form, die in der Seele synthetisch aus Richtung in der Realität gegebenen Sache aktualisiert wird. Dieser Teil der Erkenntnis kann durch kein anderes äußeres Mittel ersetzt werden. Die kognitive Aktivität von Tieren und Menschen ist von Natur aus immateriell und erfolgt auf der Ebene der formalen Kausalität. Die Postmoderne hat das Wissen zu einem weiteren quasi-physikalischen Element gemacht, das als effektive Kausalität der dritten Art gegeben ist. Francis Bacon überließ das Wissen als effiziente Kausalität noch Gott allein (*ipsa scientia potestas est*; *Meditationes Sacrae*, 1597). Doch dies wurde später auf die effiziente Kausalität des objektiven Wissens übertragen. An sich genommen, menschliches Wissen kann nicht als direkte *causa efficiens* in der Welt wirken. Die wirkliche erste Substanz selbst wird nicht dadurch verändert, dass wir sie erkennen. Die Verwandlung der Welt geschieht nur durch die Arbeit unseres Körpers, als die reale erste Substanz. Wir erkennen durch die formale Kausalität, und das Subjekt dieses Erkennens ist die entsprechende Tätigkeit der immateriellen tierischen oder menschlichen Seele. Die Fähigkeit der Rezeption wird durch die körperlich gegebene Seele sichergestellt, welche in der aktuellen ersten Substanz gegeben ist. Der menschliche oder animalische Körper wirkt im Hinblick auf das formale Erkennen als *causa efficiens*. Die Verbindung zwischen dem körperlichen Instrument des Erkennens (Sinnesorgane) und dem seelischen Träger des Erkennens (intendierte und synthetisierte Form des Erkennens im körperlichen Subjekt) ist absolut grundsätzlicher Natur, was sowohl Avicenna als auch der Moderne entging. Die in der Seele gegebene Erkennungsfähigkeit bildet durch die Mediation der Intentionalität eine erkannte Form und diese Form wird durch die reale Sache determiniert. Über diesen Teil des immateriellen seelischen Erkennens verfügen auch die Tiere. Träger der Intention kann nicht der „Wolf“ als reale erste Substanz sein, sondern deren intentionaler Gegenstand, welcher in der Einbildungskraft des Schafes synthetisiert wird. Dieses geistige Vermögen befindet sich im Körper und es trägt die Kognition als Subjekt der Intentionalität, die im Modus *ipse* (*proprium subiectum intentionis*) gemacht wird. Das kognitive Subjekt als *tertium genus* übernimmt diese Intentionalität und führt eine Synthese der Kognition durch. Klassische Aristoteliker, welche die Termini „Verlangen“ und „Wunsch“ deuteten (ὄρεξις, ἐπιθυμία), wussten gemäß *De anima* 413b23‒24 ganz genau, dass die immateriele Intentionalität zum Organismus als Ganzem gehört, weil sie über keines Organ wie die Sinne verfügt.[[267]](#footnote-267) Aristoteles, welcher das ganze Leben lang wirkliche lebende Organismen (und nicht Seiende der dritten Art), beobachtete, suchte nicht danach, „was“ die *aisthésis* ist, und an welche lokalisierbare Organe im Körper gebunden ist. Durch wissenschaftliches Urteil stellte er fest, „wie“ das Organismus als entelechisches Ganzes erkennt. Das Schema der Intentionalität ist in der zitierten Passage in Form eines induktiven Urteils gegeben (ὅπου...καὶ). Der im Körperorgan gegebene Sinneseindruck (αἴσθησις) führt zur intentionalen Aktivität des Tieres als eines ganzheitlich aufgefassten einzigartigen Geschöpfs. Dessen Existenz wird im Sinne „sich auf etwas ausrichten“ (ὄρεξις) und „etwas wollen“ (ἐπιθυμία) aktiviert. Der Mensch verfügt über intellektuell gegebenes Verlangen. Diese Tatsache grundsätzlich modifiziert auch die niederen Komponenten des Erkennens und sie trennt die menschliche und die tierische Intentionalität voneinander. Das Erkennen des Schafes ist vom physischen „Wolf“ sogar in zweifacher Hinsicht getrennt, also durch das passive sinnliche Wahrnehmen und die aktive sinnliche Abstraktion. Die sinnliche Rezeption schafft einen Sinneseindruck im gegebenen Sinnesorgan („ich sehe etwas“). Die Fähigkeit der intentionalen Synthese, welche formal in der Seele gegeben ist, schafft eine sinnlich-individuelle Form des rezipierten Sinneseindrucks („es ist ein Wolf“). Daher sieht jedes Schaf seinen eigenen „Wolf“ und reagiert auf ihn. Das Schaf reagiert auf die Gefahr völlig individuell, weil es eine resultierende Synthese und eine Auswertung der Umgebung nach der eigenen seelischen Fähigkeit (*cogitatio*, *vis aestimativa*) vollzieht. Zum Führer der Schafherde wird notwendigerweise das mit maximaler sinnlicher Rezeption, intentionaler Fähigkeit und resultierenden synthetischen Reaktionen ausgestattete Individuum. Diese im Laufe der Zeit gesammelte Erfahrung sichert das Überleben der gesamten Gruppe. Die von den Raubtieren überfallene Herde instinktiv als Opfer diejenigen Individuen trennt, welche nicht auf der Höhe der erforderten Aufgabe, d. h. der sinnlichen Rezeptivität und der schnellen intentionalen Rezeption und der adäquaten wahren Synthese stehen. Die Tiere in der Herde wissen genau, welches Niveau der sinnlichen Wahrnehmung und der seelischen Fähigkeiten dieses oder jenes Individuum hat. Die natürliche Auswahl muss daher auch in einen Prozess des *tertium* und *quartum* *genus* umgewandelt werden. Es gibt keine „Evolution“ in Form von *tertium ens*, wie es der objektive Darwinismus annimmt, der sich heute auf physikalische Veränderungen der DNA beschränkt. Beim Überleben und bei der Reproduktion geht es nicht nur darum, welches Tier nach Darwin evolutionär mehr oder weniger physisch beständig oder genetisch anpassungsfähig ist (*quartum genus*). Die Tiere wissen dank der gemeinsam geteilten Welt des instinktiven Wissens gut (*tertium genus*), welches Tier mehr oder weniger seelisch aufgeweckt und schlau ist (*vis aestimativa*). Diese immaterielle Fähigkeit, die als individuelles Wissen über die Welt gegeben ist, kann nicht auf physische und genetische Veränderungen auf der Ebene der ersten Substanzen reduziert werden. Deswegen können die zoologischen Gärten das Überleben biologischer Arten gewährleisten, aber niemals diese Fähigkeit der individuellen Synthese der gemeinsamen Welt. Diese Lebenswelt ist vom natürlichen Leben der Tiere abhängig. In der Natur überleben die physisch fähigsten Individuen mit den besten Fähigkeiten der Situationseinschätzung. Daher existiert bei den Tieren eine strenge Hierarchie, weil deren Überleben von der individualisierten Fähigkeit der frühzeitigen Wahrnehmung der Gefahr oder der Fähigkeit der Nahrungsfindung abhängt. Diese komplexe Anpassung an die erkannte Welt kann von keinem Zoo sichergestellt werden, weil sie „dumme“ Tiere heranzüchtet. Die Tiere in der Herde ergänzen einander und begründen eine „Herdenintelligenz“, welche durch kollektiv gegebene seelische Fähigkeit des sinnlichen Unterscheidens und der Synthese wirksam ist. Wenn diese Herdenveredelung der Rasse und die Selektion vom Menschen durchgeführt werden, hört dieser auf, Mensch zu sein, weil er den Wert der Person abgeschafft hat und daraus ein postmodernes „tierisches“ Individuum gemacht hat. Im Aristotelismus kann keine objektive Form des „Lebens“ oder des „Wertes“ der dritten Art existieren, welche die Postmoderne im postkritischen Zeitalter des Denkens univok den Menschen und auch den Tieren zurechnet. Die verwirrte Postmoderne hat den Tieren die „Rechte“ gegeben, die sich aus der tierischen Individualität ergeben, und den Menschen die Würde und Rechte, die sich aus der menschlichen Individualität ergeben. Der politische Aristotelismus kann so einen Unsinn nicht machen. Das Tier hat aus dem Wesen seiner Intentionalität heraus nicht die gleiche gemeinsame Welt wie politisch freie Bürger (Heraklit, H. Arendt). Die nihilistische Postmoderne schloss die Wahrnehmung von Tier und Mensch zu einem univoken objektivistischen Konzept zusammen. Die von der Hermeneutik behandelte Intentionalität distanziert sich deshalb prinzipiell von der objektivistischen Ethik, welche auf utilitaristische Weise die Wertewelt des Menschen und der Tiere z. B. durch objektiv aufgefasstes Leiden verbindet.[[268]](#footnote-268) Es gibt kein solches „Leiden“ als Substanz–Spezies der dritten Art. Die Denker bedienten sich zu Beginn des 13. Jahrhunderts noch eines kritischen Denkens auf einem ausgezeichneten Niveau und begingen keine so offensichtliche Sophismata, weil sie die materiellen und die immateriellen Akte der Seele voneinander als *tertium* und *quartum genus* unterschieden. Die gemeinsame Welt der Lebewesen, welche mit Sensibilität und Intentionalität begabt ist, wird individuell und generisch durch unterschiedliche Fähigkeiten der Rezeption und der Synthese der Pflanzen, Tiere und des Menschen geschaffen. Diese seelischen Fähigkeiten schaffen aus der Sicht der Intentionalität zwei generisch unterschiedliche Visionen der Welt. Die tierische Welt wird auf animalischem Niveau durch eine ähnliche formale Operation des Erkennens wie beim Menschen charakterisiert (Aktualität des realen Wolfes, Mediation, formale Erkenntnis des Schafes). Die Hermeneutik unterscheidet auf der Grundlage der Verteidigung der gemeinsam geteilten Welt von Mensch und Tier beide Arten der Prägung (*imprinting*), welche genetisch und sozial gegeben sind. Das genomische *imprinting* der Tiere ist chemisch-physikalisch gegeben, wenn die Form des Gens in Gestalt der dominanten Allelen vonseiten des Vaters oder der Mutter den Prozess der Replikation des gegebenen Gens im Rahmen der DNA determiniert (*quartum genus*). Und etwas ganz anderes ist die soziale Prägung von Tieren, die durch soziale Beziehungen bestimmt wird (elterliche und sexuelle Prägung). Diese Art von Wissen über die gemeinsame Welt ist in der Tierseele unwiderruflich gegeben, aber auf eine ganz andere Weise als genetische Informationen der DNA. Die elterliche und sexuelle Prägung schafft die individuelle *vis aestimativa* als *tertium genus*. Die intentionale Rezeption ergibt sich aus der Empfänglichkeit der tierischen Seele als *tabula rasa*. Die Tierseele legt sich nach der individuellen Prägung der ersten Wahrnehmungen als feste kognitive Form fest. Die menschliche Seele gewinnt als *tabula rasa* ein intellektuelles und kulturelles Bild der Welt durch intellektuelle Erziehung anstatt durch animalische Prägung. Dank der Immaterialität des Diaphanums, welches als formale Potenz gegeben ist, handelt es sich beim seelischen Erkennen von Mensch und Tier um keinen univoken Bestandteil der materiellen Prozesse im „Gehirn“ als objektives *tertium ens*. Aber der formal ähnliche Verlauf des Erkennens (*quartum genus*) bedeutet, dass wir eine gemeinsame Welt mit allen Lebewesen teilen. Der Terminus „Lebenswelt“hat bei Husserl einen gänzlich kartesianischen Charakter und knüpft an die durch den zweiten Averroismus der Toledischen Schule gegebene avicennische Moderne an. Der Neuplatonismus Husserls ist durch Belichtung der „natürlichen“ Welt von hinten gegeben, aus Richtung der mathematischen Formen, welche die objektive „Eksistenz“ der gemeinsamen Welt bestimmen.[[269]](#footnote-269) Husserls aktive und passive Konstitution der Bedeutung schaffen lediglich einen mythopoetischen Diakosmos der kartesianischen Subjekte als *tertium ens*. Aristoteles‘ und Husserls Lebenswelttrennen zwei gänzlich unterschiedliche Projekte der Metaphysik voneinander. Sie schaffen die disparate Auffassung der Intentionalität, die unterschiedliche Definition der Wahrheit, die andere Auffassung des Seienden und somit auch die prinzipiell unterschiedliche Weltanschauung. Der Kommentator verteidigt durch die Auslegung der aristotelischen biologischen Schriften, der *Metaphysik* und von *De anima* in vollem Maße die aristotelische Auffassung der Wissenschaft, welche auf die Welt der ersten Substanz hin orientiert ist. Deren sophistische Gestalt wurde im Modus des „Irrtums“ und „Irre“ der Moderne durch die dogmatische Ontotheologie schließlich zum epochalen Schicksal des Westens. Aristoteles‘ Auffassung der Intentionalität wurde für den Westen von Blunds Schule durch gründliche Lektüre von *De anima* entdeckt (OBJ II, Kap. 2.1.2). Das CMDA gelangte nach 1220 in den lateinischen Westen in Form der neuplatonischen Übersetzungen der Toledischen Schule. Die wahre Interpretation der CMDA wurde nach 1230 in der sizilianischen Schule erreicht, die nach Paris wechselte. Der Übersetzer Michael Scotus besuchte die Pariser Universität und gründete eine Schule des ersten Averroismus im Geiste der integralen Interpretation der wissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. Die Schule des ersten Averroismus wurde zum ersten Mal in vollem Maße von Albert des Großen im einführenden Teil der Schrift *De homine* (ca. 1242) und von Roger Bacon in seiner Auslegung der *Metaphysik* verteidigt. Beide Auslegungen wurden wirklich *ad mentem Averrois* erstellt. Averroës folgt ebenso wie Aristoteles dem Prozess der *similitudo* und der *proportio* vom Ding zum Erkennen für alle Lebewesen, nicht nur für den Menschen. Beide Denker wissen gut, dass lebende Wesen dank ihrer sinnlichen Intentionalität ihre eigene Lebenswelt besitzen. Es sind keine belebten postmodernen Automaten im Modus der *bête‑machine* eines Descartes, Hobbes, Malebranche sowie der postmodernen Fabriken für Fleisch, Milch und Eier sind. Die scholastische Moderne führte in den Menschen die Vielheit der Substanzen ein und die aufklärerische Postmoderne machte aus dem Tier eine belebte Maschine. Dadurch kam es zu einer zweifachen Dehumanisierung des Menschen und der Lebenswelt. Das Tier ist keine Person, sondern eine entelechisch begründete hylemorphische erste Substanz, als einzigartiges Individuum lebendig. Der Akt der subjektiven Intentionalität und der individualen Existenz als *tertium genus* gewährleistet dem Tier und teilweise auch der Pflanze eine individuelle, also unteilbare Einzigartigkeit der belebten Substanz. Im Zeitalter des vollendeten metaphysischen Nihilismus gaben die neurophysioloschen Alexandriner die formale und universelle Funktion des *intellectus materialis* direkt ins Gehirn als materielles Organ des Erkennens. Sie vollendeten damit die postmoderne Transformation der existierenden Person in eine nicht existente Entität der dritten Art. Averroës ist kein Modernist, welcher einen objektiven Diakosmos durch die analogische Erfahrung der Welt konstruiert wie der objektive Kant. Der kritische Realist aus Córdoba will die Welt wissenschaftlich und wahr erkennen; daher erforscht er auf adäquate Weise die reale Welt in deren effizienten und formalen Kausalität. Das Diaphanum spielt im gesamten Schema eine Schlüsselrolle, weil es eine formale Kausalität des Erkennens vom Ding zu den Sinnen und zum rezeptiven Intellekt sicherstellt. Das intellektuelle Diaphanum macht die Übernahme der realen Welt, indem die Kausalität auf die Sinne geht. Das Diaphanum und der materielle Intellekt haben, Averroës zufolge, lediglich eine formale und potenzielle Bestimmung und deswegen sind sie kein essenzielles und aktuelles Seiendes. Entweder funktionieren sie als physikalisches Umfeld (*perspicuum*) oder als potenzielle Form für die Sinne (*diaffonum*) oder als potenzieller Form-Intellekt (*intellectus possibilis*). Das neu erfasste Konzept des Diaphanums schuf eine neue Vision der Welt und erneuerte nach Aristoteles die Korrespondenz-Theorie der Wahrheit. Die durch das Diaphanum gegebene Intention bringt eine sinnliche und intellektuelle Form zuerst in den *sensus communis* und dann in das Umfeld des aktiven Intellekts. Die auf diese Weise gegebene universelle Spezies unterscheidet sich von den externen Dingen ebenso, wie sich die in der Realität gegebene erste Substanz von der zweiten, im Denken gegebenen Substanz unterscheidet. Die synthetisierte *species sensibilis* und *intelligibilis* entstehen dank der zweifachen formalen Ähnlichkeit des Erkennens mit der externen Sache. Der Prozess der passiven intentionalen Mediation und der aktiven Abstraktion der realen ersten Substanz bringt entweder die singuläre tierische Erkenntnis oder die universelle Bedeutung hervor. Diese gemeinsame Welt wird wahrhaft erkannt und wissenschaftlich prädiziert.

Die Moderne verehrt ihre eigenen Produkte des hypostasierten Intellekts, der als averroistischer *intellectus possibilis* irrtümmlich definiert wird. Dieses Idol der numerisch einheitlichen Substanz lässt sich mit dem individuellen (und nicht persönlichen) rezeptiven Erkennen vereinigen (*copulatio*). Diese mythopoetische Genesis stellte die objektiv gleiche Rezeption für alle Menschen sicher. Sie stellen die Individuen der dritten Art dar. Die objektive, vom Licht des Intellekts geblendete Metaphysik kann die ursprüngliche Funktion des Diaphanums nicht sehen. Ohne Diaphanum kann man keine adäquate Unverborgenheit des Seienden im Modus der hermeneutischen und phänomenologischen *alétheia* finden. Das Diaphanum wird in der Moderne als „dieses hier“ (*hoc aliquid*) definiert und in dieser Seiendheit ist dessen Richtigkeit für das im Modus des metaphysischen Irrtumserkennenden Subjekt (*certitudo*, *rectitudo*) gegeben. Dem objektiven Denken der Postmoderne blieb lediglich der Begriff des Diaphanums als *tertium ens* in dessen hypostasierter *veritas*. Dieses Idol schuf den Averroismus der Moderne, der nichts mit Averroës‘ Metaphysik zu tun hat. Das objektive Denken macht aus der Potenz automatisch eine Substanz, weil es alles mit dem Licht des autonomen Intellekts belichtet. Dieser bedarf für das Erkennen wieder einer aktuellen ersten Substanz noch einer Mediation. Die Moderne rettet die Phänomene nicht, denn sie hat eine andere und viel wichtigere Aufgabe. Anstatt die Welt zu retten, veranstalten die Illuminaten eine globale religiöse Anbetung (τά ὄργια, *conferentia*) ihres objektiv erleuchteten Geistes. Der orgiastische Intellekt der Avicennisten und der Alexandriner ist eine Substanz und offenbart sich im Modus der selbstreflexiven Parusie. Entweder ist dessen Selbstanwesenheit rein intellektuell oder rein materiell gegeben, was in der resultierenden Irre der Moderne ein und dasselbe ist. In der im objektiven Modus gegebenen Substanzialisierung des *intellectus in potentia* besteht die epochale Finsternis der Metaphysik der *Modernorum*. Im Hinblick auf seine Zeitgenossen verfasste Averroës eine selbstkritische Glosse, welche die epochale Seinsvergessenheitdes aristotelischen Sinns des Seienden zeigt.

„Ibn Baddscha und wir wurden lange Zeit von der Tatsache getäuscht, dass die modernen Denker Aristoteles nicht mehr lesen (*quia Moderni dimittunt libros Aristotelis*) und nur die Werke der Kommentatoren (*considerant libros expositorum*) zur Hand nehmen. Am meisten ist dies im Falle der Lehre über die Seele zu sehen (*maxime in anima*), weil die Modernisten behaupteten, dass Aristoteles‘ Schrift *Über die Seele* nicht als solche verstanden werden kann (*iste liber impossibile est ut* *intelligatur*). Dies gilt namentlich für Avicenna, welcher Aristoteles nur nach der Schrift *Dialektika* folge, sich aber in den übrigen Dingen irrte, am meistens hinsichtlich der Schrift *Metaphysik* (*maxime in Metaphysica*). Und dies deswegen, weil er die Untersuchung von seiner eigenen Ideen aus begann (*incepit quasi a se*).“ [[270]](#footnote-270)

Das Zitat verteidigt die aristotelische Auffassung der Wissenschaft und liefert eine Originaldeutung der Schrift *De anima* durch Rückkehr zu Aristoteles. Dem wichen seine Vorgänger wegen der angeblichen Unverständlichkeit und Schwierigkeit des Aristotelischen Korpuses. Die Modernisten wiederholten die problematische Lehre der alten Kommentatoren des Korpus, anstatt das Original zu lesen (*Moderni dimittunt libros Aristotelis*). Der letzte Satz kritisiert den narzisstischen Ansatz der ersten Wissenschaft, welche die Moderne begründet hat. Avicenna stellte sein eigenes erkennendes Subjekt an die erste Stelle und nicht die erste Substanz (*incepit quasi a se*). Averroës sieht die Rolle Avicennas absolut klar; er setzte einen neuen Typ des Denkens in die Welt. Die moderne Philosophie erhielt ihren Beginn nicht von der ersten Substanz, sondern vom ersten objektiven Denker des Westens. Das Denken der Moderne hat sich selbst einen Beginn gegeben und es macht eine nihilistische Lieferung (Ge-Stell) des Sinnes aus sich selbst. Die Moderne macht aus sich selbst einen subjektiven Grund (*incepit quasi a se*). Die neue Metaphysik beginnt beim erkennenden Subjekt der Moderne, welches sich selbst als Archimedes’ fester Punkt hinstellte, von wo aus er die Welt bis zu ihrem heutigen Zustand des Anthropozäns bewegte. Das Zitat enthüllt im Modus *alétheia* die epochale Lichtung aller nachfolgenden Etappen der Objektivität. Es zeigt, dass Averroës die metaphysische *arché* der westlichen Objektivität fand und Avicennas Seienden der dritten Art ablehnte. Die Archäologie der Objektivität zeigt, dass das moderne Denken die Welt im Modus der Getrenntheit von der sinnlich gegebenen Realität wahrzunehmen begann. Das moderne und postmoderne Denken wurde im Hinblick auf die Realität paranoisch und im Hinblick auf die reale Existenz des Menschen ganz schizoid. Das Zitat zeigt den prinzipiellen Unterschied in der Metaphysik zwischen beiden Denkern. Die Hermeneutik deutete die Differenz zwischen der „Meta-Physik“ des Averroës und der objektiven allgemeinen Wissenschaft des Avicenna. Avicenna und nach ihm die scholastischen Avicennisten sind vom Sonnenintellekt als mythopoetische Entität geblendet. Ihr metaphysischer Obskurantismus (Avicennas „*obscurity*“) liegt darin, dass die Illuminaten die Rolle des Diaphanum im Erkennen verachten. Sie schaffen sich selbst zu einer vollständig erleuchteten Vision der Welt, aufgrund der absoluten Subjektivität. Der moderne, von hypostasierten Formen erleuchtete Intellekt spiegelt schließlich nur sich selbst wider. Averroës vollzog den aristotelischen Ausstieg aus der neuplatonischen Höhle des Erkennens, daher wurde er von modernen Akademikern zu objektivem Recht bestraft. Der Kommentator begründete eine neue erste Wissenschaft. Er schuf die neuplatonische Metaphysik ab und etablierte den klassischen Aristotelismus.

Averroës‘ Auffassung der Metaphysik war insofern innovativ und genial, als sie von niemandem seiner islamischen Zeitgenossen bis in die Tiefe verstanden wurde, unter anderem aufgrund des Niedergangs der Falsafa. Der ganze Streit über die Bestimmung des Intellekts und dessen Erkennens vollzog sich erneut im lateinischen Westen, aber unter anderen geschichtlichen Bedingungen. Die formal-kausale Rolle des möglichen Intellekts wurde anschließend von wichtigsten Aristotelikern in der lateinischen Scholastik aufgedeckt. Diese übernahmen Averroës‘ kausal-formale Beziehung für die sinnlich-intellektuelle Abstraktion und lehnten das Erkennen nach der avicennistischen *illuminatio* ab. Die avicennistische Moderne und Postmoderne (Descartes, Arnauld) bedürfen keiner Übereinstimmung, welche durch die reale Kausalität der Welt gegeben ist. Die Modernisten haben eine unitäre, durch die objektive Ontotheologie der *Modernorum* oder durch den postmodernen Anthropozentrismus der verschiedenen Formen des *tertium ens*. Der zeitgenössische Diakosmos des *tertium ens* ist im Rahmen der unendlichen Pluralität der Sprachspiele, und der Kultur des narzisstischen Egos gegeben. Die Verfinsterung der ersten Substanz begann mit der Belichtung des Seienden außerhalb der real existierenden ersten Substanz und der sinnlich erfahrenen Kausalität. Heute werden diese Seienden der dritten Art im Rahmen der Mathematik und der Informatik hervorgebracht, welche die primären und sekundären Eigenschaften von beliebiger Sache hypostasieren. Die virtuelle Schuld und Finanzderivaten stellen das *tremendum fascinosum* des nihilistischen Idols dar, dessen planetarisch betriebene Orgie von den Weltbörsen betrieben wird. Das tragische Denken der sophistischen Lateiner (*sophistae Latini*) bewirkte im 13. Jahrhundert, dass Averroës‘ geniale Lösung als Averroismus bezeichnet wurde. Die Rachegöttinnen nutzten die moderne Hybris der Illuminaten, die eigenen Mysterien des erleuchteten Verstandes zu feiern. Furien schufen ein neues metaphysisches Schreckgespenst des westlichen Denkens durch die Seinsvergessenheitund durch die objektivistische Irreder westlichen Metaphysik.

## 2.5 Das tragische Schicksal der Metaphysik

Die Geschichte der objektiven westlichen Philosophie feiert den Sieg der objektiven Substanz. Jedem das Seine, *suum cuique*. Solches Wissen muss in der apollinischen *epoché* verlöscht werden, damit der ursprüngliche Sinn des Seienden auf pythische und daher auch auf sokratische Weise zum Vorschein kommt. Die Archäologie des ursprünglichen Sinns der Objektivität beginnt in der Finsternis der Höhle, wo Hermes zur Welt kam. Die archaische Hermeneutik erforscht die Objektivität aus der musischen Vor-blickbahn. Ihr methodisches Vorgehen beginnt in der Dunkelheit des Delphischen Orakels. Die Auslegung kann nicht den Weg der objektiv gegebenen Methodologie und Wissenschaft gehen. Die Unterscheidung der Wahrheit vollzieht sich in der hermeneutischen Triade von Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie. Das philosophische Nachdenken über den Ursprung der Metaphysik und damit auch der Objektivität erklärte die Art und Weise, wie dieses Wissen das ursprüngliche Sehen verdrängte und wie es den modernen Typ von Wissenschaft und Bildung begründet und trägt. Die vorliegende Deutung des objektiven Sehens der Welt vermeidet die deskriptiven Analysen der Historie und die ontische Geschichte der Philosophie. Man kan die Philosophie objektiv erforschen, doch dieser Typ der Forschung bildet die Grundlage der spezialisierten ontischen Wissenschaften. Die kritische Auslegung der Objektivität etablierte den ursprünglichen Akt der *krísis*, welche durch die Weisheit der ersten Philosophie und der Tragiker gegeben ist. Die Pythia in Delphi sagt dem lydischen König Krösus, was für geschichtliche Möglichkeiten in seinem Handeln verborgen sind. Wenn er den Fluss Halys überschreitet, wird er ein großes Reich vernichten (*Hist*. 1.53.13). Die Überschreitung des Flusses Halys hatte die symbolische Bedeutung als unsichtbares Zeichen für spätere griechisch-persischen Kriege, welche Herodot erforschte. Dieser weise Zeitgenosse der ersten Tragiker zeichnete den Ausspruch des delphischen Orakels auf, welcher die Geschichtlichkeit von Krösus‘ Handeln im Modus der musischen *a/létheia* enthüllt. Der unvernünftige König deutete den Orakelspruch so, dass er den Fluss überschritt und in den verlorenen Krieg mit den Persern ging, welche vom König Kyros geführt wurden. Somit erfüllte sich die nächste Prophezeiung über Kyros: ein Maultier ist der König des medischen Reiches geworden (*Hist*. 1.55.6). Die tragische Deutung der Weissagung brachte die Vernichtung des Reiches der Meder und den Aufstieg der global erfolgreichen Perser. Die apollinische Semantik folgt dem Sein der verborgenen Geschichtlichkeit, welche sich in Gestalt der musischen Wahrheit und Täuschung zeigt. Das delphische Orakel sieht den Antritt der Epoche der Perser in einem bestimmten Typ der Unterscheidung und des Nachdenkens, welches der alberne und stolze Krösus als unnötig betrachtete. Der Begründer der Historie zitiert die delphische Weissagung hinsichtlich Kyros deswegen, weil er zusammen mit der Pythia die Überschreitung des Flusses Halys als epochale, die Geschichte der griechisch-persischen Kriege gestaltende Erscheinung kritisch bestimmte. Die richtige Deutung und die Unterscheidung des Orakels aus Delphi zeigten die Athener vor der Schlacht bei Salamis (480 v. Chr.). Die delphische Weissagung sagte, dass im Hellas hölzerne Befestigungen stehen bleiben, welche dem Ansturm der Perser standhalten werden (*Hist*. 7.141.17). Der Heerführer Themistokles legte eine überzeugende Auslegung der Weissagung vor, welcher zufolge eine siegreiche Strategie der Griechen entstand. Die Kämpfer verließen Athen, ließen die Stadt von den Persern plündern und anstelle einer Verteidigung der Befestigung errangen sie den Sieg in der Seeschlacht bei Salamis. Der Heerführer Xerxes verlor die entscheidende Schlacht der griechisch-persischen Kriege. Die Vorherrschaft des persischen Reiches endete und es begann die goldene Epoche der athenischen Demokratie. Die moderne Geschichtsschreibung betrachtet die etwa 50 delphischen Orakel in den Werken Herodots als mythisches Gedankengut. Seine Bewunderung für die delphischen Orakel verdirbt unnötigerweise die Bedeutung der Schrift, welche die Historiographie als moderne Wissenschaft begründet hat. Die objektive Wissenschaft muss Herodots musisch angelegte *krísis* ablehnen. Die moderne Historiographie kann und darf nicht die apollinische Wahrheit überprüfen. Und was sich nicht objektiv überprüfen lässt, das hat für die moderne Wissenschaft keine Bedeutung. Daher wurde die archaische Semantik aus der siegreichen Geschichte des objektiven Denkens und der modernen Form der Historie hinausgedrängt. Aus Herodot wurde ein neuer Pseudo-Sokrates. Die objektive Historiografie feiert seine objektiv gegebene Himmelfahrt in das wissenschaftliche Pantheon. *Suum cuique*. Platon richtete dieselbe Himmelfahrt für Sokrates‘ Idol in der Metaphysik ein. Die modernen Troglodyten schmückten sich die platonische Höhle mit objektiven Idolen ihrer Gründer aus. Diese antiquarische und monumentale Form der Idolatrie wurde genau gesehen von Nietzsche, der die nihilistischen Formen der Geschichte verachtete. Die Phänomene und Zeichen, welche die Moderne nicht zu sehen vermag, müssen unsichtbar werden. Die kritische Deutung der Geschichte der Philosophie folgt hingegen den verborgenen Zeichen, welche die ursprüngliche Semantik der Geschichtlichkeit konstituieren. Das Denken Herodots und Sokrates‘ und die auf ihnen basierende Hermeneutik wird nicht durch die damalige Mythopoetik der modernen Athener Sophisten und deren akademischer Nachfolger determiniert. Im Unterschied zur objektiven Historiografie von heute wusste Herodot gut, dass der in Delphi verkündete archegetische Dativ (*dativus archegeticus*) den Sinn der damaligen Weltgeschichte manifestierte. Die Pythia weissagte eine Fülle der künftigen Geschehnisse im Modus der Wahrheit (*a/létheia*), welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft undifferenziert umfasst (*Ilias* 1.70). Dieser Typ der pythischen Wahrheit wurde von Herodot als Historiker rückwirkend im Modus der vollen geschichtlichen Manifestation der Wahrheit und der Täuschung (*alétheia*) bestätigt. Herodot interpretierte die zitierten Orakelsprüche der Pythia ebenso kritisch wie Sokrates das berühmte Orakel über seine Person. Die persönliche Suche nach der Wahrheit löste den Sinn der Weissagung aus Delphi, welche sein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Schicksal im Modus der pythischen Geschichtlichkeit rekapitulierte. Durch die verborgene archegetische Wirkung Delphis entstand eine zweifache musische Gestalt der Philosophie und der Historie, welche das neue Sehen der Welt auf epochale Weise kennzeichnete. Die Unterscheidung der drei Ebenen der Wirkungsgeschichte der apollinischen Wahrheit ist von grundlegender Bedeutung. Apollonische Semantik gründet die Geschichtlichkeit der Philosophie in ihrer archegetischen *a/létheia* (*dativus archegeticus*). Die Lichtung dieser *a/létheia* entwirft den unverhüllten prinzipiellen Sinn des Seins (*alétheia* von Parmenides), welcher die Geschichte der ersten Philosophie gründet (*dativus principalis*). Die Degradierung der Geschichte der ersten Philosophie im metaphysischen Dativ (*dativus metaphysicus*) determiniert die metaphysische Wahrheit von Platon und Aristoteles als *veritas*. Dieses Ereignis gründet nach dem Verfall der klassischen Metaphysik als erste Wissenschaft über die Substanz die ontische Historie der modernen Philosophie. Sie ist zur ersten Wissenschaft über objektives Idol (*ens inquantum ens*) geworden. Die archaische Hermeneutik beginnt nach dem apollinischen *modus ponens* im delphischen Adyton. Der Grund dafür ist die Tatsache, dass der *homo sapiens* mittels der Höhlenmalereien und der Mysterien die erste komplette Anschauung der Welt hinterlassen hat. Die Epoche der ersten Philosophen und Tragiker wurde von der Epoche der Metaphysik abgelöst. Die neue Epoche der Metaphysik als erster Philosophie entstand durch die Erbsünde der ideal aufgefassten Wahrheit. Deswegen sucht die Metaphysik vergeblich das verlorene Paradies der Einheit des Seins der ersten Philosophie. Dieses Paradies wurde direkt betrachtet und pythisch beschrieben von den vorausgegangenen Generationen von Wahrsagern und Weisen. Das kritische, an die Tragiker, Herodot und Sokrates anknüpfende Denken will weise und nicht nur metaphysisch wahr sein. Auf diese Weise gegebene Hermeneutik lehnt die metaphysische Definition der Substanz ab. Die neu gegebene Bahn des kritischen Sehens distanzierte sich vom idealen Wissen der Metaphysik, welches ein nicht ursprüngliches Erfassen der Ganzheit des Seins ist. Die neu aufgestellte Priorität des Seins ist gegen das sekundäre Seiende der metaphysischen Substanz gegeben. Die Hermeneutik folgt der Wirkung des archegetischen Dativs aus Delphi durch die musische Semantik von Sokrates‘ und Herodots Formen der Weisheit. Die Etappe der archaischen Weisheit der ersten Philosophie folgte einer anderen Auffassung der Wahrheit als die von Plato gegründete akademische Schule. Die Geschichtlichkeit der Unverborgenheit des Seins im Modus der *alétheia* trennte sich von der metaphysischen Offenbarung der Substanz, welche hier und jetzt im idealen Wissen (*veritas*) gegeben ist. Der archegetische und prinzipieller Dativ wurden vom metaphysischen Dativ der Metaphysik abgelöst. Das Wissen der neuen Form der ersten Philosophie ersetzte damit das ursprüngliche Sehen der ersten Philosophen. Die Synthese des Aristotelismus und des Platonismus entstand in den neuplatonischen Schulen der späten Antike durch die Modernisierung des metaphysischen Dativs, welcher an die individuell aufgefasste Substanz als Seiendes der dritten Art gebunden ist (ἄτομος οὐσία, *Porph. in Cat.* 90.31). Die vorliegende Auslegung der Metaphysik des ersten Teils deutete das *tertium ens* der Antike und der Falsafa aufgrund der musischen Gestalt der Wahrheit, welcher Sokrates als der weiseste aller Menschen folgte. Die archaische Hermeneutik folgt dem apollinischen Weg der *krísis* im Gründungsakt des sokratischen Urteils. Die Weisheit ist nach Sokrates‘ Muster tragisch und sie ging in die zeitgenössische Epoche der globalen Tragikomödie des Denkens über. Nach dem Verfall der Metaphysik lässt sich die Tragikomödie leider nicht mehr vermeiden.

Wir wollen nun kurz die Charakterzüge der Objektivität im Neuplatonismus und in der Falsafa zusammenfassen, weil sie fundamentale Bedeutung für die weiteren Epochen des Westens aufweisen. Die nächsten beiden Teile werden sie in Form von Matrizen untersuchen. Seit Platons Begründung der Metaphysik ist das Sein bereits dauerhaft verborgen (Seinsverlassenheit). Das metaphysische Seiende als platonische Idee, aristotelische Substanz und avicennische Essenz füllen die Leere, die durch das Phänomen der Seinsverlassenheit entsteht. Die persische Falsafa vollzog einen entscheidenden Schritt zur Schaffung der westlichen Objektivität durch eine ontotheologische Determinierung des *tertium ens*. Das Sein ging in die geschichtlich konstituierte Lethe über. In den nachfolgenden Epochen obsiegte die Wahrheit des neu konstituirten Seienden. Heideggers Begriff „Bildung*“* beschrieb diese Änderung in Anbindung an Platons Terminus παιδεία (Kap. 1). Der ursprüngliche Streit über dieses Thema verlief im antiken Neuplatonismus. Porphyrios lehnte in der Polemik mit Plotin die neuplatonische Deutung des Aristoteles ab. Das Sein des Seienden kann nicht primär eine der höchsten Gattungen gegeben sein (Kap. 1.3). Eine neue Epoche entstand durch Kombination des Neuplatonismus und des Aristotelismus zu einer neuen Form der Ontotheologie. Die univoke Prädikation des Seienden als Transzendentalie macht aus dem Sein des Seienden die höchste Gattung, welche dann homonymisch allem Möglichen zugerechnet wird. Die Denker von Falsafa haben die neuplatonische Definition des Seins aufgegriffen, um ein neues Feld der Offenbarung zu konstituieren, das sich auf die kategoriale Predikation bezieht. Wenn man das Seiende von dieser neuen Perspektive betrachtet, manifestiert sich die Bedeutung der Substanz durch zwei Arten des ontologischen Bezugssinns aufgrund der zweifachen Vor-blickbahn des Verstehens. Entweder ist der Intellekt aus Richtung der materiellen Formen determiniert oder aus Richtung der rein intellektuellen Formen. Alfarabi legte die erste Analyse des ambivalenten Charakters des Intellekts vor, welcher eine neue Lichtung der westlichen Metaphysik bildet. Der Zweite Meister wurde zum Urvater der westlichen Objektivität aus dem Titel der zweifachen Bestimmung der Substanz, deren Prädikation *per prius* und *per posterius* auf der Grenzlinie zweier Auffassungen der Metaphysik gegeben ist. Die erste Strömung existierte im Bagdader Haus der Weisheit bereits vor seiner Wirkung. Der Neuplatoniker al-Kindī fasst die Seiendheit der geschaffenen Dinge im Rahmen der Univozität und der Homogenität des neuplatonischen Seienden als höchstes Genus. Der von den kosmischen Formen erleuchtete Intellekt auf- und niedersteigt auf der Leiter der Seienden bis zum höchsten und abgetrennten Einen. Die sinnliche Realität, welche bei Aristoteles durch das hyparchische Primat der aktuellen ersten Substanz gegeben wird, ist für die neuplatonischen Illuminaten weder für die Wahrheit noch für das Erkennen wichtig. Der Zweite Meister lehnte die Partizipation der Seienden am Einen als direkte ontologische Abhängigkeit ab. Durch die neuplatonische Zusammenfügung von Essenz und Existenz entstand nicht die gesuchte aktuelle Einheit der ersten Wissenschaft, sondern lediglich ein leeres gedankliches Konzept. Die Existenz kann den Dingen nicht von außen als ein Akzidens zugeschrieben werden, das überdies in der Ordnung der neuplatonischen Emanationen aus dem getrennten Sein des Einen definiert ist. Alfarabi stellte die neue Metaphysik auf die Verbindungslinie zwischen Platon und Aristoteles, indem er die Spannung zwischen der ersten und der zweiten Substanz gemäß der Schrift *Kategorien* löste. Die neue Form der Prädikation lehnte die Welt der neuplatonischen Idole ab und führte die Philosophie aus der platonischen Höhle hinaus zurück in die reale Welt. Die Sinne prägen kausal und formal das intellektuelle Erkennen, weil der Intellekt durch die Sinne zur realen ersten Substanz geht. Die reale erste Substanz aktualisiert das Erkennen, indem sie eine Synthese der Bedeutungen in der animalischen oder intellektuellen Seele ermöglicht. Beiderlei Formen der Rezeptivität sind auf dem Niveau der Intentionalität lediglich potenziell und deren Aktualisierung verläuft im zweifachen Prozess der Abstraktion. Die Einbildungskraft und die Synthese der sinnlichen Erkenntnisse bilden eine Spezies auf animalischem Niveau für die Sinne. Der Intellekt schafft dann universelle Begriffe. Deswegen ist der Intellekt in der Fähigkeit der individuellen Seele *per prius* gegeben und bildet *per posterius* die universelle Bestimmung der Menschheit. Dank der immateriellen Form des *intellectus possibilis* begründete Alfarabi die erste Philosophie der Menschheit. Diese receptive Form besitzen nicht die sinnlich rezipierenden und synthetisierenden Tiere. Die kosmischen Intelligenzen brauchen sie nicht, weil ihr Intellekt ist völlig aktualisiert. Daraus ergab sich die erste Bestimmung der Einheit der Menschheit auf der Grundlage des Konzepts vom spezifischen *intellectus in potentia*. Alfarabi hielt gleichzeitig an der Tradition der durch die Neuplatoniker gegebenen mystisch-philosophischen Illumination fest und wurde dadurch zum Stifter der Objektivität.

Avicenna entwickelt die neuplatonische Linie al-Kindīs und des Zweiten Meisters weiter. Er begreift das sinnliche Erkennen der Einzeldinge als propädeutische Vorbereitung auf die eigene Tätigkeit des Intellekts im Reiche der reinen Formen. Der neue Aristotelismus prädiziert das reale Seiende durch die generisch definierten Seiendheit (*ens inquantum ens*). Der persische Philosoph, Astronom, politische Berater, Arzt und gläubige Moslem begründete eine neue Offenbarung des Seienden dank der ontotheologischen Struktur der objektiv aufgefassten Metaphysik. Avicenna bezog die Prädikation *per prius* auf das Sein des Einen und verband die henologische Prädikation mit der kategorialen Bestimmung der aristotelischen Substanz. Die henologische Prädikation des Aristotelismus wurde zum besonderen Modus der amphibolen Prädikation des Neoplatonimus. Bestimmte transzendentale Eigenschaften (Sein, Einheit, Wahrheit, Intellekt) ermöglichen die Prädikation *ad unum* im Modus der Univozität. In der transzendentalen Prädikation wird die letzte Ebene, welche die Einheit der Bedeutung im Modus *univoce* ausmacht, nicht durch die generische Bedeutung der aristotelischen zweiten Substanz bestimmt. Transzendentalien stellen eine höhere Gattung des Seienden in der neuen Prädikation dar. Die intelligiblen Formen haben den ontotheologischen Status einer Substanz dritter Art erhalten, und ihre Vermittlung wird durch die amphibolische Prädikation *per prius* gewährleistet. Die objektive Hervorstellung der Welt läuft als mythopoetische *creatio ex nihilo* durch universelle Komitation der generischen Seiendheit (Ge-Stell). Die Lieferung der göttlichen Objektivität in die moderne Denkfabrik wird durch das *tertium ens* als minimales Seindes (*esse diminutum*) sichergestellt. Das besondere Sein und Nichtsein der Amphibolien befindet sich jenseits der kategorialen Einheit der aristotelischen Metaphysik, weil in ihr das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten gilt. Das objektive Wesen „eksistiert“ (*exsistere*) als Intention in der Sphäre des modernen göttlichen Intellekts. Die letzte Einheit verweist auf den modernen Gott als den Geber der Formen (*Dator formarum*). Der moderne Gott gewährleistet die Kontinuität der immateriellen Formen in den unteren Ebenen der geschaffenen Welt. Avicenna schuf das erste Modell der objektiven Auffassung des Seienden nach der Definition der göttlichen Dreifaltigkeit im Werk von Ibn Adi. Der heilige Einblick in die Einheit des Seienden verschob sich vom menschlichen Denken in den göttlichen Intellekt. Das ewige Eine wurde zum objektiven Vielen durch die Differenz des göttlichen Seins und Denkens im Modus *esse ad*. Der moderne Gott betrachtet in seiner Ewigkeit das potenzielle Seiende als intentionalen Inhalt seines innovativen Denkens. Aus der Perspektive der realen Schöpfung betrachtet, ist es ein reines Nicht-Sein, da es noch nicht wirklich geschaffen ist. Die Moderne hat den Gott in ein schizoides Wesen verwandelt, um dem Weg des modernen dualistischen Subjekts zu folgen. Der objektive Anthropomorphismus kennzeichnete auf grundsätzliche Weise die mythopoetische Existenz dieses Idols. Der Tod des modernen Gottes startete den Tod des postmodernen kartesianischen Subjekts in der heutigen Epoche des Nihilismus. Avicenna schuf eine objektive Ontotheologie, indem er einen neuen Begriff der Intentionalität und der Abstraktion einführte, welcher sich univok sowohl dem göttlichen als auch dem menschlichen Denken zurechnen ließ. Avicennas Blick auf das reine Seiende in dessen individuell-generisch gegebener Seiendheit radikalisierte die amphibole Prädikation des Zweiten Meisters. Der neue Blick ermöglichte den Übergang ins Reich der objektiven Formen dank dem göttlichen Erkennungsakt und seiner Intentionalität. Das auf diese Weise erfasste objektive Seiende wurde zu einem Forschungsgegenstand für die metaphysisch aufgefasste Onto-Psychologie der islamischen und später auch der christlichen Moderne. Avicenna schuf für den Westen eine gnostische Geschichte über das minimale Seiende. Es ist aus dem Nichts entstanden, und die göttliche Intelligenz gewährleistet seine objektive Existenz durch ewige Intentionalität. Diese mythopoetische Objektivität lieferte ein neues Erkennen der Welt, des Gottes und des Menschen. Die göttliche Psychologie und der göttliche Intellekt der Illuminaten werden von der Realität im Modus *absolute* getrennt. Die mythopoetische „Eksistenz“ der objektiven Welt wird durch die objektive „Eksistenz“ des minimalen Seienden absolut sicher gewährleistet (*exsistere*). Diese absolut evidente Form des *tertium ens* entsteht im mythopoetischen Akt der Schöpfung noch vor der Entstehung der Welt. Die mythopoetische Schöpfung des objektiven Diakosmos wird im modernen Gott und in seinem irdischen Schöpfer durch die komitative Prädikation vollzogen. Die neue Weltanschauung ist radikal intellektuell und dabei religiös-mystisch. Avicenna gestaltete das philosophische Märchen *Timaios* in ein objektiv gültiges Narrativ der modernen Philosophie um. Die Akademiker verbreiten den Mythos des absolut armen Seienden, welches in ihrem göttlichen Denken absolut reich wurde. Solcher Unsinn prägt bis heute die Geschichte des unkritischen Westens. Die Bagdader Moderne schuf ein philosophisches und theologisches Märchen darüber, wie das absolut arme Seiende zu seinem absoluten akademischen Glück kam. Man darf nicht vergessen, dass die ersten Modernisten in der Zeit der berühmten *Märchen aus Tausend und einer Nacht* gelebt haben.

Al-Ghazālī und nach ihm Averroës stellten sich prinzipiell kritisch zu Avicennas gnostischem Geschehen der objektiven Emanation und Komitation, welches Leibniz mit dem demiurgischen Kalkül der objektiven Welt bestätigte. Die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit lehnt die Pseudo-Mystik des Seienden bei Avicenna ab. Aristotelismus beginnt mit dem Wissen der realen Biologie und der realen Physik. Das neue Projekt der „Meta-Physik“ kann weder mit der Welt der kosmischen Intelligenzen noch mit der intentionalen Wirkung des modernen Gottes verbunden sein. Der moderne Gott von Avicenna intentional durchdenkt die elegante Welt in seinem demiurgischen Denken. Die Gigantomachie um die Substanz zwischen Averroës und Avicenna zeigt die verhüllte Wirkung der Geschichtlichkeit durch die neue Geschichte der Metaphysik. Die Hermeneutik hält den Kommentator für den ersten westlichen Aristoteliker, welcher sich nach Boethius diesen Ehrentitel verdient. Averroës‘ Auffassung der ersten Wissenschaft als „Meta-Physik“ lehnte die ontotheologische Konzeption Avicennas in allen Schlüsselpunkten konsequent und prinzipiell ab. Der Kommentator ist der erste Intellektuelle des Westens, welcher der Philosophie durch das Urteil des kritischen Denkens deren ursprüngliche Autonomie gegenüber der Mystik und der Theologie zurückgab. In der Auffassung der ersten Wissenschaft als aristotelischer Metaphysik ist die Realität der sinnlich erkennbaren Dinge die einzige Quelle der Aktualität, welche für das Erkennen zugänglich ist. Der Intellekt kann durch die Kausalität bis zur ursprünglichen immateriellen ersten Ursache und Substanz übergehen. Das zeigen die *Physik* und anschließende *Metaphysik* und auch die Schriften *Kategorien, De anima* und die *Zweite Analytik*. Averroës ließ Aristoteles ein Aristoteliker sein. Er machte aus ihm keinen Neuplatoniker, um der modernen Mystik und der Theologie im Diakosmos der Seienden der dritten Art zu entsprechen. Das Projekt der „Meta-Physik“ des Kommentators, welches aus Alfarabis Schule hervorgegangen ist, sucht die Einheit des Seienden von der im Hinblick auf die *per se* existierende erste Substanz gegebenen kategorialen Prädikation. Der aristotelischen Bestimmung der Metaphysik folgt Averroës mit Betonung auf der Tradition der ersten Philosophie, welche für ihn von Alexander Aphrodisias repräsentiert wurde. Dieser trennte jedoch die Physik von der Metaphysik, was der Kommentator prinzipiell ablehnte. Averroës legte das erste und letzte Einheitsprojekt von Aristoteles‘ erster Wissenschaft im Westen vor. Die Metaphysik wird zum Erkennen der immateriellen Körper, welche hinter der sublunaren Welt gegeben sind. Das Erkennen gilt auch deren abgeteilter erster Ursache der Bewegung bzw. der Entstehung und des Niedergangs. Das Erkennen des Biologen, des Physikers und des Metaphysikers steuert die Beziehung zur realen lebenden oder nicht lebenden materiellen oder immateriellen Substanz. Das Seiende der geschaffenen Welt wird vom Ersten Beweger durch den fundamentalen Unterschied zwischen dem jenseits der ersten Sphäre wohnenden Gott und der von ihm begründeten schöpferischen Bewegung im Rahmen des Seienden in den kosmischen Sphären. Die Abhängigkeit von dieser ersten Ursache unseres Erkennens ist kausal-ontologisch und nicht mythopoetisch. Der Weg zur ersten Ursache der Bewegung wird von der Kausalität der realen ersten Substanz gezeigt und nicht von der intentionalen Psychologie des göttlichen Denkens im Modus *esse ad*. Der Weg des Erkennens durch den kausalen Beweis (*dalā'il*) in Richtung zur ersten Ursache schafft keine Ontotheologie des Seienden der dritten Art, weil er von der Wirkung des metaphysischen Dativs ausgeht. Der Verstand geht zum verborgenen Gott im Modus des ursprünglichen griechischen Zeichens, welches den Pilgern auf dem Weg in Form eines Steinhaufens (*hérma*) hinterlassen wurde. Die Erkenntnis Gottes durch Kausalität stellt eine hermeneutische und keineswegs eine hermetische Denktradition dar. Der wissenschaftliche Weg zur ersten Ursache findet sich bei Alfarabi, Algazel und insbesondere bei Averroës. Thomas von Aquins Konzept der fünf kausal gegebenen Wege zu Gott als der ersten Ursache knüpft an diese Tradition an. Die reale Substanz begründet das Erkennen auf kausale Weise, weil deren Aktualität durch die Sinne das Erkennen in unserer Seele formt. Die Offenbarung des Seienden in der Seele wird durch die aktuelle Substanz belichtet und der körperlich gegebene Intellekt vollzieht den Akt des Erkennens. Dies ist eine spezifische Art der Bewegung, welche im vollen immateriellen Maße nur dem Menschen, den kosmischen Intelligenzen und dem Unbeweglichen Intellekt eigen ist. In diesem Fall besteht das Ideal der Wahrheit in der Übereinstimmung des formal-universellen Verstandes (Existenzmodus *idem*) mit der einzigartig-aktuellen Sache (Existenzmodus *ipse*). Diese Beziehung drückt die metaphysische *proportio* aus, welche durch die formale Kausalität des Diaphanums den architektonischen Entwurf der ersten Wissenschaft begründet. Daher bedarf es keines übernatürlichen Eingriffs in den Verlauf des Erkennens, wie es sich der moderne Bonaventura und nach ihm die postmodernen Vertreter Descartes, Malebranche und Berkeley dachten. Das durch Belichtung des Seienden von vorne gegebene Erkennen ist weder schizoid noch paranoisch. Dank seiner eigenen Rezeptivität und der Existenz der ersten Substanz gibt es die Grundlage des Erkennens aktuell außerhalb unserer selbst. Averroës‘ Metaphysik hat keinen ontotheologischen Charakter, was hingegen bei Avicenna die Bedingung *sine qua non* für die zum modernen Formengeber hin prädizierte Einheit des Seienden darstellt. Der erworbene Intellekt Alfarabis und Avicennas ging schließlich in die Gestalt des postmodernen Avicennismus über. Descartes identifizierte den *intellectus adeptus* mit der Sphäre des autonomen, als aktuell denkende Substanz gegebenen *cogito*. Die Modernisten rehabilitierten die Mystik objektiv, durch die mythologische Ontotheologie der Seienden der dritten Art und durch die schizoide Auffassung der von zwei und sogar mehr Substanzen zusammengestellten Person. Die kritische Weisheit der damaligen Aristoteliker lehnte diesen Unsinn prinzipiell ab. Im Islam, dieser grundlegende Akt der Unterscheidung der Wahrheit und der Unwahrheit wurde in der Falsafa zwischen dem 10. und dem 12. Jahrhundert vollzogen. Averroës thematisierte die epochal neue Figur des *intellectus possibilis* und zeigte den neuen Sinn des Seienden, welches sich durch den einheitlichen architektonischen Aufbau von *Physik* und *Metaphysik* offenbart. Die Einstellung zum Modernismus teilte das Bagdader Haus der Weisheit (*Bajt al-Hikma*) in zwei antagonistische Schulen ein. Schließlich verstand niemand der anderen Gelehrten mehr ihren Streit. Die Auslegungen der Modernisten bedrohten die Autorität des gerade in der Entstehung erfassten Korpus des Korans. Die verborgene Geschichtlichkeit des ersten Konflikts zwischen den Modernisten und den Antimodernisten führte zur Teilung der Weisheit des Westens in zwei unterschiedliche Geschichten. Wie wir weiterhin sehen werden, verlief der formal gleiche Prozess im lateinischen Westen im 13. Jahrhundert, doch das Ergebnis stellte sich genau umgekehrt. Die metaphysische Wahrheit als Übereinstimmung von Realität und Intellekt ging in der Moderne unter, weil ein objektives Idol der aristotelischen Wahrheit entstand. Das moderne Subjekt entstand bei Avicenna und wurde dann im lateinischen Westen eingeführt. Wie Averroës zu Recht bemerkte, bestimmt Avicenna den Grund des Seienden aus sich selbst heraus. Im Prozess der modernen Intentionalität entsteht das potentiell gegebene Seiendes nicht aus der Realität, sondern aus einer subjektiv gedachten Komitation. Auf diese Weise ist eine neue Form des modernen Diakosmos entstanden. Avicenna begründete das Verstehen der realen Welt auf logische Art und Weise, durch die objektive Ontotheologie und demiurgische Mathematik. Diese *mathesis universalis* umfasst auch die göttliche Onto-Psychologie und die Fähigkeit des Kalküls. Leibniz als postmoderner Avicennist vollendete den Tod des Gottes der *Modernorum*, weil er diesen modernen Götzen zur ewigen Ruhe bettete. Die Mathematik nahm alle notwendigen Tätigkeiten auf sich, welche dieses moderne Idol zuvor gemacht hatte. Das Prinzip der Produktion des Seienden liefert im Werk *De rerum originatione radicali* (1697) das erste System der postmodernen wissenschaftlichen Gnosis.[[271]](#footnote-271) Die postmoderne Metaphysik begründete die Physik im Rahmen der logischen Notwendigkeit (*habemus physicam necessitatem ex metaphysica*). Die Notwendigkeit wird im Rahmen der Supposition aufgrund des Subjekts als einzige Quelle des modernen Sinns des Seienden bestimmt. Diese „Deduktion“ wurde fälschlicherweise zu einer metaphysischen Notwendigkeit erklärt, die in der klassischen Metaphysik nur durch die Imposition von Bedeutung aus der Realität bestimmt wird. Die Welt in seinem metaphysischen Sinn ist nicht mehr nötig (*mundus non sit metaphysice necessarius*). Die wirkliche Welt gründet nicht die Notwendigkeit des Denkens, sondern umgekehrt. Die dogmatische, für alle denkbaren Seienden gültige Logik wird vom physikalischen Gesetz der Gravitation erst im Modus *ex post* bewiesen. Der Neuplatoniker bedarf der realen Sache oder der physikalischen Erscheinung der Gravitation nur als zusätzliche Bestätigung der mythopoetischen, durch ontotheologische Deduktion gegebenen Wahrheit (Ge-Stell). Daher ist die physikalische und metaphysische Notwendigkeit der realen Welt nur zweitrangig im Hinblick auf die mathematische und logische Notwendigkeit (*est tamen necessarius physice vel determinatus*). Die Komitation der objektiven Eigenschaften des Seienden geht nicht von der aristotelischen wissenschaftlichen Deduktion (*demonstratio*) aus, sondern von der modernen Logik. Die Essenz und das logische Sein müssen sein, zumindest dem Leibniz’schen Prinzip des ausreichenden Grundes zufolge (*contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam*). Aus der Sicht der objektiven Definition der Realität (*pro ratione realitatis*) hat jede Möglichkeit formal den gleichen ontologischen Anspruch (*omnia possibilia pari iure*) auf aktuelle Existenz (*ad existendum tendunt*). Leibniz‘ Komitation der hypostasierten Eigenschaften des Seienden läuft im objektiven Modus *esse ad*. Sie wird vom Prinzip der maximal effektiven rationalen Produktion gesteuert. Diese mythopoetische Produktion begründet eine hypothetische Welt mit einem Maximum an objektiv gegebenen Möglichkeiten (*prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio*). Im Zeitalter des metaphysischen Nihilismus wurde diese global bedeutende Rolle von Leibniz‘ Gott-Kalkulator und Produzent der objektiven Bedeutungen von den Cloud-Datenbanken und Supercomputern übernommen. Das Zitat zeigt die Lichtung, in der die Wahrheit und Unwahrheit der instrumentellen Rationalität auftaucht, die später den postmodernen Westen erobert hat. Die Frankfurter Schule im Zeitalter des vollendeten metaphysischen Nihilismus lehnte diese Rationalität grundsätzlich ab. Ihr Produkt ist ein faschistischer Kapitalismus mit völlig totalitärem Charakter.

Der Streit zwischen beiden Versionen der Metaphysik betrifft die ontologische Vor-blickbahn, welche die Art und Weise schafft, wie sich das Seiende im Intellekt offenbart. Die Entstehung des neuen Einblicks ist als bewusste Wahl Avicennas und Averroës‘ belegt, welche im Seienden einen anderen Sinn sahen als ihre Vorgänger. Averroës schuf ein neues Schema des zweifachen Intellekts. Die immaterielle Potenz der Person wird hier und jetzt im aktuellen Akt des Erkennens der Person als erster Substanz aktualisiert (*tertium genus*). Die immaterielle Potenz der Erkenntnis der gesamten Menschheit wird auf der Grundlage der universellen Einheit bezüglich der menschlichen Gattung (*quartum genus*) postuliert. Sie bildet einen potenziellen Begriff des spezifischen Intellekts in der Form der zweiten Substanz. Nur die lebendige Person kann ihr geschichtliches Schicksal durch wahres Denken und Tun erfüllen. Diese rationale Natur der Person, welche durch den *intellectus possibilis* und den *intellectus practicus* gegeben ist, kann abstrahiert und adäquat auf dem Niveau der gesamten Menschheit prädiziert werden. Wir haben den Terminus„*décision ontologique*“ (Kap. 2.4) zitiert, welcher die grundlegende Wahl des Kommentators als des gerechten Richters auf dem Gebiet der Metaphysik, der Moral und des allgemeinen Rechts. Das im Intellekt gegebene abstrahierte Seiende hat lediglich potenziellen und abstrakten Charakter (*ens rationis*), im Gegensatz zum einfachen und aktuellen Sein der ersten Substanz. Averroës erfolgreich verteidigte den Wert der realen ersten Substanz, was vor ihm der aristotelische Porphyrios gegenüber Plotins neuplatonischer Schule auch getan hatte. Der Unterschied beider Metaphysiker brachte Averroës zur Ablehnung von Avicennas Dialektik zugunsten des apodiktischen wissenschaftlichen Beweises. Die neue Art und Weise der Weltanschauung ist in der Figur des möglichen Intellekts (*intellectus possibilis*) gegeben. Mit diesem Konzept überwand Averroës die zitierte, in der neuplatonischen Auffassung Avicennas verborgene „*obscurity*“des Seienden. Die erste Wissenschaft der neuplatonischen und modernen Illuminaten beruht auf der mystischen Erleuchtung, welche durch den abgeteilten Intellekt gegeben ist. Die Moderne schaffte in der Metaphysik das wissenschaftliche Erkennen der realen Welt ab. Dieses Erkennen ist im deduktiven, durch die reale Existenz und die Kausalität der ersten Substanz gegebenen Syllogismus determiniert (ἀπόδειξις, *demonstratio*). Die Modernisten vollziehen im kritischen Denken keine Demonstration der realen Welt. Sie machen die Spekulation des mythopoetisch gegebenen göttlichen Denkens und der Intentionalität. Durch Verdrängung des metaphysischen Dativs aus dem Erkennen und aus der Metaphysik, es wurde aus der *ousía* lediglich eine *parousía* der mythopoetischen Bedeutung. Diese *parousía* ist im Denken des Illuminaten gegeben. Nach dem Verschwinden der Ipseität der ersten Substanz begann die Herrschaft der unbegrenzten ontotheologischen Identität von allem mit allem. Die ersten Modernisten der Falsafa sahen nicht die reale Welt, sondern ihr Idol. Es wurde von den kosmischen Intelligenzen geschaffen und sie betrachteten diese Welt im Spiegel (*speculum*) des erworbenen Intellekts (*intellectus adeptus*). Im Zeitalter des zeitgenössischen Nihilismus sind die abgetrennten kosmischen Intelligenzen durch Computer und Mathematik ersetzt worden. Das moderne Wissen wurde dadurch zu einem geschichtlich wirksamen Sehen der Welt, dass es auf der Konjunktion des menschlichen Intellekts mit dem abgeteilten kosmischen Intellekt begründet ist, und heute nur noch mit computergenerierter künstlicher Intelligenz. Diese mystische Verbindung von zwei Unsinnigkeiten lässt die Wahrheit als Assimilation der Welt mit dem Intellekt der modernen Illuminaten manifestieren. Sie vereinigen sich im Akt der objektiven *copulatio* mit eigener, als *tertium ens* gegebenen Projektion der nicht existierenden Welt. Der psychologische Narzissmus und der metaphysische Anthropomorphismus stehen in den Fundamenten der Moderne. Die durch Illumination gegebene intellektuelle Sicherheit projiziert eigene Vorstellungen und mythopoetische Produktion des *tertium ens* in die metaphysische Ordnung der Welt. Averroës behauptete, dass in einer solchen Form der Dialektik keine wahre Beziehung zur Welt existiert, welche im CMDA auf verschiedene Weise ausgedrückt wird (*similitudo, proportio, adaequatio, dispositio*). Der Kommentator lehnte das neuplatonische Konzept des hypostasierten erworbenen Intellekts prinzipiell ab. Der Schlüssel zur neuen Auffassung des Intellekts besteht im gänzlich unterschiedlichen Statut der intentionallen Spezies, welches Avicenna und Averroës voneinander trennte. In der Moderne ist die Spezies in Wirklichkeit eine kosmische Form in Gestalt des *tertium ens*, welche vom erworbenen Intellekt der Illuminaten widergespiegelt wird.

Der Kommentator begriff in der Linie Aristoteles‘ und Alfarabis, dass der Intellekt im Modus *per prius* durch die aktuell gegebene erste Substanz aktualisiert wird, welche sinnlich wahrgenommen und anschließend in die nur im Denken gegebenen Spezies intendiert und abstrahiert wird. Der Kommentator schlug eine neue Art und Weise der Offenbarung des Seins des Seienden durch das Diaphanum vor, dessen Bedeutung für das sinnliche Erkennen von der Schrift *De anima* gezeigt wurde. Alfarabi bestätigt die Bedeutung der Mediation (*diaphonum*), welche von den damaligen Neuplatonikern übergangen worden war. Averroës entdeckte das Diaphanum als neue Form des materiellen Intellekts (*intellectus possibilis*). Die Rolle des *intellectus adeptus* wird von Averroës‘ spekulativem Intellekt übernommen, aber in einem ganz unterschiedlichen Schema des Erkennens als bei Avicenna. Das neuplatonische Schema Avicennas betonte aus der ursprünglichen Vorlage der Schrift *De anima* lediglich die durch die effektive Kausalität gegebene Linie der Belichtung: Sonne (*causa prima*) – Strahl (*intellectus agens*) – Farbe (*intellectum*) – Auge (*intellectus adeptus*). Der Kommentator begriff durch gründliche Lektüre von *De anima*, dass der immaterielle Intellekt in uns von vorne belichtet werden muss, aus Richtung der sinnlich wahrgenommenen Dinge durch den Akt der individuellen Intentionalität der Sinne und des Intellekts. Die Art und Weise dieser Belichtung ist kausal-formal, weil so das Diaphanum im Hinblick auf die Welt und die Dinge arbeitet. Das sinnliche Erkennen ist nicht in der immateriellen (tierischen, menschlichen) Seele nicht materiell gegeben. Das ist der Fall vom physikalisch belichteten Körper und des Sinneseindrucks im rezeptiven sinnlichen Organ des Körpers. Das Diaphanum überträgt die Kausalität der sinnlich wahrgenommenen Welt in die tierische oder menschliche Seele, weil es im Hinblick auf die Seele in der Rolle des immateriellen Vermittlers der formalen Kausalität (*esse spirituale*) auftritt. Daher bedürfen die Sinne der Vermittlung durch die Intentionalität, um die äußere Wirklichkeit zu erkennen. In ähnlicher Weise wird der rezeptive *intellectus possibilis* als reines Vermögen der Seele aktualisiert, um die *species intelligibilis* zu empfangen. Erst dann kann der aktive Intellekt als weiteres Vermögen der Seele die Erkenntnis bewirken. Er verarbeitet die bereits aufgenommene immaterielle Form, welche durch das sinnliche Erkennen der Dinge im möglichen Intellekt gegeben ist. Die Aktualisierung der potenziellen Erkennungsformen, welche durch die Rezeption der äußerlichen materiellen Dinge gegeben ist, ermöglicht die Entstehung intelligibler Inhalte in der immateriellen Seele. Die sinnliche Einbildungskraft (*sensus* *communis*) und der rezeptive Intellekt (*intellectus possibilis*) sind *De anima* zufolge nur in der Potenz gegeben und funktionieren im erkennenden Subjekt als Diaphanum durch den individuellen Akt der sinnlichen und intelligiblen Intentionalität. Die erkennende Seele bildet dank des potenziellen Intellekts ein universelles Medium der Rezeption der sinnlichen Formen und ermöglicht anschließend deren Aktualisierung durch den individuellen *intellectus agens*. Ebenso ist das Perspicuum in der ursprünglichen Möglichkeit der Rezeption und der Mediation gegeben, welche auf physikalischem Niveau durch den Lichtstrahl aktualisiert wird. Das Diaphanum rettet den metaphysischen Dativ als unsichtbares Phänomen, indem es eine reale Sache, die bereits in einem vergangenen Modus gegeben war, durch einen Akt der mediatisierten Gabe in unser Wissen überträgt. Was im Intellekt ist, kann keine effektive Kausalität auf der Ebene der ersten Substanzen haben, wie die Moderne fälschlicherweise glaubt. Die Donation des Dings verändert sich im metaphysischen Dativ in eine Donation der erkannten, sinnlichen oder intelligiblen Form. Das Erkennen geht dank des Diaphanums bis zur Sache in der Realität; aber die erkannte Form existiert nur in unserem Denken als intentionaler Gegenstand (*species* *sensibilis*, *intelligibilis*). Intentional wird uns eine sinnlich oder intellektuell abstrahierte Form vermittelt, welche durch das Sein der einzigartigen existenten Substanz nur formal determiniert wird. Die Übereinstimmung ist im Hinblick auf die Sache durch den intentionalen Akt des sinnlichen Wahrnehmens gegeben. Deren formale Kausalität wurde vom potenziellen Diaphanum vermittelt, welches in der erkennenden Person gegeben ist (*intellectus possibilis*). Auf der nächsten Ebene des Erkennens werden die abstrahierten, im rezeptiven Intellekt gegebenen Formen durch den tätigen Intellekt als *intellectio* aktiv synthetisiert. Das Ergebnis der Synthese besteht in einer universellen Erkenntnis (*intellectum*) im spekulativen Intellekt. Die Eigenschaften der realen ersten Substanz werden im CMDA durch das zweifache, durch den physikalischen Raum (*perspicuum*) gegebene Diaphanum und durch zweifache subjektive Intentionalität (*diaffonum*) vermittelt. Dann sehen wir eine farbige Blume, nehmen ihren Duft wahr und können die Erkenntnisse universell im Begriff prädizieren. Die fundamentale *proportio* zwischen der Realität und dem Intellekt vollzieht sich im Modus der zweifachen Mediation des Diaphanums durch die Sinne und den Verstand. Die Welt kommt kausal durch die Sinne zu uns und wir nehmen die Realität durch die zweifache Bewegung des Diaphanums gegebene Mediation auf. Das Diaphanum existiert für die Alexandriner und die Kartesianer nicht, weil es kein subsistentes Seiendes im Sinne *hoc aliquid* ist. Aber die Aristoteliker wissen, dass dank dessen formalem und potenziellem Charakter die Möglichkeit des wahren Erkennens sowohl der Sinne als auch des Intellekts gewährleistet ist. Die formale Kausalität, welche durch das Diaphanum von den Sinnen zum rezeptiven Intellekt gegeben ist, ist etwas anderes als die moderne *analogia entis*, welche mit dem generischen Konzept des Seienden arbeitet. Die im Akt der mystischen oder objektiven Illumination gegebene neuplatonische Finsternis des Verstandes schaffte die aristotelische *proportio* ab. Der Abwehrmechanismus verdrängte unter dem Einfluss der akademischen Furien die Wirkung des metaphysischen Dativs vom Denken der Moderne. Die Seinsvergessenheit der ersten Substanz und ihrer realen Kausalität verunmöglichte es, die Einheit der ersten Wissenschaft zu sehen, welche auf dem wahrhaften Erkennen der realen Welt gegründet ist. Diese neue Form der aristotelischen Metaphysik wird nach der Etablierung des tatsächlichen Aktes des Erkennens im CMDA anschließend in Averroës‘ Kommentaren zu Aristoteles‘ *Physik* und *Metaphysik* sowie zur Schrift *De caelo* thematisiert. Ein bedeutender Faktor, welcher die Entstehung der Objektivität begründet, ist an die unterschiedliche Auslegung des Diaphanums in der Falsafa gebunden. Die Entdeckung des Diaphanums veränderte im Modus des geschichtlichen Ereignisses die Grundszene der metaphysischen Offenbarung des Seins des Seienden (Lichtung). Avicennas Schule, welcher die Toledische lateinische Übersetzerschule nachfolgte, sah die Rolle des Diaphanums nicht. Averroës machte aus ihm einen zentralen Punkt der Deutung des neuen Typs der Intentionalität und des rezeptiven Intellekts. Das Diaphanum existiert für die Neuplatoniker und die Objektivisten auch heute nicht. Averroës zufolge verfügen sie aus diesem prinzipiellen Grund auch über keine *proportio* der Sinne und des Intellekts und somit auch keine Wahrheit als resultierende *adaequatio* zwischen den Sinnen und dem Verstand. Die Verdrängung des Diaphanum eröffnete im Westen den von Heidegger beschriebenen Prozess derSeinsvergessenheit, welcher zur Konstituierung der Objektivität als fundamentaler Blindheit gegenüber der Wahrheit der ersten Substanz führte. Jeder seelische Akt ist essenziell durch die Imposition von der Person als realer Substanz aus gegeben. Die gattungsmäßige Bedeutung des Intellekts im CMDA ist nicht die gleiche wie bei Avicenna. Die logische Supposition unterscheidet grundsätzlich von der metaphysischen Imposition. Die beiden Philosophen unterscheiden sich grundlegend in ihrem Verständnis des Phänomens „Intellekt“, weil sie nicht dieselbe Sache meinen. Die Auffassung des Menschen im Modus des aristotelischen und modernen Humanismus kann deswegen nicht gleich sein. Die Identität des Intellekts als universale zweite Substanz besteht im Aristotelismus aufgrund der Ipseität der Person als aktueller erster Substanz. Die Illuminaten sehen die Welt nicht auf die gleiche Weise wie die kritischen Denker und sie haben nicht die gleiche Auffassung der Wahrheit.

Avicenna als Begründer der westlichen Moderne fand eine neue Form der Objektivität dank der neu aufgefassten Abstraktion, die durch das Licht des getrennten aktiven Intellekts gegeben war. Die denkende Substanz ist von Natur aus aktiv und schafft durch den Akt der völlig autonomen Selbstreflexion eine kognitive Form ihrer selbst. Der menschliche Intellekt wird nicht primär von der real existierenden Sache aus, sondern vom kosmischen tätigen Intellekt (*intellectus agens*) aus belichtet. Der kausale Nexus ist für das moderne Erkennen im erworbenen Intellekt (*intellectus adeptus*) gegeben, wo sich die erste und die zweite Abstraktion miteinander vermischen. Averroës lehnte diese Auffassung ab und fand die ursprüngliche aristotelische Auslegung von *De anima*. Die Imposition der Aktualität in den Intellekt begründet die Möglichkeit der univoken Prädikation zwischen dem individuellen Intellekt (*tertium genus*) und dessen universeller Form des Erkennens (*quartum genus*). Der Begriff der Einheit der Menschheit als intellektueller Fähigkeit, alles zu erkennen, ist durch die Supposition der universellen Spezies des Typs von Alfarabis menschlicher Natur und Averroës‘ *species humana* gegeben. Unter dem Einfluss der göttlichen Musen stehend, Dante machte daraus später eine politische Einheit der Menschheit (*universitas humana*). Der moderne Humanismus besingt den Menschen als Leiche im Modus der hypostasierten Substance–Spezies. Dieses *tertium ens* hat den Charakter der objektiven Menschlichkeit, der unter dem Einfluss derselben göttlichen Musen in modernes denkerisches Chaos geformt wurde. Grundkennzeichen des Humanismus der Moderne ist der Zerfall der Person, welche im Aristotelismus durch die kategoriale Imposition bestimmt wird. Die vom Sonnenintellekt geblendeten Illuminaten sind nicht fähig, den Unterschied zwischen den zwei Akten (*intellectus* *possibilis*, *intellectus* *agens*) einer intellektuell erkennenden Person zu vollbringen. Die Modernisten sehen in dem mythopoetischen Wesen der dritten Art ("Mensch") zwei Substanzen (*res extensa, res cogitans*), und nicht zwei formale Akte einer existenziell-persönlichen Erkenntnis der Welt. Beide Fähigkeiten werden durch formale Kausalität vermittelt. Sie haben also dieselbe generische Potenz, aber sie leisten zwei spezifische Funktionen, die durch die Aktualität des vergeistigten Körpers ausgeübt werden. Nach der Verdrängung des Diaphanums existiert keine formale Kausalität, welche die menschlichen Potenzen miteinander verbände. Aus den seelischen Potenzen sind neuplatonische Hypostasen geworden, welche das Verschwinden der Persön in ihrer Ipseität vollbrachten. Der kartesianische Avicennismus wandelte die modernen Hypostasen in zwei abgeteilte Substanzen der dritten Art um. Der moderne Mensch wurde zu einem nicht existenten Seienden der dritten Art und obendrein zu einem objektiven Schizophrenen. Man kann diese Idole in der Welt der realen ersten Substanzen nicht vorfinden. Daher bedürfen sie zu ihrer *coniunctio* und der mythopoetischen *copulatio* einer objektiven Parallelwelt, welche von den akademisch graduierten Furien geschafft wird. Der Mensch ist zu einer demiurgischen Gottheit geworden. Die göttlichen Kräfte in der griechischen Tragödie bestraften ein solches Sakrileg allein mit dem Tod. Der sinnliche Körper und das intelligible Denken benötigen Jamblichos‘ Ontotheologie oder Leibniz‘ Onto-Mathematik als höchste Art der Synthese des Seienden der dritten Art, welcher außerhalb der existierenden Welt gestellt ist. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts schlug das Pendel der modernen Rationalität in die andere Richtung aus, als Nietzsche die platonische Verbannung des kranken Geistes aufhob. Der metaphysische Nihilismus interpretiert den Menschen als Supertier oder heute sogar nur noch als Supercomputer. Die speziellen Wissenschaften, die auf dem metaphysischen Nihilismus als erste Wissenschaft des Seienden der dritten Art aufbauen, bekennen sich dann durch die Neurowissenschaften zur Allmacht des hylischen Intellekts, der nur auf der Ebene des Körpers gegeben ist. Dann gibt es indes keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier, was eine tatsächliche Tragödie des heutigen gedanklichen bankrottgegangenen Nihilismus ist. Nach dem Tod des modernen Gottes kam es zur Epoche der kompletten Verfinsterung der ersten Substanz und dadurch sowohl des kritischen Verstandes. In der Dunkelheit der aristotelischen Vernunft machte die Postmoderne einen weiteren Schritt. Nach dem Tod des modernen Gottes Avicennas machte sich auch das moderne Subjekt auf den Weg in die von den Furien verwaltete Lethe. Dieses Subjekt wurde ebenso von diesem metaphysischen Urvater aller westlichen *Modernorum* begründet. Der Tod des postmodernen Subjekts kam durch den metaphysischen Irrtum als Umwandlung des Menschen in ein objektiv verbessertes Tier. Jetzt, nach dem Tod des modernen Subjekts, kommt alles Lebendige zum Schlachthof, denn wir leben in einer Epoche des Massensterbens am Ende des Holozäns. Alles Lebendige geht den von der westlichen Moderne bestimmten Weg des Todes. Die auf dem kritischen Aristotelismus aufgebaute Metaphysik kann nicht von allegorischen philosophischen Märchen leben, auch wenn sie absolut überzeugend sind, wie z. B. der Dialog *Timaios*. Die modernen Alexandriner wirken auf die Welt objektiv durch ihr demiurgisches Denken nach der Prädikation *in artificialibus* (OBJ II, Kap. 1.4). Die philosophische Mythopoetik begründete sowohl den objektiven Diakosmos von Avicenna als auch die best mögliche Welt von Leibniz. Aus dem nihilistischen Diakosmos, welcher in den Köpfen dieser oder jener Illuminaten, Plutokraten und Oligarchen gegeben ist, muss man in die Realität der gemeinsamen Welt zurückkehren. Diese ist zunächst physikalisch durch die Wirkung der ersten Substanzen und dann biologisch durch die entelechischen lebenden Substanzen gegeben. Lebendige Wesen intendieren und synthetisieren die erste Form der gemeinsamen Welt. Diese Welt des Lebens muss einen weiteren Sinn durch die Existenz weiser Menschen bekommen. Wo die Weisen einen Dialog über die archaischen Formen der Wahrheit führen, dort beginnen erneut die Musen im Modus der *alétheia* zu sprechen. Es gab und es gibt nur eine wahre Weisheit im Denken, weil die gemeinsame Welt nur in einem Exemplar existiert.

Die Frage der Belichtung des Seienden im Modus von Heideggers *Vor-blickbahn* bildet eine grundlegende Trennlinie zwischen Avicenna und Averroës. Porphyrios‘ Verdoppelung des Seins im Einen startete den Prozess der Objektivation (Kap. 1.3.1). In der ersten Etappe haben nur wenige Illuminaten wie Avicenna die Gabe des objektiven Sehens. Diese danaische Gabe schuf dank den im Traum empfangenen mystischen Direktiven eine neue Sphäre der ontotheologischen Bestimmung des *tertium ens*. Avicennas Metaphysik strahlt in der objektiven Wahrheit, welche auf der Auslegung des Seienden der dritten Art basierte. Der bezahlte Preis was die Vernichtung der klassischen Metaphysik. Die Verdrängung der aristotelischen Wahrheit als Übereinstimmung von Ding und Intellekt verursachte eine Verfinsterung der ersten Substanz (Seinsvergessenheit) in der Falsafa und im lateinischen Westen. Avicennas metaphysischer Ob­s­ku­ran­tis­mus, den Averroës verurteilte, steht auf der Belichtung des Seienden von hinten von den kosmischen Intelligenzen und den hypostasierten Formen aus. Dieses Fehlen der durch Verfinsterung der ersten hylemorphischen Substanz gegebenen Metaphysik übernehmen dann die lateinischen Avicennisten. Die Entstehung der aristotelischen Metaphysik und der an den Monotheismus gebundenen Wahrheit wurde zu einem gemeinsamen ökumenischen Werk des Bagdader Hauses der Weisheit. Die Weisheit schafft Einheit, da alle Weisen die Wahrheit suchen. Das gemeinsame tragische Schicksal des Denkens des islamischen und lateinischen Westens wird vom Ereignis der Verfinsterung der ersten Substanz geprägt. Die göttliche Komödie unter der Führung der Musen zeigte, dass das westliche Denken dem mythopoetischen Weg des siegreichen Avicenna folgt. Das wahre Erkennen der realen Welt wurde von Averroës verteidigt. Aufgrund des Abwehrmechanismusder Verkehrung ins Gegenteil, die paranoischen Schöpfer der westlichen Objektivität formten aus ihm eine mythopoetische und dämonische *bête-noire* der westlichen Metaphysik. Nach solchem Sakrilegium des Denkens ließ sich die geschichtliche Wirkung der durch die persische Falsafa gegebene Objektivität nicht mehr aufhalten. Die Averroës‘ Metaphysik manifestiert sich in der Epoche der Objektivität im Modus des Freud’schen Schutzmechanismus der Verkehrung ins Gegenteilin der Figur des sogenannten „Averroismus“. Die siegreichen Modernisten verdrängten Averroës‘ Metaphysik objektiv und verhängten über sie die akademische *damnatio memoriae*. Das Subjekt, das diese Metaphysik der Wut betreibt, manifestiert sich in der Form des westlichen intellektuellen Gnostikers. Dieses Subjekt entstand im Umfeld des synthetisierenden Stroms der islamischen Falsafa an der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert (Avicenna, Ibn Baddscha). Anschließend tauchte dieses Subjekt des Intellektuellen-Illuminaten im lateinischen Westen auf, aufgrund der neoplatonischen Lektüre der *Nikomachischen Ethik* und der Streitigkeiten, welche die Pariser Verurteilung im Jahre 1277 beendete. Diese Linie wird von den Denkern der Schule des sogenannten „zweiten Averroismus“ repräsentiert. Descartes schafft schließlich eine postmoderne Figur des Illuminaten, welcher eine neue objektive Deutung der Welt und eine mathematische Bestimmung des *tertium ens* vorlegt. Damit bringt er die Postmoderne zurück zum Neuplatonismus, welcher durch die analogischen Beziehungen des Simplikios geprägt ist, und zum mythopoetischen Dialog *Timaios*. Die verdrängte Figur des aristotelischen Intellektuellen wird von den islamischen Deutern des Aristoteles dargestellt. Darunter sind Denker wie Ibn Adi, al-Ghazālī und Averroës. Diese Strömung finden scholastische Fortsetzer in der Schule des sogenannten „ersten Averroismus“. Albert der Große, Roger Bacon, Siger von Brabant und Boethius von Dacia knüpften an das Erbe des rationalen Averroës an. Sie kritisierten die lateinischen avicennistischen Illuminaten aus der Schule des zweiten Averroismus, welche die *via Modernorum* gegründet hatten. Die heutigen objektiven Forscher reihten die aristotelischen Intellektuellen aus der Rue du Fouarre in die geschichtliche Formation der modernen Fortschrittler wie Avicenna ein und machten aus ihnen die univoke Figur des lateinischen Intellektuellen (Libera 1991, 1994). Der erste Kritiker der modernen Illuminaten war al-Ghazālī, welcher die Ontotheologie der Modernisten ablehnte. Für die Entstehung der Person im Westen war es absolut wichtig, dass sich im Islam al-Ghazālīs Verteidigung der göttlichen unbestimmten Wahl (*irāda*) und des menschlichen freien Willens (*ikhtiyār*) gegenüber Avicennas Notwendigkeit durchsetzte. Avicennas Definitiion der Person als *tertium ens* folgte der logischen Notwendigkeit in der modernen Metaphysik. Algazel sah richtig, dass die Komitation Avicennas in Wirklichkeit ein Emanationsmodell des neuplatonischen Denkens war. Die Anthropomorphisierung Gottes führt notwendigerweise zum objektiven Tod Gottes durch die philosophische Sophistik. Die islamischen Denker folgten dem Einfall der neuplatonischen Philosophie in die Theologie mit der gleichen Beunruhigung wie die ersten scholastischen Kenner von Averroës. Sie waren mit der modernistischen Transformation der Philosophie und Theologie im lateinischen Westen nicht einverstanden. Schlüsselprotagonist dieser Schule des ersten Averroismus war der Pariser Erzbischof Guilielmus Alvernus als *Algazel redivivus*. Al-Ghazālī erstellte im Werk *Tahāfut al-Falāsifah* eine Liste von zwanzig prinzipiellen Irrtümern Avicennas. Die Irrtümer, welche Algazel den Avicennisten zuschrieb, finden wir wieder in der neuen Runde der Gigantomachie in der Lehre des zweiten Averroismus. Es handelte sich tatsächlich um grundsätzliche Themen: der Tod Gottes in der Philosophie, die problematisch konstituierte Ewigkeit der Welt, die Ablehnung der göttlichen realen Kausalität, die monopsychische Einheit des Intellekts, der als Emanation gegebene universelle Determinismus. Al-Ghazālīs Kritik am Tod Gottes in der modernen Philosophie wurde thematisch durch die Pariser Verurteilung der 13 Thesen fortgesetzt, welche am 10. Dezember 1270 vom Pariser Bischof Etienne Tempier promulgiert wurden. Auf die Redaktion der 13 verurteilten Thesen hatten die Vertreter des ersten Averroismus noch Einfluss, was die Erklärung der Magister der artistischen Fakultät vom 1. April 1272 bestätigte. Aber die Schlüsselverurteilung aus dem Jahr 1277 konzipierten bereits die Vertreter des zweiten Averroismus. Diese Schule der avicennischen Modernisten besiegte und vernichtete das kritische Denken des ersten Averroismus. Der Aristotelismus an der philosophischen Fakultät auf Rue du Fouarre folgte dem tragischen Schicksal des Bagdader Hauses der Weisheit. Der ähnliche Streit war in der Falsafa zwei Jahrhunderte zuvor verlaufen; aber anstelle der philosophischen Modernisten hatten die islamischen Theologen und Rechtsgelehrten gesiegt. Die auf den mündlichen Traditionen des Korans gegründeten Rechtsschulen vernichteten die gesamte Schule der Mutaziliten, also die Modernisten und auch die Aristoteliker. Im von mündlichen und schriftlichen Traditionen verschiedenartiger Kulturen geprägten Islam wurde die Philosophie durch die kollektive Weisheit der zugehörigen Kulturen ersetzt, welche geheiligte Traditionen und Schulen bildeten. Auf dem Weg des Islam ohne Falsafa blieben die Weisheit der Theologie, die die Willkür der politischen Macht einschränkenden Rechtsordnung, die soziale Gerechtigkeit und die an zugehörige Tradition des Korans gebundene Gesellschaftsordnung. Das objektive göttliche Idol der *Modernorum* entstand zwar in Avicennas Philosophie; aber in der Geschichte des Islams setzte er sich wegen der autoritären Vernichtung der gesamten Falsafa nicht durch. Der islamische Aristotelismus ging nach dem Tod des Kommentators in die epochale Lethe über und er wirkte nicht länger in der Geschichte des islamischen Denkens als wirksame Kraft. Dem Islam blieben die Weisheit der Tradition, der islamischen Kulturen und die Buchstaben des Korans. Der Islam rettete autoritär das Wissen um Gott vor dem objektiven Gottestod in der Moderne. Das Kind wurde mit dem Bade ausgeschüttet und die philosophische Tradition der Weisheit abgeschafft, welche am Ende der Falsafa brillant von Averroës verteidigt wurde. Der Kommentator lehnte Algazels pauschalen Angriff auf die Falsafa ab, weil der Gott der Philosophen als *causa prima* erkennbar ist. Als erste Ursache erkennt dieser Gott direkt und effektiv die gesamte Schöpfung. Daher ist Gott und Mensch keine essenzielle Leiche wie beim modernistischen Avicenna. Die dogmatischen Denker und Rechtsgelehrten des Korans waren im nächsten Jahrhundert einer kritischen Unterscheidung der philosophisch Gelehrten des Typs al-Ghazālīs nicht mehr fähig. Deswegen wurde Averroës aus dem Denken der islamischen Theologen der Scharia-Schule verstoßen. Im Islam konnte der Gott der Moderne nicht sterben, weil er prinzipiell abgelehnt wurde. Und zur Sicherheit wurde sogar die ganze Falsafa vernichtet. In beiden Fällen wurden die Besiegten mit dem Fluch der geschichtlich wirkenden *damnatio memoriae* belegt, welche die kirchlichen Interdikte des Islams und des Christentums verlängerten. Die Gelehrten des Korans verhängten über die Schriften des Kommentators die erste Form der *damnatio memoriae* bereits in der Epoche der Falsafa. Nach ihnen vollzogen die lateinischen, vom Licht der neuplatonischen Metaphysik erleuchteten Modernisten das Gleiche. Sie lehnten Averroës‘ aristotelischen Rationalismus und einheitliche Auffassung der Person ab. Die ersten Modernisten fuhren im lateinischen Westen mit der Destruktion des aristotelischen Zweigs der Falsafa fort, indem sie aus Aristoteles und Averroës Häretiker machten.

Nach der Rezeption Averroës‘ im lateinischen Westen brach eine weitere Ringkampfrunde um die wahre Gestalt der Metaphysik aus, bei welchem Alvernus, der Pariser Bischof und Kanzler der Pariser Universität, den Vorsitz führte. Die lateinischen Modernisten nahmen das System der avicennischen Komitation an und verbanden es mit dem ontotheologischen Szenarium der Metaphysik. Bonaventura schuf eine neue Gestalt der avicennischen christlichen Metaphysik, welche an den Aristotelismus anknüpfte. Eine ähnliche Auslegung, aber im Geiste der neuplatonischen Emanation, führte der Neuplatoniker Jan Scotus Eurigena vor dem aristotelischen Avicenna in die westliche Scholastik ein (Kap. 1.3.1). Das Idol des objektiven Gottes und der Welt prosperierte in der westlichen Metaphysik bis zu Nietzsches Philosophieren mit dem Hammer. Die auf der aristotelischen Version des Avicennismus errichtete Ontotheologie wurde zu einer philosophischen Anthropologie *par excellence*. Sie erschuf nach ihrem Bild sowohl den vermenschlichten Gott als auch die objektiv aus der göttlichen psychologischen Perspektive aufgefasste Welt. Descartes‘ *Mediationes de prima philosophia* stellt das tätigen menschlichen Subjekt in eine gründende, den allgemeinen Sinn verleihende Rolle. Dieses Subjekt wurde zu einem fleißigen Agenten der westlichen Zivilisation. Im vollendeten metaphysischen Nihilismus war der Tod des Gottes der *Modernorum* geschichtlich notwendig und unausweichlich, was der oben erwähnte Leibniz exakt bewies. Die Postmoderne ließ den in Agonie liegenden Gott der Moderne technokratisch nur die produktiv und rational am besten mögliche Welt (Leibniz) durchdenken. Der göttliche Demiurg bereitete das instrumentelle Kalkül logisch notwendigerweise und mathematisch richtig vor der aktuellen Erschaffung der Welt vor. Die Philosophie verlor die Autonomie im mystischen Synkretismus des Neuplatonismus im östlichen Christentums, der synkretistischen Falsafa und der späteren Objektivität eines Scotus, Descartes und Leibniz. Der Streit der postmodernen Metaphysiker veränderte die Weltanschauung zum metaphysischen Nihilismus. Avicenna eröffnete den Weg des Denkens zu der einen objektiven Wahrheit und seine ontotheologische Auffassung der Metaphysik legte die Grundlagen der modernen Objektivität. Die geschichtliche Wirkung derSeinsvergessenheit, welche nach dem Niedergang der Falsafa und der anschließenden Deformierung von Averroës‘ Philosophie ins Leben gerufen wurde, verursachte ein Umherirren des metaphysischen Verstandes („Irre“) in den Streitigkeiten der Hochscholastik. Die islamische Zivilisation verweigerte die Beteiligung an dieser Gigantomachie, indem sie für die Weisheit der Theologie und des Rechts optierte. Der Tod Gottes wurde für einen großen Teil des Westens auf unbestimmte Zeit vertagt, da die Stämme und Zivilisationen zum Islam konvertierten und autoritär nach dem Niedergang der Antike das zerfallene oströmische *Imperium Romanum* eroberten. Der interne Kreuzzug der islamischen Theologen gegen die philosophischen Schulen verhinderte den nihilistischen Tod des Gottes der *Modernorum*, welchen der lateinische Westen siegesreich vollendete. Aus dem Wesen des oben erwähnten metaphysischen *Ereignisses* wird klar, dass sich das nächste Ereignis der nicht geschichtlichen, sondern historischen Begegnung zwischen dem muslimischen Osten und dem christlichen Westen nicht im Studierzimmer des bereits erloschenen Bagdader Hauses der Weisheit zutrug, sondern vom 11. bis zum 13. Jahrhundert auf dem Schlachtfeld der Kreuzzüge. Diese mittelalterlichen Kreuzzüge finden heutzutage ihre Fortsetzung in Form von Hybridkriegen und Terror im Nahen Osten, worin sich die Illuminaten des nihilistischen Westens mit den Illuminaten der postmodernen wahhabistischen Despotie zusammentaten. Für die musische Weisheit ist dies nur ein scheinbares Paradoxon, weil das Denken beider Gruppen von den irrationalen Rachegöttinnen beherrscht wird. Im Rasseln der Waffen schweigen die Musen. Dann sprechen zu den Dummköpfen nur durch die Mythopoetik der manischen Furien, welche aus der objektiv nicht existenten Unterwelt den letalen Betrieb des heutigen metaphysischen Nihilismus steuern.

### 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** Heidegger, Martin. *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–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.

**Aischylos**

*Agamemnon* 178 69

*Eumenidae* 377‒80 70

*Eumenidae* 690–1 81

**Alexander Aphrodisias**

*Alex.* *in Met*. 671.12‒13 434

*Alex.* *in Met*. 671.13 434

*Alex.* *in Met*. 671.15 434

*Alex.* *in Met*. 671.16 434

*De anima liber cum Mantissa* 107.15‒20 243, 483

*De anima liber cum Mantissa* 107.17 243

*De anima liber cum Mantissa* 110.4 258

*De anima liber cum Mantissa* 111.32 248

*De anima liber cum Mantissa* 111.32‒36 247

*De anima liber cum Mantissa* 111.34 248

*De anima liber cum Mantissa* 88‒89 242

*De anima liber cum Mantissa* 84.25 333

**al-Fārābī**

*De intellectu* 117.86–87 245

*De intellectu* 117.87–88 245

*De intellectu* 118.110–12 244

*De intellectu* 119.135–140 261

*De intellectu* 119.144–148 262

*De intellectu* 119.150–153 263

*De intellectu* 119.155–59 264

*De intellectu* 120.185–87 293

*De intellectu* 120.189‒92 290

*De intellectu* 121.207–214 268

*De intellectu* 122.257–66 252

*De intellectu* 123.300–310 278

*De intellectu* 124.326–330 259

*De intellectu* 68.4–7 244

*De intellectu* 74.22‒30 250

*De ortu* *scientiarum* 21.15–17 235

*De ortu* *scientiarum* 23.33 235

*Der Musterstaat von* *Al-Fārābī* 92 271, 275

*Die Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister* 57.26–28 301

*Die Antworten Alfārābī's auf einzelne vorgelegte Fragen* 146.23–147.6 233

*Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles* 46.12–17 298

*Kitāb al-Ḥurūf* 116.5 237

*Kitāb al-Ḥurūf* 116.7 237

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 56.1–14 300

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 56.23–25 301

*Tendenzen der aristotelischen Metaphysik* 57.3–9 ...301

*The philosophy of Plato and Aristotle* 130.23–35 234

**al-Ghazālī**

*Revival of the Religious Sciences* 2066.18–21 277

*Tahāfut al-Falāsifah* 11 406

*Tahāfut al-Falāsifah* 130 405

*Tahāfut al-Falāsifah* 28 406

*Tahāfut al-Falāsifah* 64 407

*Tahāfut al-Falāsifah* 80 405

**Altes Testament**

*Ex* 33.18–33 89

Gn 28, 12–18 40

**Ammonius**

*Amonii in Cat*. 86.11‒12 192

*Amonii in Cat*. 86.21‒22 192

**Aristoteles**

*Anal. Post*. 100a10‒11 125

*Anal. Post*. 100b11–12 266

*Anal. Post*. 71b9‒12 126

*Anal. Post*. 85a31 53

*Anal. Post*. 88b37 333

*Anal. Post*. 89b10‒11 333

*Anal. Post*. 90a1 249

*Anal*. *Post.* 93a26–27 448

*Anal. Prior*. 24b27 126

*Anal. prior.* 402b7‒8 238

*Cat*. 10b21 118

*Cat*. 10ba19 118

*Cat*. 11a38 117

*Cat*. 11b13 187

*Cat*. 1a12 191, 453

*Cat*. 1a20‒b9 118

*Cat*. 1a21 118, 120

*Cat*. 1b11‒12 126

*Cat*. 1b4 119

*Cat.* 2a11 149

*Cat*. 2a11–12 134, 175

*Cat*. 2a11‒12 119, 149

*Cat*. 2a11–16 232, 238, 265, 308, 421, 440, 450, 467, 513

*Cat*. 2a14 175

*Cat.* 2a14–15 135, 158, 179, 233, 453

*Cat*. 2a14‒15 126

*Cat*. 2a14‒16 121, 125, 145, 154, 440

*Cat*. 2a15–16 122, 179, 239, 502, 512, 521

*Cat*. 2a3 187

*Cat*. 2b11‒13 119

*Cat*. 2b20 127, 135, 233

*Cat*. 2b25 127

*Cat. 2b5‒6* 120

*Cat.* 2b7–8 174, 512, 533

*Cat*. 2b7‒8 121

*Cat*. 3a37 118

*Cat*. 9a28 192

*Cat*. 9a32–33 193

*Cat*. 9a33 193

*Cat*. 9b2‒3 192

*De anima* 411a8 495

*De anima* 412a6 117

*De anima* 413b19‒23 574

*De anima* 413b23‒24 574

*De anima* 413b24‒27 516

*De anima* 417a1‒2 468

*De anima* 417a14 325

*De anima* 417a3‒7 323, 324

*De anima* 418a29 556

*De anima* 418a30 557

*De anima* 418a31‒b1 545

*De anima* 418ab1 555

*De anima* 418b1 546

*De anima* 429a14‒18 470

*De anima* 429a18 469

*De anima* 430a1–2 333

*De anima* 430a14 256

*De anima* 430a14–15 513, 514, 518, 530, 532

*De anima* 430a14‒15 249, 323, 471, 487

*De anima* 430a14–17 249

*De anima* 430a16–17 251

*De anima* 430a20 536

*De anima* 430a20–25 531, 533

*De anima* 430a21 532, 534

*De anima* 430a22 534, 535

*De anima* 430a24 428

*De anima* 431b20‒21 499

*De anima* 431b21 246, 323, 324, 325, 337, 338, 348, 471

*De anima* III.4‒8 244

*De gen. et corr*. 319b3 217

*De gen. et corr*. 320b23 210

*De generatione animalium* 736b12 452

*De Int.* 16a3–8 197

*De Interpretatione* 16a3–8 131

E.N. 1096b27–28 169

E.N. 1107a1 383

E.N. 1177b33‒34 258

*Gen. anim.* 768b5‒1 143

*Met.* 1003a33 121

*Met*. 1005b14–16 266

*Met*. 1006a3–5 38

*Met*. 1006a6 107, 448, 468, 506

*Met*. 1006a7–11 444

*Met*. 1011b26‒29 130

*Met*. 1011b27 200

*Met*. 1017a23 150

*Met*. 1022a25 199

*Met*. 1022b4 194

*Met*. 1022b4‒5 189

*Met*. 1022b4‒6 187, 188

*Met*. 1022b6 188

*Met*. 1026a27‒32 451

*Met*. 1026a33 420

*Met*. 1026a33‒35 302

*Met*. 1026a33–b2 236, 288, 419

*Met*. 1026b25–27 420

*Met*. 1026b30–31 420, 422

*Met*. 1026b34 420

*Met.* 1028b34 118

*Met*. 1029a18–19 209

*Met.* 1031a12–13 119

*Met.* 1033a33‒34 435

*Met*. 1044a1–2 173

*Met*. 1053b18‒20 129

*Met*. 1069a18–1072b16 433

*Met*. 1069a34 172

*Met*. 1070a4 434

*Met*. 1070b2‒7 121

*Met*. 1071b4 172

*Met*. 1072a12‒13 56

*Met*. 1073b2 60

*Met*. 1076b13‒16 129

*Met*. 1077b1‒2 129

*Met*. 998b22‒23 128

*Met*.1003a33 156

*Phys*. 193a3 360

*Phys*. 193a3‒6 360

*Phys*. 200b33–34 204

*Phys*. 209b6–7 213

*Phys*. 209b6‒7 209

*Phys*. 209b8 209

*Phys*. 209b9 209

*Phys*. 219a27‒28 204

*Phys*. 219a33‒34 205

*Phys*. 219b1 205

*Refut. Soph*. 165a6 118

*Top*. 144b10–11 128

**Arnauld, Antoine**

*Des vraies et de fausses ideés* 46‒47 552

**Averroës**

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 109.417 421

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 110.423 422

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 24.14 457

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 39.77 435

*Averroës On Aristotle’s Metaphysics* 59.205 443

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 77.270 456

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 82.287 452

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 90.324 453

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 90.326 455

*Averroes On Aristotle’s Metaphysics* 92.328 455, 456

CMDA 118.77‒79 495

CMDA 12.21–26 458

CMDA 120.41‒44 495

CMDA 123.25–32 508

CMDA 210.29‒37 469

CMDA 225.44–50 485

CMDA 225.53–55 484

CMDA 232.45–49 546

CMDA 232.68–233.74 547

CMDA 243.47‒54 558

CMDA 277.26–30 548

CMDA 317.17‒20 479, 555

CMDA 317.32‒35 479

CMDA 382.26–30 470

CMDA 392.152–53 476

CMDA 394.217–19 482

CMDA 396.282–83 473

CMDA 398.340–43 477

CMDA 401.424‒402.431 499

CMDA 404.501‒503 503

CMDA 404.507–12 483

CMDA 405.528–33 511

CMDA 405.528–533 526

CMDA 406.575‒407.581 501

CMDA 406–409 477

CMDA 407.594–600 520

CMDA 408.610–15 523

CMDA 409.654–62 516

CMDA 411.693–702 559

CMDA 415.62‒68 486, 520

CMDA 422.47–50 478

CMDA 430.50–54 479

CMDA 433.149‒53 429

CMDA 436.8–13 532

CMDA 437.18–438.24 513

CMDA 439.71–76 493

CMDA 440.96‒98 145

CMDA 443.1–8 533

CMDA 444.13–18 528

CMDA 446.93–447.97 528

CMDA 447.106–13 529

CMDA 447.121–23 536

CMDA 448.134–139 533

CMDA 449.158 532

CMDA 470.42–48 581

CMDA 484.128–134 490

CMDA 484.138–42 477

CMDA 496.481‒87 473

CMDA 499.559–66 572

CMDA 501.640–502.649 541

*Comm. Magnum in Met.* 1423 447

*Comm. Magnum in Met.* 1423–24 442

*Comm. Magnum in Met.* 1424 442, 445

*Comm. Magnum in Met.* 1426 446

*Comm. Magnum in Met.* 1436 435

*Comm. Magnum in Met.* 1521 435

*Comm. magnum in Met.* 1543 458

*Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis* 2.2.20 440

*De substantia orbis* 62 454

*De substantia orbis* 63 454

*In Aristot. Metaph. IV*.67 B 438

*In Aristot. Metaph. VI*, 151 H 450

*In Aristot. Metaph. VII*.153 H 440

**Avicenna**

*Kitāb al Najāt* 34.13‒22 339

*Kitāb al Najāt* 53.26‒32 325

*Kitāb al-Nağāt* 333.2‒5 334

*Kitāb al-Shifā* 1.213–219 349

*Liber de anima* 127.36–39 327

*Liber de anima* 127.39–47 328, 329

*Liber de anima* 127.41 341

*Liber de anima* 127.48–50 332

*Liber de anima* 129.82‒130.90 353

*Liber de anima* 134.45–49 381

*Liber de anima* 153.10‒18 338

*Liber de anima* 184.6–10 352

Liber de anima 29.60–63 347

*Liber de anima* 4.60–64 396

*Liber de anima* 93.60 341

*Liber de anima* 99.82–84 386

*Liber de philosophia prima* 12.37‒39 368

*Liber de philosophia prima* 149.44–50 342

*Liber de philosophia prima* 15.86–16.91 394

*Liber de philosophia prima* 2.27‒28 392

*Liber de philosophia prima* 20.74‒76 377

*Liber de philosophia prima* 228.29–36 350

*Liber de philosophia prima* 231.74–81 371

*Liber de philosophia prima* 234.42–44 368

*Liber de philosophia prima* 234.58–60 358

*Liber de philosophia prima* 239.71 372

*Liber de philosophia prima* 264.46 373

*Liber de philosophia prima* 264.47 373

*Liber de philosophia prima* 34.55‒35.59 355

*Liber de philosophia prima* 35.62–68 357

*Liber de philosophia prima* 36.78‒83 364

*Liber de philosophia prima* 37.95 389

*Liber de philosophia prima* 423.81–85 332

*Liber de philosophia prima* 478.73–78 397

*Liber de philosophia prima* 481.50–51 398

*Liber de philosophia prima* 51.83–88 413

*Liber de philosophia prima* 511.79–83 404

*Liber de philosophia prima* 55.58‒61 375

*Liber de philosophia prima* 55.64‒56.66 376

*Liber de philosophia prima* 70.14–71.18 388

*Liber de philosophia prima* 71.30‒33 391

*Liber de philosophia prima* 72.47‒48 390

*Liber primus Naturalium* 66.29‒35 359

*Quaestiones Naturales* 53.18‒21 348

**Boethius, Anicius**

*In Porph. Isag.* 2.16 137, 149, 150

**Damascius**

*In Phil*. 105.1–6 168

**Descartes, René**

*La Dioptrique* 6.85.24‒27 551

*Principia philosophiae* 7.22.3‒9 345

**Dexippos**

*Dexip.* *in Cat.* 40.14 172

*Dexip.* *in Cat.* 40.14–18 172

*Dexip.* *in Cat.* 40.15–16 172

*Dexip.* *in Cat.* 40.17–18 172

*Dexip.* *in Cat.* 42.20 173

**Elias**

*Eliae in* *Isag*. 71.2‒3 286

**Euripides**

*Bacchae* 470 88

**Freud, Sigmund**

GW 10, 219 114

**Heidegger, Martin**

GA 11, 48 85

GA 12, 115 23

GA 14, 80 74

GA 14, 82 74

GA 14, 88 77

GA 14,84 74

GA 40, 125 21

GA 5, 337 77, 98

GA 5, 338 98

GA 5, 368 87

GA 6.1, 177−78 44

GA 63, 80 20

GA 65, 64 89

GA 65, 71 93

GA 7, 141 320

GA 7, 183 92

GA 79, 32 99

GA 9, 196‒97 97

GA 9, 218 37

GA 9, 225 42

GA 9, 230 34

GA 9, 231 42

GA 9, 323‒24 296

GA 9, 330 96

SZ 133 73

SZ 149 21

SZ 170 73

SZ 27 20

SZ 7 566

SZ 75 20

**Heraklit von Ephesus**

B 119 38

B 49 18

B 93 48

**Herodot**

*Hist*. 1.53.13 584

*Hist*. 1.55.6 585

*Hist*. 7.141.17 585

**Hesiod**

*Theogonie* 27‒28 27

Homer

*Ilias* 1.70 24, 65, 72, 89, 91, 226, 586

*Odys.* 18.264 8

**Husserl, Edmund**

*Krisis der europäischen Wissenschaften* 151.5‒11 577

**Ibn Adi**

*Défense de la Trinité contre Al-Kindi* 118–28 312

*Traité* 1.18‒19 310

*Traité* 1.22 311

*Traité* 1.20 311

*Traité* 3.33 310

*Traité* 6.80 308

*Traité* 7.89–91 313

*Traité* 6.75 317

*On the Four Scientific Questions* 95 308

*On the Four Scientific Questions* 92 309

*On the Four Scientific Questions* 96 314

*On the Four Scientific Questions* 90 360

**Kant, Immanuel**

KdRV B 176 565

KdRV B 308‒310 543

KdU 179 14

KdU 189 15

KrV, B 72 414

Leibniz, Gottfried Wilhelm

*De rerum originatione radicali* 661 592

**Locke, John**

*An Essay Concerning Human Understanding* 177 552

**Nietzsche, Friedrich**

KSA 1, 269 61

KSA 13, 373 5

KSA 6, 80 48

**Nifo, Agostino**

*De Intellectu* 437.1–10 551

**Ockham, William**

*In I Sent.* 234.1‒3 439

**Parmenides**

B 1.53 78, 107

B 3 26

B 6.8 25, 72, 395

Fr. B 6.5 31

Fr. B 6.9 31

**Philoponos**

*Phil. in De gen. et corr.* 63.11 218

*De aeter*. 424.10 216

*De aeter*. 424.10–11 217

*De aeter*. 424.9 216

*De aeter*. 424.9–11 216

*Phil. in De gen. et corr.* 63.11 218

*Philoponi in Cat*. 149.19 192

*Philoponi in Cat*. 149.20 192

*De aeter*. 424.10 216

**Platon**

*Apol*. 40c3–4 80

*Apol*. 20e5‒21a8 29

*Crat*. 398a4–5 38

*Crat*. 398e4 38

*Hippias maior* 287d3 56

*Parm.* 142a 163

*Parm*. 143a 157

*Parm*. 156d3 157, 299

*Parm*. 156d5–e1 157

*Rep*. 506d8-e1 56

*Rep*. 508e1‒3 33

*Rep*. 509b9 301, 394

*Rep*. 514a2−517a7 33

*Rep*. 515c2 33

*Rep*. 515d4 33

*Rep*. 515d6‒7 33

*Rep*. 517c3‒4 33

*Rep.* 596b7−8 43

*Soph*. 246a4–5 9

*Soph*. 254a–259c 157

*Soph.* 254d 116

*Theait*. 176b1‒2 257

*Theait*. 191d7‒9 472

*Tim*. 31a3–4 204

*Tim*. 36b7 207

*Tim*. 48e–53c 472

*Tim*. 50c7 205

*Tim*. 50d1 206

**Plotinos**

*Enn*. 2.4.12.36–37 213

*Enn.* 5.5.7.1 160

*Enn.* 5.5.7.4 160, 311

*Enn.* 5.5.7.5 160, 317

*Enn*. 6.1.6.20‒21 158

*Enn. 6.1–3* 116, 166

*Enn.* 6.2.12.12 117

*Enn*. 6.2.12.13–14 132

*Enn.* 6.2.15.18 116

*Enn*. 6.2.21.24–59 132

*Enn.* 6.3.5.1‒2 117

*Enn.* 6.3.5.2‒3 117

*Enn.* 6.3.5.3‒4 117

*Enn.* 6.3.8.32 117

*Enn.* 6.7.17.41–42 156

**Plutarchos**

*De facie in orbe lunae* 923A3‒4 220

**Porphyrios**

*Isag*. 1.10–14 166

*Isag*. 13.23–19.3 132

*Isag*. 7.27‒8.3 137, 144, 149

*Porph. in Cat.* 90.19–20 133

*Porph. in Cat.* 90.25–26 134

*Porph. in Cat.* 90.30–90.1 135

*Porph. in Cat.* 90.31 134, 148, 587

*Porph. in Cat.* 90.31–33 149

*Porph. in Cat.* 90.32–33 134

*Porph. in Cat.* 90.32‒33 148

*Porph. in Cat.* 91.3–4 153

*Porph*. *in Cat*. 95.19–20 194

*Porph. in Parm.* 12.19‒30 158

*Porph. in Parm.* 12.25‒26 222

*Porph. in Parm.* 12.25‒33 159

*Porph. in Parm.* 12.26 161

*Porph. in Parm.* 12.31 157, 158

*Porph. in Parm.* 12.32 157, 162

*Porph. in Parm.* 12.32‒33 157

*Porph. in Parm*. 12.33 161

**Proklos**

*Procl. in* *Parm*. 981.12‒13 163

*Procl. in* *Parm*. 981.5‒27 163

*Procl. in* *Parm*. 981.8‒9 163

*Procl. in* *Parm*. 981.9‒11 164

*Procl. in Tim.* 130.24 340

*Procl*. *in Tim*. 257.8–9 177

*Procl*. *in Tim*. 257.9–11 177

*Sent*. 36.16–17 157

**Simplikios**

*Simpl*. *in Cat*. 116.25–26 171

*Simpl*. *in Cat*. 12.23 195

*Simpl*. *in Cat*. 13.4‒5 197

*Simpl*. *in Cat*. 13.5‒6 197

*Simpl. in Cat*. 163.31 188

*Simpl. in Cat.* 164.13‒21 187

*Simpl.* *in Cat*. 164.15 188

*Simpl.* *in Cat*. 164.16 190

*Simpl.* *in Cat*. 164.19‒20 189

*Simpl.* *in Cat*. 164.20 188

*Simpl.* *in Cat*. 164.21 189

*Simpl.* *in Cat*. 164.9 190

*Simpl*. *in Cat*. 2.13 171

*Simpl. in Cat*. 350.22 208

*Simpl. in Cat*. 351.13 208

*Simpl. in Cat*. 351.14 208

*Simpl. in Cat.* 351.3 208

*Simpl. in Cat*. 351.8‒9 209

*Simpl. in Cat*. 61.10 187

*Simpl. in Cat*. 61.9 186

*Simpl. in Cat.* 73.20 181

*Simpl.* *in Cat*. 73.25 180

*Simpl.* *in Cat*. 85.11 180

*Simpl.* *in Cat*. 85.11–12 180

*Simpl.* *in Cat*. 85.12–13 178

*Simpl. in Phys*. 227.30 205

*Simpl. in Phys*. 230.23 212

*Simpl. in Phys*. 230.25‒26 212

*Simpl. in Phys*. 537.10 213

*Simpl. in Phys*. 537.10–11 211

*Simpl. in Phys*. 537.12–13 212

*Simpl. in Phys*. 623.16 218

*Simpl. in Phys*. 623.17 218

*Simpl. in Phys*. 623.18 213

*Simpl. in Phys*. 623.18‒19 214

*Simpl. in Phys*. 623.19‒20 214

*Simpl. in Phys*. 623.20 214

*Simpl. in Cat.* 12.18‒25 183

*Simpl. in Cat*. 61.9‒11 186

*Simpl*. *in Cat*. 73.21‒23 197

*Simpl.* *in Parm*. fr. 5.36 170

**Themistios**

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 103.32 473

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒15 476

*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 103.30–31 473

***Theologia Aristotelis***

*Theologia Aristotelis* 161 412

*Theologia Aristotelis* 18 312

### Sach- und Namen-Register

*a/létheia* 24, 45, 72, 85, 92, 100, 214, 245, 280, 300, 316, 356, 410, 498, 573, 585

Abstraktion

al-Fārābī 255, 265, 266, 277

Averroës 486, 537

Avicenna 327, 335, 352

mathematische 296, 456

Abu Bishr Matta 435

Abu Hanifa 410

*actus essendi* 151, 502, 511

*ad mentem Averrois* 555, 582

Aischylos, siehe *Index locorum*

Albert der Große 464

Alcibiades 42

Alexander Afrodisias siehe *Index locorum,* 166, 167, 173, 187, 235,240, 274, 321, 434, 435, 436, 447, 451, 454, 459, 479, 491, 497, 509, 513, 520, 529, 597435, 436,

Alexandriner 335, 430, 467, 485, 509, 528, 529, 539, 546, 571, 582, 584, 606

al-Fārābī, siehe *Index locorum*

al-Ghazālī siehe *Index locorum,* 224, 271, 308, 406, 409, 420, 432, 450, 458, 459, 608, 609, 610

*aliud esse* 276

al-Fārābī 384

Avicenna 326, 357, 368, 371

al-Kindī 223, 360, 388, 414, 560, 592

*al-muʿtazilah* 410

Altes Testament, siehe *Index locorum*

Ammonius, siehe *Index locorum* 183

Amphibolia 281, 388

*analogia entis* 159, 419, 458, 603

Analogie

Jamblichos 159, 160, 438

mathematische 211

Anfang 214, 291

Anfang/Beginn 45

Anselm von Canterbury 192

Anthropozän 222, 546

*apaideusía* 94, 135, 469, 508

Apate 30, 39, 87

apodiktischer Beweis 453

*Arbor Porphyriana* 112, 123, 132, 133, 373, 524

Archytas 35, 178, 200, 212

Aristophanes 33

Aristoteles, siehe *Index locorum*

Arnauld, A. siehe *Index locorum*, 556, 559, 586

*Aufhebung* 167, 336

Avendauth 344

Averroës, siehe *Index locorum*

Averroismus

lateinischer 431

*Moderni* 279, 430, 431, 464, 467

Avicebron 210

Avicenna, siehe *Index locorum*

**B**

Bacon, R. 464

*Bajt al-Hikma* 272, 304, 315, 411, 595

Beginn 214

Berkeley, G. 599

Beschränkt–Unbeschränkt 197, 158, 208, 282, 393, 454

*bête-machine* 499, 582

Bezugssinn 19, 232, 450

*Big* *Bang* 80

Bildung 40

Blund, J. 243, 249, 285, 289, 334, 407, 412, 433, 581

Boethius, siehe *Index locorum*

Boethius von Dacia 608

Bonaventura 599

*Book of Divinity* 230

*Brain in a Vat* 333

Broglie, L.-V. 549

**C**

Carnap, R. 3

*Cargo cult* 520

*causa prima* 318, 325, 394, 409, 601

*certidudo* 481

Chimäre 390

*circulus vitiosus* 13, 23, 362, 381

*cloud computing* 596

*coaequatio* 480

*cogito* 333, 403

*cogito ergo sum* 342, 343

*coincidentia oppositorum* 160

*collectio* 330

*conceptus simpliciter simplex* 356

*coniunctio*

Averroës 493

Avicenna 274, 427

*copulatio* 493, 496, 500, 507, 510, 533, 583, 605

*creatio ex nihilo* 123, 134, 176, 218, 231, 314, 362, 370, 390, 399, 402, 403, 406, 417, 525, 593

**D**

*dalā'il* 448, 598

Damascius, siehe *Index locorum*

*damnatio memoriae* 412, 432, 469, 526, 608, 610

Dante, A. 269, 522, 523, 527, 543

*das andenkende Denken* 83

*dativus archegeticus* 24, 46, 85, 589

*dativus metaphysicus* 49, 50, 71, 105, 110, 117, 134, 155, 156, 175, 189, 204, 249, 316, 328, 354, 357, 362, 379, 391, 397, 438, 444, 446, 456, 463, 468, 475, 485, 487, 493, 544, 558, 572, 598, 602

*dativus obiectivus* 25, 130, 175, 264, 350, 516, 568

*dativus possessivus* 131, 350

*dativus principalis* 24, 25, 55, 66, 81, 589

*Dator formarum* 293, 360, 371, 382, 387, 403, 419, 468, 491, 593

David von Dinant 495

Dawud al-Zahiri 410

*décision ontologique* 425, 599

Dekret der Artisten 1272 609

Delphi 587

Demiurg 42, 43, 44, 151, 158, 203, 207, 212, 215, 377, 381

*demonstratio*

Averroës 528, 600

Avicenna 337

*denudatio* 254, 255, 256, 261, 263, 264, 268, 277, 289, 301, 322, 328, 329, 332, 343, 352, 376, 381, 384, 465, 523

Derivation 389

Descartes, R. siehe *Index locorum,* 17, 219, 269, 274, 326, 344, 346, 363, 367, 374, 511, 555, 556, 582

*destructio primis* 134, 204, 278, 306, 525

*Deus otiosus* 58, 413

*dévalorisation de l’Alétheia* 29

Dexippos, siehe *Index locorum* 157

Diakosmos 158, 159, 185, 199, 218, 279, 354, 388, 403

Dialog *Timaios* 43, 157, 168, 186, 192, 198, 245, 256, 387, 606

Diaphanum

al-Fārābī 243, 244, 246, 249

Averroës 333, 468, 548, 564, 603

Blund 249

Descartes 556, 559

dreifache Mediation 550

Heidegger 570

Moderne 583

Nifo 555

Toledische Schule 247

zweifache Funktion 552, 553, 566, 582

Dilthey, W. 2

Dualismus

Avicenna 338

Descartes 344

**E**

Einstein, A. 549

*Ek-sistenz* 291

Elias, siehe *Index locorum*

Emanation 152, 157, 227, 327, 340, 398, 406, 413, 414

*ens diminutum* 313, 362, 401, 523

*ens inquantum ens* 289, 295, 368, 379, 401, 416, 419, 424, 434, 439, 444, 445, 452, 460, 462, 494, 590, 593

Substanz *qua* Substanz 442, 444, 445, 453

*ens rationis* 275, 600

*ens ratum* 394

Entfremdung 176

*epistémé* 2, 445

*epoché* 40, 74, 177, 215, 587

*equinitas tantum* 289, 418

Ereignis 36, 82, 248, 291, 300, 335, 607

Erinnyen 63, 64, 145, 155, 157, 172, 190, 218, 248, 469

erster Averroismus 501

Substanz 140

Ursprung 216, 221

Erster Beweger 228, 466

Es gibt 78

*esse ad* 309, 419

Avicenna 387, 415

IbnAdi 370, 414

Simplikios 186, 310

*esse aliud* 355

*esse diminutum* 132, 311, 352, 357, 362, 418, 440, 523, 593

*esse ratum* 132

*esse tantum* 372

*essentia* 529

Essenz

Falsafa 307, 350, 369, 398, 415

Ibn Adi 308

Neuplatonimus 154, 190

Eurigena, Scotus 189

Euripides, siehe *Index locorum*

Evidenz, Avicenna 356, 362, 374

*exsistere* 345, 357, 554, 593

Proklos 155

Rufus 292

**F, G**

*factum* 44

Feyerabend, P. K. 4

Finanzderivate 546

*fiṭra* 270, 337

*fiṭra mushtarika* 514

fliegender Mann 333, 362, 382, 529, 546

*formale Anzeige* 566

Freud, S., siehe *Index locorum*

Gadamer, H.-G. 11

Gauthier, A. R. 431

Gehaltsinn 19

Geschichtlichkeit 11, 13, 17, 18, 67, 69, 80, 85, 100, 222, 317, 410, 573, 587, 589, 590

Ge-Stell 87, 175, 363, 381, 387, 473, 574, 593, 596

Gilson, E. 268, 332

Gödel, K. 7

göttliche Dreifaltigkeit 150, 304, 306, 307, 309, 312, 314, 315, 414

göttliche Komödie 87, 222

göttlicher Mann 212

Größe 205

Gründung 366

Gundissalinus, D. siehe *Index locorum,* 246, 344

**H**

Habitus 151, 178, 179, 182

*habitus innatus* 185

*ḥadīth* 410, 411

*harmonie préétablie* 399, 407

Hegel, G. W. 218

Heidegger, M., siehe *Index locorum*

Henologie 146, 159, 193, 196, 217, 218, 231

Herakleitos von Ephesus, siehe *Index locorum*

Hermeneutik

archaische 8, 60, 280

als Archäologie 92

Dasein 68

*Da-sein* 85

der Faktizität 570

kritische 8

*herméneutique du soupçon* 36

Hermeneutik der Faktizität 19

hermeneutische Triade 103, 220, 384, 431

hermeneutisches *Wie*

al-Fārābī 237, 278

Averroës 545

Avicenna 335

Heidegger 20, 61

Neuplatonismus 155, 219

Herodot siehe *Index locorum*, 33, 587

Hesiod, siehe *Index locorum*

*hístor* 27

*hoc aliquid* 495

Avicenna 323, 344, 345, 385, 471, 479, 484, 511, 520

Intellekt 541

Themistios 513

*hoc esse tantum* 393, 480

Homer, siehe *Index locorum*

*homo* *ipse intelligit* 478

*homo sapiens* 590

Homonymie 116, 163, 183, 281, 424, 458

Humanismus 512, 528, 544

al-Fārābī 274, 483

Averroës 503

Heidegger 570

*humanitas*

Averroës 522

Avicenna 352, 371, 372, 523

Husserl, E. siehe *Index locorum,* 3, 363, 367, 374, 581

*hýbris* 64, 149, 216

*hypodoché* 198, 245, 473

**I, J**

Ibn Adi, siehe *Index locorum*

Ibn Baddscha 427, 429, 472, 482, 491

Idol 217, 431, 546, 592

*ifāda* 223

Illuminaten 157, 213, 271, 277, 545, 600

Illumination 258, 474, 528, 567

*iltaqaṭa* 330

Imposition

al-Fārābī 232, 268

Aristoteles 108, 111

Averroës 424, 448, 452

Porphyrios 119

*imprinting* 580

*in illo tempore* 538

*individuum* 349, 381, 458, 593

Informatik 586

instrumentelle Vernunft 11, 215

*intellectum secundum* 240, 353

*intellectus adeptus* 242, 276, 468, 491

Alexander 241

al-Fārābī 252, 253, 259, 262, 268, 269, 299, 540

Avicenna 260, 325, 333, 353, 464, 465, 562

Descartes 343

Moderne 599

*intellectus agens*

Afrodisias 235

al-Fārābī 228, 239, 251, 261, 286

Averroës 484, 529, 535, 561, 568

Avicenna 260, 327, 335, 339, 341, 382, 465

Falsafa 253, 283

Neuplatonismus 217, 240, 266, 272, 282, 299, 301, 336, 340, 343, 405

numerisch einer 500

*intellectus in effectu* 252, 253, 257, 260, 262, 264, 341

al-Fārābī 285

Avicenna 503

*intellectus in potentia*

al-Fārābī 290, 299, 426, 520, 574

Averroes 531

*intellectus materialis* 429

Aphrodisias 235

Alexander 237, 482, 513, 533

al-Fārābī 264

Averroës 426, 467, 484, 518

Avicenna 334, 473

Moderne 582

Themistios 533

*intellectus possibilis*

al-Fārābī 238, 240, 246, 254, 274, 302

Aristoteles 344

Averroës 426, 430, 451, 475, 521, 529, 532, 533, 541, 542, 572

Avicenna 327, 379

ersterAverroismus 250, 526

Moderne 509

Themistios 489, 577

*intellectus sanctus* 335, 336, 380, 382, 405, 416

*intellectus speculativus* 467, 473, 523, 524, 525, 540, 541, 567, 568

Intellekt

Avicenna 333

Formengeber 337, 416

Gigantomachie 476

*intellectus in potentia* 467

Jamblichos 158

Neuplatonismus 177

numerisch einheitlich 497, 502, 509, 520, 524

*separabilis*/*separatus* 485, 520

als Substanz 501

*intellectio/intellectum* 155, 254, 351, 415

Intentionalität

al-Fārābī 226, 238, 259, 286, 288

Averroës 494, 562, 572

Avicenna 351, 358, 485

Descartes 559

Diaphanum 549

göttliche 401

Heidegger 570, 571

Husserl 355

Ibn Adi 402

Moderne 573

Tiere 324, 567, 578

*ipse* 86

*ipse/idem* 46, 465

Ipseität 47, 77

Ironie 65

Irre 86, 99, 127, 173, 212, 213, 214, 221, 235, 278, 380, 463, 464, 530, 586, 611

Irrtum 214, 221, 235, 247, 256, 292, 380, 397, 464, 507, 573

Avicenna 317

Moderne 403, 543

Neuplatonismus 194

Toledische Schule 245

Islam 292, 608, 609, 611

*ittiṣāl* 274, 284, 313, 332, 427

Jakobsleiter 405

Jamblichos 161, 192

**K**

Kalchas 26

Kant, I., siehe *Index locorum,* 5, 15, 292, 547, 568

Kapital 42

Kausalität

Aristoteles 117

formale 574, 576

Kilwardby, R. 500

Komitation 312, 363, 364, 365, 367, 370, 372, 392, 399, 402, 414, 419, 611

Koran 272, 404, 405, 409, 410, 610

Körper

Aristoteles 197

der dritten Art 197, 390, 557

hylemorfisch 205

Jamblichos 200

Neuplatonismus 200

objektiver 197, 388, 457

Kreuzzüge 612

*krísis* 587

Kuhn, T. 4

**L**

lateinischer Avicennismus 326, 431, 547

Lebenswelt 581

Leibniz, G. W. siehe *Index locorum*, 177, 595

*Liber de causis* siehe *Index locorum*, 141, 153, 154, 227, 239, 276, 282, 387

*liberum arbitrium* 194

*Lichtung* 25, 379

al-Fārābī 233

Aristoteles 112

Averroës 571

Avicenna 356

der Objektivität 417

Diaphanum 245, 603

Falsafa 274, 300

Heidegger 67, 68

Humanismus 271

Metaphysik 89

Neuplatonismus 220

Objektivität 168

Offenbarung des Seins 83

Parmenides 27

Porphyrios 149

Locke, J. siehe *Index locorum*, 182, 557

*locus specierum* 327, 387, 418

*Logica Vetus* 111, 112

**M, N**

*Magna Graecia* 46, 70, 89

Malebranche, N. 582

Marx, K. 218

Materie

der stellaren Sphären 228

*materia prima* 210, 211, 392, 454, 457, 521

primäre 454, 457

Mathematik 207, 296, 367, 546

*mathesis universalis* 221, 312, 409

*medium* 239, 242

al-Fārābī 242

Aristoteles 117

Avicenna 337

*memoria*

Avicenna 327, 418

zweiter Averroismus 387

menschliche Natur 269, 270, 337

*méta‑ontologie* 157

*metaphysica generalis* 139, 142, 295, 318, 417, 419, 440, 569

Metaphysik

al-Fārābī 227, 298

al*-*Ghazālī 406

Anfang/Beginn 78

Aristotelismus 217

Averroës 429, 434, 442, 448, 450, 465, 497, 542

Avicenna 318, 458

Belichtung von hinten 293

Ereignis 190

erste Wissenschaft 367, 384, 398, 401, 442, 447, 545

Ge-Stell 235

Gigantomachie 9, 124, 136, 216, 223, 301, 464, 574

Gründung 76, 395, 403, 432, 445, 465

Henologie 396

Homonymie des Seins 187

*Modernorum* 140, 142

Neuplatonismus 301

Platon 25, 92

*scientia transcendens* 153

zweiter Beginn 273

*métis* 12

*Mind‒Body Problem* 507, 529, 546

*modo geometrico* 154, 312

*modus cognoscendi* 355

*modus intelligendi* 255

*modus essendi* 355

*modus essendi/cognoscendi* 451

*modus ponens* 23, 77, 119, 167, 205, 387, 445, 465, 494, 507, 525, 590

*modus tollens* 120, 134, 167, 197, 304, 525

Moerbeke, W. 166

*more geometrico* 41, 43, 301

*mundus imaginalis* 404

Musen 99, 192, 214, 527

*musica universalis* 35

*mutakallim* 411, 417

Mystik 154, 196

Mythopoiesis 138, 215, 218, 279, 333, 461

Neopositivismus 4

*neutrum* 306

Nietzsche, F. siehe *Index locorum*, 5, 19

Nifo, A. siehe *Index locorum*, 554, 555, 563, 571

Noemata 174, 175

*non repugnat esse* 210, 390

**O**

Objektivität

*alétheia* 312, 476

analytische Philosophie 3

Anfang/Beginn 464

Archäologie 77, 95, 145, 585

Avicenna 268, 349

Belichtung von hinten 170

demiurgische 294

der intellektuellen Formen 268

Diakosmos 162

*equinitas tantum* 348, 350, 393

IbnAdi 314, 594

Kant 15, 16

Leibniz 149

Lichtung 237

moderne Wissenschaften 15

Porphyrios 150

von Zeit und Raum 203

Ockham, siehe *Index locorum*

Ockhams Rasiermesser 278

Ödipus 57

Offenbarung

*per posterius* 56

*per prius* 56

*Anwesenheit* 78

Belichtung von vorne 81, 110, 11, 113, 119, 162, 217, 225, 263, 320, 423, 540, 544, 560, 598,

Belichtung von hinten 167, 175, 191, 225, 252, 265, 286, 371, 424

Rolle des Diaphanum 245

Sehen/Wissen 248

*parousía* 316

*speculatio* 323

Avicenna 325, 328, 601

Illumination 355

Belichtung von hinten 371

Illumination 380

Avicennismus 385

Illumination 418

Averroës 602

Ontotheologie 217, 586

al*-*Fārābī 294

Avicenna 386, 395, 400, 401, 594

Jamblichos 157, 417, 598, 605

Porphyrios 149, 152

*ortus scientiarum* 63, 79, 83

*Oxfordian Fallacy* 546

al-Fārābī 291

Ursprung 440, 446

**P, Q**

Pantheismus 413

Parmenides, siehe *Index locorum*

Parusie 356, 572

*passio entis* 301

*passiones entis* 363

Perikles 33

Person

atomare Substanz 501

Dualismus 338

erste Substanz 467

*homo ipse intelligit* 517

Individuum 508, 530

Ipseität 518, 521, 541

objektive 263, 512

Pluralität der Substanzen 473, 500, 510, 512

*subiectum* 512

*perspicuum* 552, 561, 562, 563, 565, 575, 583, 603

Petritsi, Ioane 301

Phänomenologie 2, 3, 218, 554, 562, 571

Philipp der Kanzler 399

Philophonos, siehe *Index locorum*

Philoponos, J. 208

Plato, siehe *Index locorum*

Plotinos, siehe *Index locorum*

Plutarchos, siehe *Index locorum*

Popper, K. R. 4

Porphyrios, siehe *Index locorum,* 161, 165, 400

*positum* 77

*postpraedicamenta* 182

Prädikation

*ad modum universalis* 416

*ad unum* 388

akzidentelle 178

al-Fārābī 225, 230

Ammonius 183

amphibole 296, 306, 330, 347, 348, 351, 358, 388, 421, 594

analogische 456, 466

Averroës 452

hyparchische 108, 118, 148, 150, 230

*in artificialibus* 252, 261, 388, 408, 477, 606

konkrete 373

mittleres Glied des Urteils 117

Modus *absolute* 178, 360, 369, 377

*modus ponens* 168

*modus prophetiae* 336

*modus tollens* 122, 166, 167, 204

objektive 358, 365

ontotheologische 217

*per* 150

*per posterius* 110, 114, 172, 176, 182, 226, 353, 370, 460, 515, 524

*per prius* 110, 114, 116, 137, 140, 141, 169, 171, 226, 265, 268, 275, 308, 350, 423, 530, 541, 593

probalische 176

prohyparchische 156, 160, 162, 186, 193, 294, 370, 400

*semel‒semper* 208, 312, 364, 417

Weiße 183, 352

pravda, *adaequatio* 380

primäre Qualitäten 182, 185, 557

*Primum Mobile* 214, 298, 300

Princip *ex inmediatis* 463

Prinzip der Non-Kontradiktion 41

Prinzip des zureichenden Grundes 177, 415, 596

Prinzip *ex inmediatis* 117

*processio* 310

Proklos, siehe *Index locorum*

*proportio* 558

Pythagoras 212

*qua/inquantum* 445, 494

*quartum genus* 468, 478, 507, 513, 521, 522, 525, 527, 534, 538, 539, 541, 542, 572, 579, 580, 604

*quidditas* 49, 61, 91, 106, 131, 220, 317, 357, 360, 463, 473, 487, 508, 517, 529

*quinque viae* 448

**R**

*ratio sufficiens* 207, 221

*rationes seminales* 187

*Reformed Epistemology* 409

*relatio* 186

Renan, E. 516

*res cogitans* 186, 269, 336, 343, 362, 511, 529, 573

*res extensa* 269, 344, 605

*resolutio*

al-Fārābī 227, 235

Falsafa 267

Philipp der Kanzler 399

Porphyrios 151

Simplikios 172

*restitutio ad integrum* 37, 39

Ricoeur, P. 36

**S**

Sache als objektive *res* 363, 365, 371, 373, 378, 403

Säkularisierung 417

Saussure, F. 6

Scholastik

Anfang/Beginn 99

zweiter Beginn 98

*scholé* 54

*scibile* 177, 358

*scientia cogitabilis* 208, 341

*scientia transcendens* 139, 142, 366

*second intelligibile* 226

Sehen

*ad modum universalis* 358

Blickbahn 20, 109

des Mysteriums 33

des Seienden 20

eidetisches 77, 230, 331, 341, 358

formale Anzeige 19

Illuminaten 218

paranoisch 191

Sehen/Wissen 6, 9, 37

*speculum* 191

*Seinsvergessenheit* 88, 100, 189, 194, 212, 214, 220, 292, 328, 361, 380, 391, 463, 469, 547, 584, 586, 604, 607, 611

Seinsverlassenheit 80, 82, 194, 214, 220, 463, 591

Semiaverroismus 432

*sensus communis* 485, 567, 583, 602

*separabilis/separatus* 484

Siger von Brabant 608

Signifikation, Modus *absolute* 177

Simplikios, siehe *Index locorum* 139

Sizilianische Schule 249, 335

*sola gratia* 416

Sonnenintellekt 74, 241, 323, 326, 468, 475, 558, 562, 571

Sophismus Mensch-Leiche 112

*sophistae Latini* 412, 586

Sophokles 33, 57, 84

*species intelligibilis*

Averroës 490, 561, 568

Avicenna 323, 331, 381

*species sensibilis* 323, 327, 381, 488, 490, 526, 561

Averroës 561

*species specialissima* 360, 372, 403

Streit um die Universalien 142, 183

Suárez, F. 142, 395, 417, 569

*subiectum* 42

al-Fārābī 263, 275

der dritten Art 76, 159, 210, 268, 283, 344, 345, 385

Seele 511

Subsistenz 104

Substanz

absolute 357, 367

al-Fārābī 224, 228, 279, 290, 442, 591

*aliud esse* 255, 261, 265, 268, 277

atomare 122, 124, 128, 134, 137, 138, 166, 170, 189, 193, 255, 260, 289, 361, 591

Averroës 448, 460

Avicenna 289, 359, 376, 391, 425

der dritten Art 102, 233, 254, 361, 365, 393,

Descartes 342

Dexippos 162

Einheit der Person 517

erste 106, 107, 109, 166, 170, 175, 250, 386, 420, 425, 446, 462, 490, 511, 537, 597

Extension 202

Gattung 110

Gigantomachie 138, 187, 213, 221, 249, 469

als Größe 202, 203

hylemorphische 156, 274, 327, 356, 466, 535

hyparchische 194

Ibn Adi 304, 307

Individuum 123, 124, 128, 167, 289, 359

Intellekt 491, 495, 509, 521, 529, 533, 573

kategoriale Gegebenheit 77

Neuplatonismus 159, 161, 187

Nihilismus 369, 400

*parousía* 401

*per prius* 107

*per se* 227, 233

physikalisch 205

Platon 9, 38, 60

Plotinos 104

Porphyrios 114, 119, 143

Proklus 153

*qua* Substanz 54, 213, 434, 442, 448, 449

Simplikios 165, 169, 186

*species* 120, 125, 165, 189, 196

*tertium ens* 133

unbewegliche 448

Universalien 282

Verfinsterung 221, 248

zweite 108, 372, 441, 524

πρός τι 373

τί ἐστι 422

τό τί ἦν εἶναι 49, 106, 155, 316, 473, 517

τόδε τι 91, 106, 141, 212, 236, 316, 345, 369, 373, 392, 427, 570

τοιόνδε 142, 156

Substanz *qua* Substanz 494, 571

Sufismus 382, 404

*Summa Halensis* 213

Supposition

al-Fārābī 232, 266

Aristoteles 108, 111

Averroës 538

Avicenna 375

*sýmbolon* 443

**T**

*tá ónta* 49, 51

*tá metá tá physiká* 467

*tabula rasa* 111, 331, 342, 475, 479, 530, 581

*tantum esse* 366, 369, 370, 378, 394, 401, 404, 419

Taormina, D. P. 120, 143, 157, 200

Technik 43, 44

Tempier, E. 609

*tertium ens* 554

al-Fārābī 228, 255, 265, 290

analogische Einheit 159, 163

Aristoteles 52

Avicenna 352, 368, 386, 398, 419

Elias 281

Emanation 371

Falsafa 591

IbnAdi 311

*Intellekt* 532

Körper 209

Kritik des Averroës 454, 457, 466, 478

Locke 558

Manifestation 102

Metaphysik 93, 100

metaphysische Neutralität 294

Neuplatonismus 184

Parmenides 25

Platon 40

Porphyrios 144, 145

Raum und Zeit 205

Simplikios 171

Substanz 347

substanzieller Intellekt 496

Transzendentalien 284

*tertium genus* 468, 478, 507, 514, 530, 534, 535, 539, 542, 568, 572, 576, 579, 580, 604

Themistios siehe *Index locorum*, 275, 429, 434, 474, 476, 491, 497, 513, 520, 533

Theofrastos 491

*Theologia Aristotelis*, siehe *Index locorum*

*theologia naturalis* 420

*Theology of Aristotle* 230

Theorie der möglichen Welten 399

Theorie der zweifachen Wahrheit 270, 297, 409, 433

Theurgie 194, 196, 205

Tod des Subjekts 510, 545, 606

Tod Gottes 39, 58, 294, 366, 400, 403, 407, 417, 465, 609, 611

Toledische Schule 221, 246, 249, 325

*totum integrum* 133

*totum universale* 133

*translatio* *studiorum* 171, 173, 177

transzendentale Prädikation 309

Transzendentalien 363

*tremendum fascinosum* 586

Trojanischer Krieg 9

**U, V, W, Z**

Umfänglichkeit 354, 390, 454

*Unified Science* 217, 440

universeller Hylemorphismus 199, 277, 392, 511

*universitas humana* 269, 543, 592

verdoppeltes Sein 147, 148, 159, 172, 193, 217, 400

Verfinsterung

des Seienden 67, 241

der Substanz 121, 145, 173, 193, 194, 213, 242, 277, 346, 356, 373, 436, 468, 497, 542, 569, 573, 584, 600, 607

*Verkehrung ins Gegenteil* 101, 469, 494, 607

Vernant, J.-P. 26

Verurteilung 1270 609

Verurteilung 1277 18, 270, 413, 558, 608, 609

*via Modernorum* 13, 79, 269, 277, 360, 546, 607

*vis aestimativa* 324, 385, 488, 566, 567, 580

Vollzugssinn 19, 450

Vor-blickbahn 38, 46, 114, 186, 347, 386, 451

al-Fārābī 232, 239, 260

Amphibolia 286

archaische Hermeneutik 67

Aristoteles 109, 213

Averroës 428, 444, 507, 515, 538, 566

Avicenna 345, 357, 367, 395

Falsafa 607

Heidegger 21

hermeneutische 78

Illumination 299

objektiv 190

Porphyrios 145

Proklos 155

Simplikios 173

Vorhabe 19

*wahm* 324, 337, 467

Wahrheit

*a/létheia* 85

*adaequatio* 542, 575

al-Fārābī 378

archaische 8

Aristoteles 255

Avicenna 374

*Bildung* 248, 449, 508

*certitudo* 354, 357, 381, 419

*coaequatio* 376, 559

*das Offene* 78

*dispositio* 471

musische 96

Platons Höhle 36

*proportio* 470, 482, 486, 528, 542, 546, 560, 576, 582, 599

*rectitudo* 192, 356

*semel‒semper* 376

*similitudo* 471, 560

Transzendentalien 228, 421

Unverborgenheit 575

Un-verborgenheit 70, 72, 450, 543

*veritas* 37, 38, 43, 589

Was-sein 42

Weltanschauung 65, 339

Wesensschau 177, 358

Wille zur Macht 6, 45

Wirkungsgeschichte 17

Wittgenstein, L. 3

Yorck, P. 570

Zeit

Jamblichos 200, 206

objektive 419

Simplikios 200

zweite Intention 238, 251, 288, 312

zweiter Averroismus 500

Ursprung 216, 221

Zwischenwelt 416

### Bibliographie

Das Verzeichnis enthält die Autoren und Werke von allen drei Bänden zusammen. Die Zitationen der griechischen Texte ohne explizite Angabe der kritischen Ausgabe wurden der digitalen Edition *Thesaurus Linguae Graeciae*, The Packard Humanities Institute, *The Perseus Project and others*, 1999–2007 entnommen.

Abaelard, Petrus (1885): *Dialogus inter Philosophum Judaeum et Christianum.* Patrologia Latina. Paris: Migne, tome 178, cols 1611‒1684.

‒ (1921): *Peter Abaelards Philosophische Schriften. Logica „Ingredientibus“ I.2. Die Glossen zum Kategorien.* Zum erstem Male herausgegeben von Bernhard Geyer. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

‒ (1927): *Peter Abaelards Philosophische Schriften. Logica „Ingredientibus“ I.3. Die Glossen zum Peri Hermeneias.* Zum erstem Male herausgegeben von Bernhard Geyer. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

‒ (1956): *Dialectica*. *First Complete Edition of the Parisian Manuscript by L. M. De Rijk*. Assen: Van Gorcum.

‒ (1959): Historia Calamitatum. Texte critique avec une introduction. Edited by J. Monfrin. Paris: Bibliothèque des textes philosophiques.

Aertsen, Jan (2012): *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.

Albertus Magnus (1890−1899): *Opera Omnia* I-XXXVIII. Ed. Borgnet, Paris.

‒ (1896): *D. Alberti Magni Summae de creaturis secunda pars, quae est de homine*. Volumen 35. Parisiis, apud Ludovicum Vivès.

‒ (1890): *D. Alberti Magni Posteriorum analyticorum*. Volumen 2. Parisiis, apud Ludovicum Vivès.

‒ (1890): *D. Alberti Magni De anima, libri tres*. Volumen 5. Parisiis, apud Ludovicum Vivès.

‒ (1890): *D. Alberti Magni Parvorum Naturalium. Pars prima.* (*De Natura et Origine Animae, Libellus de Unitate Intellectus contra Averroem, De Intellectu et Intelligibili*). Volumen 9. Parisiis, apud Ludovicum Vivès.

Alfarabius Latinus (Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad Al Fārābī) (1892): *Alfārābī's philosophische*  *Abhandlungen*. *Aus dem Arabischen übersetzt von F. Dieterici*. Leiden: Brill.

*‒* (1900): *Der Musterstaat von Al-Fārābī. Aus dem Arabischen übertragen von F. Dieterici.* Leiden: E. J. Brill.

‒ *De ortu* *scientiarum* (1916): *Über den Ursprung der Wissenschaften. De ortu scientiarum*. Edited by Clemes Baeumker. Münster:Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

‒ (1929): *Liber Alpharabii De Intellectu et intellecto.* Edited by Étienne Gilson. *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Âge* 4: 115–126.

‒ (1962): *The Philosophy of Plato and Aristotle.* Translated, with an Introduction by Muhsin Mahdi. New York:The Free Press of Glencoe.

Alexander Aphrodisias, and Themistius (1950): *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect : the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima,*  *3.4‒8*. Introduction, translation, commentary, and notes by Frederic M. Schroeder. Roma: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Algazel Latinus (Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī) (1963): *Al-Ghazali's Tahāfut al-Falāsifah.*  *Incoherence of the Philosophers*. Transl. by Sabih Ahmad Kamali. Lahore: Pakistan Philosophical Congress.

Amerini, Fabrizio, and Gabriele Galluzzo (2014): A *Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, edited by Fabrizio Amerini et al., Leiden: Brill.

Andrews, Robert (2008): "Interconnected literal commentaries on the *Categories* in the Middle Ages". *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, edited by Lloyd A. Newton, Leiden: Brill, pp. 99‒118.

Anonymi in *De anima* (1225‒1277) (1982): *De anima et de potenciis eius*. Edited by R. A. Gauthier, in 'Le traité De anima et de potentiis eius d’un maître es arts (vers 1225), introduction et texte critique'. *Revue des*  *sciences philosophiques et théologiques* 66, pp. 3‒55.

‒ (1952): De potentiis animae et obiectis. Edited by D. A. Callus, in 'The Powers of the Soul: An Early Unpublished Text', Recherches de théologie ancienne et médiévale 19, pp. 131‒170.

‒ (1971): *Un commentaire anti-averroïste du Traité de l'Âme*. Edited by Carlos Bernardo Bazán. *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote*, edited byFernand van Steenberghen, Leuven: Publication Universitaires, pp. 349‒525.

‒ (1971): *Un commentaire averroïste sur les Livres I at II du Traité de l'Âme*. Edited by Maurice Giele. *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote*, edited byFernand van Steenberghen, Leuven: Publication Universitaires, pp. 12‒120.

‒ (1971): *Un commentaire semi-averroïste du Traité de l'Âme*. Edited by Fernand van Steenberghen. *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote*, edited by Fernand van Steenberghen, Leuven: Publication Universitaires, pp. 121‒348.

Arnauld, Antoine (1843): *Des vraies et de fausses ideés. Les Oeuvres philosophiques*. Ed. par Jules Simon. Paris: Charpentier Libraire.

Anselm z Canterbury (1863): *De divinitatis essentia Monologium.* Patrologia Latina. Paris: Migne, tome 158, cols 141‒222.

‒ (1863): *Dialogus de Veritate.* Patrologia Latina. Paris: Migne, tome 158, cols 467‒486.

‒ (1863): *Dialogus de libero arbitrio.* Patrologia Latina. Paris: Migne, tome 158, cols 489‒506.

Anzulewicz, Henryk (2003): "Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im Systems des Albertus Magnus". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70: 165‒218.

Appleton (1898): *Evolutionary Ethics and Animal Psychology.* New York: D. Appleton & Company.

Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

*‒* (1961): *Between Past und Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York, Viking Press.

*‒* (1962): *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: Meridian Books.

Aston, Trevor Henry (1984): *The History of the University of Oxford. The early Oxford schools*. Tome I. Oxford Clarendon Press.

Aubé, Pierre (2003): *Saint Bernard de Clairvaux*. Paris: Fayard.

Aubenque, Pierre (1962): *Le problème de l´être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.

Aurélien, Robert (2007): "L'universalité réduite au discours. Sur quelques théories franciscaines de l'abstraction à la fin du XIIIe siècle". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XVIII, pp. 363‒393.

Averroes Latinus (ʾAbū l-Walīd Muḥammad Ibn ʾAḥmad Ibn Rushd‎) (1562): *Aristotelis Stagiritae de physico*  *auditu libri octo*. Editio Juntina secunda, Venezia.

‒ (1562): Aristotelis metaphysicorum libri XIIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome, Theophrasti metaphysicorum liber. Editio Juntina secunda, vol. VIII. Venezia.

*‒* (1953): *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros*. F. Stuart Crawford (ed.)., Cambridge: Mediaeval Academy of America.

‒ (1954): *Tahafut al-tahafut (The incoherence of the incoherence)*. Translated from the Arabic with introd. and notes by Simon van den Bergh. London: Lusac.

‒ (1984): *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics. Book Lām*. Ed. Charles Genequand, Leiden: Brill.

‒ (1986): *Averroe's De substantia orbis*. Critical edition of Hebrew Text with English Translation and Commentary by Artur Hyman. Cambridge: Massachusetts and Jerusalem.

*‒* (2001): *Averroès*. *La béatitude de l’âme*. Éditions, traductions annotées, études doctrinales et historiques d’un traité « d’Averroès » par Marc Geoffroy et Carlos Steel. Paris: Vrin, « Sic et Non ».

‒ (2004): *Averroës: Middle Commentary on Aristotle’s De anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred L. Ivry, Aestimatio 1: 57–61.

*‒* (2009): *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.

*‒* (2010): *Averroes On Aristotle’s "Metaphysics"*. *An Annotated Translation of the So-called "Epitome“ (Scientia Graeco-Arabica)*. Edited Rüdiger Arnzen. Scientia Graeco-Arabica (Book 5), De Gruyter.

− (2010): *Commentum medium super libro praedicamentorum Aristotelis. Translatio Wilhelmo de Luna*  *adscripta*. Ed. Roland Hissette. Averroes Latinus 11. Leuven: Peeters Publishers.

Avicebron (1895): *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*. Ed. Clemens Baeumker. Monasterii: Formis Aschendorffianis.

Avicenna Latinus (Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh ibn Al-Hasan ibn Ali ibn Sīnā) (1952): *Avicenna's Psychology.*  *An English Translation of Kitāb al Najāt, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual*  *Improvements of the Cairo Edition*. Edited by Fazlur Rahman, Oxford University Press.

*‒* (1968): *Liber de anima, seu sextus de naturalibus I‒II.* Ed. Simone Van Riet, Louvain: E. J. Brill.

*‒* (1977): *Liber De Philosophia Prima Sive Scientia Divina I–IV*. Ed. Simone Van Riet, introduction par Gérard Verbeke. Louvain: Édition Peeters.

*‒* (1980): *Liber De Philosophia Prima Sive Scientia Divina V–X*. Ed. Simone Van Riet, introduction par Gérard Verbeke. Louvain: Édition Peeters.

‒ (1992): *Liber primus Naturalium. Tractatus Primus de causis et principiis naturalium.* Ed. Simone Van Riet, Louvain: E. J. Brill.

Bacon, Roger (1859): *Fr. Rogeri Bacon. Opera Quaedam Hactenus Inedita* 1*. Opus tertium (I.), Opus minus (II.),*  *Compendium studii philosophiae (III)*. Edited by J. S. Brewer. London: Longman, Green, Longman, and Roberts.

‒ (1911): *Liber primus Communium naturalium, Pars Quarta, Distinctio tertia de anima*. Edited by R. Steele, *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* 3. Oxford: Clarendon Press.

‒ (1911): *Compendium Studii Theologiae*. Edited by H. Rashdall, British Society of Franciscan Studies, 3. Aberdeen: Academic Press.

‒ (1932): *Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* (*Metaphysica* I‒IV). Edited by R. Steele & F.M. Delorme. *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* 11, Oxford: Clarendon Press.

‒ (1930): *Quaestiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis* (*Metaphysica* I, II, V‒X). Edited by R. Steele & F.M. Delorme. *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* 10, Oxford: Clarendon Press.

‒ (1986): *Summulae dialectices I-II*. Edited by Allain de Libera. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 53: 139‒289.

Bangert, Kurt (2016): *Muhammad. Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines*  *Propheten*. Springer Verlag:Weisbaden.

Baumgarten, Alexander (2001): "Disputation on the Unity of the Intellect and the Birth of the Parisian University Intellectual", *New Europe College Yearbook* 8, pp. 15−71.

Baeumker, Clemens (1898): *Die Impossibilia des Siger von Brabant. Eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert*. Münster: Aschendorffche Verlagsbuchhandlung.

‒ (1916): *Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften. De ortu scientiarum*. Münster: Aschendorffche Verlagsbuchhandlung.

Baumgartner, Hans (1980): "Arbor porphyriana, porphyrischer Baum"*, Lexikon des Mittelalters* 1. München/Zürich: Artemis & Winkler, pp. 889–890.

Baumgartner, Matthias. (1893): *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*. Münster: Druck und Verlag des Aschendorffschen Buchandlung.

Bazán, Carlos Bernardo (1969): "Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme". *Revue Philosophique de Louvain* 93: 30‒73.

Boethius Anicius (1847): *In Categorias Aristotelis libri quattuor*. Patrologia Latina, Paris: Migne, tome 64, cols 159–294.

‒ (1876): *Anicii Manlii Severini Boethii commentarii in librum Peri hermeneias*. Edited by Carolus Meiser. Lipsiae: B. G. Teubner.

‒ (1847): *Liber de divisione.* Patrologia Latina, Paris: Migne, tome 64, cols 875‒892.

Benveniste, Emile (1969): Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I : économie, parenté, société ; II : pouvoir, droit, religion. Paris: Editions de Minuit.

Bérubé, Camille. Le ‘Dialogue’ de S. Bonaventure et de Roger Bacon. *Collectanea Franciscana* 39 (1969): 59‒103.

Bernstein, E. Alan (1978): "Magisterium and License: Corporate Autonomy against Papal Authority in the Medieval University of Paris." *Viator* 9: 291‒308.

Bertolacci, Amos (1998): "Albert the Great, *Metaph*. IV, 1, 5: From the *Refutatio* to the *Excusatio* of Avicenna’s Theory of Unity". *Was ist Philosophie im Mittelalter*, edited by J. A. Aertsen and A. Speer*,* Miscellanea Mediaevalia 26, Berlin-New York: Walter de Gruyter, pp. 881‒887.

‒ (2001): "From al-Kindi to al-Farabi: Avicenna's Progressive Knowledge of Aristotle's *Metaphysics* according to his Autobiography." *Arabic Sciences and Philosophy* 11: 257‒295.

‒ (2002): "The Structure of Metaphysical Science in the Ilāhiyyāt (Divine Science) of Avicenna’s Kitāb al-šifā (Book of the Cure)". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale XIII*, SISMEL, Firenze: Edizioni del Galluzo, pp. 1‒70.

‒ (2004) "The reception of Book B (Beta) of Aristotle's Metaphysics in the Ilāhīyāt of Avicenna's Kitāb aš-Šifāʼ", *Interpreting Avicenna. Science and Philosohy in Medieval Islam*, edited by Jon McGinnis, Leiden: Brill, pp. 157–174.

‒ (2006): *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā. A Milestone of Western Metaphysical Thought*. *Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies* 63. Leiden – Boston: Brill.

‒ (2012): "On the Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics. Scientia Graeco- Arabica 7,* edited by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, Berlin: Walter de Gruyter, 197–224.

‒ (2014): "Avicenna's and Averroes's Interpretations and Their Influence in Albertus Magnus", *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics,* edited byFabrizio Amerini and Gabriele Galluzzo, Leiden – Boston: Brill, pp. 95–135.

Bianchi, Luca (2008): *Pour une histoire de la "double vérité"*. Paris: J. Vrin.

Birkenmajer, Alexander (1922): "Der Brief Robert Kilwardbys an Peter von Conflans und die Streitschrift des Ägidius von Lessines". *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie* 20: 46‒69.

Bobzien, Susanne (1998): "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will problem". *Phronesis* 43/1: 133‒175.

Bonaventura de Bagnoregio (1882‒1902): *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia I‒X*. Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi).

*‒* (1882‒89): *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum I-IV*. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia I‒IV*. Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi).

Bonhoeffer, Dietrich (1970): *Widerstand und Ergebung*. Hrsg. von E. Bethge. München: GTB Siebenstern.

Boehner, Philoteus (1945): "Ockham's Theory of Truth". *Franciscan Studies*, New Series 5 (no. 2): 138‒161.

Boer, Sander de (2013): *The Science of the Soul: The Commentary Tradition on Aristotle’s ‘De anima’, c. 1260–c. 1360.* Leuven University Press.

Bormann, Karl (1982): "Wahrheitsbegriff und NOYΣ-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren". *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, edited by Albert Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia 15, Berlin, 1982:1‒24.

Boulnois, Olivier. *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*. Paris: J. Vrin, 2007.

Brentano, Lujo (1913): *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. München: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften.

Buffon, Valeria Andrea. *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*. Québec: Faculté philosophie université Laval, 2007.

Callus, Daniel A. (1939): "Two early Oxford Masters on the Problem of Plurality of Forms. Adam of Buckfield — Richard Rufus of Cornwall". *Revue néo-scolastique de philosophie* 63: 411‒445.

‒ (1945): "The Oxford Career of Robert Grosseteste". *Oxoniensia* 10: 42−72.

Carnap, Rudolf (1931): "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache". *Erkenntnis* 2: 219– 241.

Certeau, Michel (1975): *L’Écriture de l’histoire*. Paris: Gallimard.

Constable, Giles (1967): *The letters of Peter the Venerable*, Band 1, Harvard Univesity Press.

Corbin, Henry (1964): "Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal." *Cahiers internationaux de symbolisme* 6: 3–26.

Corbini, Amos (2013): "Robert Kilwardby and the Aristotelian Theory of Science". *A Companion to the Philosophy of Robert Kilwardby*, edited by Henrik Lagergrund and Paul Thom, Brill, pp. 163‒207.

Courtenay, J. William (1992): "Peter of Capua as a Nominalist". *Vivarium* 30: 157‒172.

‒ (2008): *Ockham and Ockhamism. Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*. Leiden: Brill.

Courtine, Jean-François (1990): *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Crone, Patricia (2004): *God's Rule. Government and Islam*. New York: Columbia University Press.

Dante Alighieri (1997‒1999): *La Comedìa.*The Princeton Dante project. The Trustees of Princeton University and Prof. Robert Hollander.

‒ (1965): *Monarchia. Le opere di Dante Alighieri* V, edited by P. G. Ricci, Milano: Mondadori.

D'Ancona, Cristina (1998): "Al-Kindī on the Subject-Matter of the First Philosophy. Direct and Indirect Sources of Falsafa al-ūlā, Chaper One." *Was ist Philosophie im Mittelalter,* edited by J. A. Aertsen and A. Speer, Miscellanea Mediaevalia 26, Berlin-New York: Walter de Gruyter, pp. 841–855.

‒ (2008): "Degrees of Abstraction in Avicenna". *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, edited by Simo Knuuttila and Pekka Kärkkäinen, Studies in the History of Philosophy of Mind 6, pp. 47‒71.

Dales, C. Richard (1987): "Early Latin Discussions of the Eternity of the World in the Thirteenth Century". *Traditio* 43: 171‒197.

‒ (1995): *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: E. J. Brill.

David de Dinant (2003): Sur le fragment <Hyle, Mens, Deus> des Quaternuli. Edited by Tristan Dagron. *Revue de Métaphysique et de Morale* 4: 419‒436.

Davidson, A. Herbert (1992): *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. Oxford University Press.

De Haas, Frans A. J. (1977): *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*. Leiden: Brill.

De Vaux, Roland (1933): "La première entrée d'Averroès chez les Latins". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* XXII, pp. 193–245.

‒ (1934): *Notes et textes sur l’Avicennisme latin aux confins des Xlle–Xllle siècles*. Paris: J. Vrin.

Decorte, Jos (2002): "Avicenna's Ontology of Relation: a Source of Inspiration to Henry of Ghent". *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium Leuven – Louvain-la-Neuve (September 8-September 11,*  *1999)*, edited by Jules Janssens and Daniël de Smet, Leuven: Leuven University Press, pp. 197‒224.

Derrida, Jacques (1967): *Écriture et différance*. Paris, Éditions du Seuil.

Destrez, Jean (1930): *La lettre de Saint Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise d'après la tradition manuscrite*. Paris: Vrin.

Detienne, Marcel (1967): *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero.

‒ (1998): *Apollon le coutaux à la main*. Paris: Gallimard.

Diels, Hermann (1951/52). *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*. *Herausgegeben von Walter Kranz*. Curych: Weidmann.

Di Giovanni, Matteo (2004): "Averroes on the Doctrine of Genus as Matter". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15: 255‒285.

Druart, Thérèse-Anne (1988): "The Soul-Body Problem: Avicenna and Descartes". *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, edited by Thérèse-Anne Druart, Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, pp. 27–49.

Easton, C. Stewart (1971): *Roger Bacon and His Search For a Universal Science*. New York: Russell and Russell.

Ebbesen, Sten (1979): "The Dead Man is Alive". *Synthese* 40: 43‒70.

‒ (1986): "The Chimera's diary“. *The Logic of Being*, edited by Simo Knuuttila, Hingham: Kluwer Academic Publishers, pp. 115‒143.

‒ (2009): *Topics in Latin Philosophy from the 12th–14th centuries*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.

‒ (2010): "The Prior Analytics in the Latin West: 12th-13th Centuries". *Vivarium* 48: 96‒133.

Evangeliou, Christos (1988): *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden: Brill, 1988.

Evans, Edward Payson (1906): *The criminal prosecution and capital punishment of animals*. London: W. Heinemann.

Everard of Ypres (1953): *Dialogus Ratii et Everardi*, edited by N. M. Häring, *Mediaeval Studies* 15: 243‒289.

Fakhry, Majid (2001): Averroes: His Life, Works, and Influence. Oxford: Great Islamic Thinkers.

‒ (2002): *Al-Fārābi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*. Oxford: Great Islamic Thinkers.

Friedman Michael (2000): *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago, Open Court Publishing.

Feuerbach, Ludwig (1883): *Das Wesen des Christenthums. Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke*. Band 7. Leipzig: Verlag von Otto Wigand.

Feyerabend, Paul Karl (1993): *Against Method*. London: Verso. Third Edition.

Finnegan, James (1965): "Avicenna's refutation of Porphyrius". *Avicenna Commemoration Volume*. Calcutta: Iranian Society, pp. 187–203.

Fodor, Jerry A. (1983). *Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.

‒ (1971): *L´ordre du discours*. Paris, Gallimard.

Gardet, Louis (1951): *La pensée religieuse* d’Avicenne (Ibn Sīnā). Paris: Vrin.

Gauthier, René-Antoine (1963): "Arnoul de Provence et la doctrine de la fronesis, vertu mystique suprême". *Revue du Moyen Age Latin* 19: 129‒170.

‒ (1982a): "Le traité De anima et de potenciis eius d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques Paris* 66/1: 3–55.

‒ (1982b): "Notes sur les débuts (1225–1240) du premier averroïsme". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques Paris* 66/3: 321–374.

‒ (1983): Notes sur Siger de Brabant I. Siger en 1265. *Revue des Sciences Philosophiques et Thé*ologiques 57: 201–232.

‒ (1984): Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272−1275. Aubry de Reims et la scission des Normands, *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 68: 3−49.

Freud, Sigmund (1991): *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband. Werke aus den Jahren 1913 – 1917* (Band 10). Edited by Anna Freud et al. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Galston, Miriam (1977): "A Re-examination of al-Fārābī's Neoplatonism". *Journal of the History of Philosophy* 15: 13‒32.

Geoffroy, Marc (2002): "La Tradition arabe du Peri nou d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect". *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, edited by C. D'Ancona and G. Serra, Padova: Il poligrafo, 2002, pp. 156‒198.

Gersh, Stephen, and Maarten J. F. M. Hoenen (2002): *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Walter de Gruyter.

Giele, Maurice (1960): "La date d’un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le Traité de l'âme d'Aristote (Oxford, Merton College 275, fol. 108r-121v)". Revue Philosophique Louvain 58: 529‒556.

Gilbertus Porretanus (1966): *Expositio in Boetii librum De bonorum hebdomade. The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*. Edited by N.M. Häring, Studies and Texts 13. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 181‒230.

Geiger, Louis-Bertrand (1947): "Abstraction et séparation d'après saint Thomas". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31: 3‒40.

Gilson, Etienne (1921): *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg.

‒ (1926): "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin". *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 1: 5–127.

‒ (1927): "Avicenne et le point de départ de Duns Scot". *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 2: 89‒149.

‒ (1930): "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant". *Archives* *d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 4: 5–107.

‒ (1934): "Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne". *Revue néo-scolastique de philosophie* 41: 321‒331.

‒ (1939): *Dante et la philosophie*, Paris, J. Vrin.

‒ (1974): "Quasi Definitio Substantiae". *St. Thomas Aquinas Commemorative Studies I*, edited byArman Maurer et al., Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, pp. 111‒129.

‒ (2004) Glasner, Ruth. "Review of Averroës: Middle Commentary on Aristotle’s De anima by Alfred L. Ivry". *Aestimatio* 1 (2004): 57–61

Godefroid de Fontaines (1914): *Les Quodlibet Cinq, Six Et Sept de Godefroid de Fontaines*. *Texte Inédit*. Edited by M. de Wulf et J. Hoffmans. Louvain: Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de L'Université.

Grabmann, Martin (1906): *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*. Wien: Verlag von Mayer & Co.

Grauert, Hermann (1912): *Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie*. München: Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Griffel, Frank (2009): *Al-Ghazālī's Philosophical Teology*. Oxford University Press.

– (2012): "Al-Ghazālī's Use of “Original Human Disposition” (Fiṭra) and Its Background in the Teachings of al- Fārābī and Avicenna". *The Muslim World* 102: 1–32.

Grosseteste, Robertus (1912): *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs of Lincoln*. Besorgt von dr. Ludwig Baur, Münster: Aschendorffsche Verlagbuchshandlung.

‒ (1981): *Commentarius in Posteriorum analyticorum libros*. Edited by Pietro Rossi. Firenze: Leo S. Olschki Editore.

Grotius, Hugo (1919): Hugonis Grotii. De iure belli ac pacis. Libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur: cum annotatis auctoris. Edited by Philip Christiaan Molhuysen, Lugduni Batavorum: A.W. Sijthoff, 1919.

Guilielmus Alvernus (William of Auvergne) (1674): *Guilielmi Alverni Episcopo Parisiensis Opera Omnia*. Edited by F. Hotot, 2 vols et Supplementum, Orléans/Paris: Le Feron.

‒ (1976): *De Trinitate. An Edition of the Latin Text with an Introduction*. Ed. Bruno Switalski. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Ockham, William, *Guillielmi de Ockham opera philosophica et theologica* (1967‒1988). Edited by Gedeon Gál, Stephen Brown, et al. New York: The Franciscan Institute, St. Bonaventure.

‒ (1967‒1986): *Opera theologica*, 10 vols. (OTh).

‒ (1967-1988): *Opera philosophica*, 7 vols. (OPh).

‒ (1995‒): *Dialogus. Latin Text and English Translation*. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl, Semih Heinen. Oxford: Auctores Britannici Medii Aevi. (ABMA)

Gundisalvi, Dominicus (1897): *De immortalitate animae*. Ed. G. Bülow, Münster: Aschendorff.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969‒1971, Theorie‑Werkausgabe.

‒ (1970): *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, Band 3.

‒ (1970): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Theorie-Werkausgabe, Band 8.

Henri d'Andeli (1914): *The Battle of the Seven Arts*. Edited and translated by Louis John Paetow. Berkeley: University of California Press.

Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975-. (GA)

‒ (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 17. Auflage, (SZ).

‒ (1977): *Holzwege* (1935–1946). Hrsg. F.-W. von Herrmann, GA 5.

‒ (1996): *Nietzsche* 1 (1936–1939). Hrsg. B. Schillbach, GA 6.1.

‒ (2000): *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953). Hrsg. F.-W. von Herrmann, GA 7.

‒ (2002): *Was heisst Denken?* (1951–1952). Hrsg. P.-L. Coriando, GA 8.

‒ (1976): *Wegmarken* (1919–1961). Hrsg. F.-W. von Herrmann, GA 9.

‒ (2006): *Identität und Differenz* (1955–1957). Hrsg. F.-W. von Herrmann, GA 11.

‒ (1985): *Unterwegs zur Sprache* (1950–1959). Hrsg. F.-W. von Herrmann, GA 12.

‒ (2007): *Zur Sache des Denkens* (1962–1964). Hrsg. F.-W. von Herrmann, GA 14.

‒ (1983): *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935). Hrsg. P. Jaeger, GA 40.

‒ (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923). Hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, GA 63.

‒ (1989): *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (1936–1938)*. Hrsg. F.-W. von Herrmann, GA 65.

‒ (1994): *Bremer und Freiburger Vorträge*, Hrsg. P. Jaeger, GA 79.

Henry of Avranches (1935): *The Shorter Latin Poems of Master Henry of Avranches Relating to England*. Edited by J.C. Russel and J. P. Heironimus. The Mediaeval Academy of America. Massachusetts: Cambridge.

Hugues de Saint-Cher (1932): "Un petit traité sur l'âme de Hugues de Saint-Cher". Edited by Dom Odon Lottin. *Revue néo-scolastique de philosophie* 36 (1932): 468‒475.

Husserl, Edmund (1913): Logische Untersuchungen I. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

‒ (1954): *Erfahrung und Urteil*, edited by Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen.

‒ (1973): *Cartesianische Mediationen und Pariser Vorträge*; Husserliana I. Edited by S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff.

‒ (1977): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, Husserliana III/1. Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

‒ (1983): Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). [Studies on arithmetic and geometry. Texts from the estate (1886-1901). Edited by Ingeborg Strohmeyer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

Gutas, Dimitri (1988). *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: E. J. Brill.

Gyekye, Kwame (1971): "The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic Logic". *Speculum* 46: 32‒38.

Hackett, Jeremiah (1997a): "Roger Bacon, Aristotle, and the Parisian Condemnations of 1270, 1277". *Vivarium* 35/2: 283‒314.

‒ (1997b): *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*. Leiden: Brill.

Hadot, Pierre (1990): "The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry". *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, edited by Richard Sorabji, New York: Cornell Univesity Press, pp. 125–140.

Hammond, Jay, and Wayne Hellmann, Jared Goff (2013): *A Companion to Bonaventure*. Brill.

Hasse, Dag Nicolaus (1999): "Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik". *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 66/1: 21‒77.

‒ (2000): *Avicenna’s De anima in the Latin West*. London – Turin: The Warburg Institute – Nino Aragno Editore.

– (2007): "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy", in: *Averroes et les averroïsmes juif et latin: Actes du Colloque International (Paris,*  *16-18 juin 2005)*, Brepols Publishers.

‒ (2010): *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Zurich-New York: Hildesheim.

Hasse, Dag Nikolaus, and Amos Bertolacci (2012): *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics. Scientia Graeco-Arabica 7*. Berlin: Walter de Gruyter.

Hissette, Roland (1977): *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*. Publications Universitaires, Louvain.

Honnefelder, Ludger (1987): "Der Zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegündung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert". *Philosophie im Mittelater. Entwicklunglinien*  *und Paradigmen,* edited by Jan P. Beckmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 165–186.

‒ (2007): "Metaphysik als scientia transcendens: Johannes Duns Scotus und der zweite Anfang der Metaphysik". New Essays on Metaphysics as "Scientia Transcendens": Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, Held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande Do Sul (Pucrs), Porto Alegre/Brazil, 15-18 August 2006, edited by Roberto Hofmeister Pich, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, pp. 1–19.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (2000): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: S. Fischer Taschenbuch.

Hoye, J. William (1976): "Gotteserkenntnis *per essentiam* im 13. Jahrhundert". *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert,* edited by Albert Zimmermann, Universität Köln Thomas- Institut: Walter de Gruyter: Miscellanea Mediaevalia 10, pp. 269‒284.

Certeau, Michel de (1973): *L'Absent de l'histoire*. Paris: Maison Mame.

Chenu, Marie-Dominique (1927): "Notes de lexicographie philosophique mediévale: collectio, collatio". *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 16: 435‒446.

‒ (1930): "Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)". *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge 1*. Kain: Le Saulchoir, pp. 191‒221.

‒ (1935): Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 10: 5‒28.

*Chartularium Universitatis Parisiensis I* (1889): Edited by Henricus Denifle. Paris.

Chroust, Anton-Hermann (1947): "The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages". *The Review of Politics* 9/4: 423‒452.

Ivry. L. Afred (1984): "Destiny Revisited: Avicenna's Concept of Determinism". *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of George F. Hourani*, edited by Michael E. Marmura, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 160‒171.

Iwakuma, Yukio, and Sten Ebbesen (1992): "Logico-Theological Schools from the Second Half of the 12th Century: A List of Sources". *Vivarium* 30/1: 173–210.

Iwakuma, Yukio (1992): "Twelfth-Century Nominales The Posthumous School of Peter Abelard". *Vivarium* 30/1: 97‒109.

‒ (1993): "Parvipontani's Thesis ex impossibili quidlibet sequitur: Comments on the Sources of the Thesis from the Twelfth Century". *Argumentations Theorie: Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns,* edited by Jacobi Klaus, Leiden: Brill*,* pp. 123‒152.

Jacobson, Roman, and Morris Halle. *Fundamentals of Language*. Gravengage:Mouton&Co, 1956.

Jordan, D. Mark (1982): "The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics". *Speculum* 57/2: 292‒314.

Jean de la Rochelle(1964): *Tractatus de divisione multiplicis potentiarum animae*. Edited byPierre Michaud- Quantin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

‒ (1995): *Summa de anima*. Edited by Jacques Guy Bougerol. Paris: J. Vrin.

Jolivet, Jean (1992): "Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée". *Revue de Métaphysique et de Morale* 97/1: 111‒155.

Kalista, Zdeněk (1982): *Tvář baroka*. Mnichov: Arkýř.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften I-IXXX.* Berlin, de Gruyter, 1904–1997, Erweiterte Akademieausgabe.

‒ (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage 1781, Akademieausgabe, Band IV, KdRV / A.

‒ (1911): *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787, Akademieausgabe, Band III, KdRV / B.

‒ (1913): *Kritik der Urteilskraft.* Akademieausgabe, Band V, pp. 165–485, KdU.

‒ (1912): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,* Akademieausgabe, Band VIII, pp. 15–32.

Kilwardby, Robert (1976): *De ortu scientiarum.* Edited by Albert G. Judy. Auctores Britannici Medii Aevi IV. The British Academy: London.

‒ (2002): "Notule Libri Posteriorum di Robert Kilwardby: il commento ad Analitici Posteriori, I.4, 73a34–b24". Edited by Debora Cannone. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. Volume 13*, edited by Mario Bertagna and Gabriele Galluzzo and Giorgio Pini, SISMEL, Firenze: Edizioni del Galluzo, pp. 71‒136.

King, Daniel (2010): *The Earliest Syriac Translation of Aristotle's Categories: Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill.

Kieckhefer, Richard (1976): *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300- 1500*. Berkeley: University of California Press.

Klaus Jacobi, and Christian Strub, and Peter King (1996): "From intellectus verus/falsus to the dictum propositionis: The Semantics of Peter Abelard and his Circle". *Vivarium* 34: 15–40.

Klima, Gyula (1993). "The Changing Role of "Entia Rationis" in Mediaeval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction". *Synthese* 96/1: 25‒58.

Kosík, Karel (1966): *Dialektika konkrétního*, Praha: Academia.

Koyré, Alexandre (1957): *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

König-Pralong**, Catherine (2008): "**Évaluations des savoirs d’importation dans l’université médiévale: Henri de Gand en position d’expert". *European Journal of Social Sciences* 141: 11‒28.

Kneepkens, Qorneille Henri (1992): "Nominalism and Grammatical Theory in the Late Eleventh and Early Twelfth Centuries. An Explorative Study". *Vivarium* 30/1: 34–50.

Krause, Joseph (1888): *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus*. Paderborn: Verlag von F. Schöningh.

Kremer, Alfred von (1868): *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig.

Lagarde, de Georges (1937a): "Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham I". *Revue des Sciences Religieuses*  17/2: 168‒185.

‒ (1937b): "Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham II". *Revue des Sciences Religieuses* 17/4: 428‒454.

Larsen, E. Andrew (2011): *The School of Heretics. Academic Condemnation at the University of Oxford, 1277‒1409*. Leiden: Brill.

Lecler, Joseph (1931): "L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age". *Recherches de sciences religieuses* 21: 299‒339.

‒ (1932a): "L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age". *Recherches de sciences religieuses* 22: 152‒177.

‒ (1932b): "L'argument des deux glaives. Critique et déclin. *Recherches de sciences religieuses* 22: 280‒303.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1900): "Essais de Théodicée". *Œuvres philosophiques de Leibniz II*. Texte établi par Paul Janet. Paris: Félix Alcan.

Lefèvre, Eckard. (1987): *"*Die Unfähigkeit, sich zu erkennen : unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles' Oidipus Tyrannos." *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 13: 37–58.

Lefort, Claude (1986a): *Un homme en trop*. Paris: Éditions du Seuil.

‒ (1986b): *Essais sur le politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Lévinas. Emmanuel (1951): "L'ontologie est-elle fondamentale?" Revue de Métaphysique et de Morale 56/1: 88‒98.

*Les auctoritates Aristotelis* (1974): Ed. Jacqueline Hamesse, Louvain & Paris: Publications universitaires.

Lewis, Neil (1995): "William of Auvergne's Account of the Enuntiable: its Relations to Nominalism and the Doctrine of the Eternal Truths". *Vivarium* 33/2: 113‒136.

*Liber de causis* (2001): Critical text of Adriaan Pattin (1966) revised by Hans Zimmermann. Zdroj: http://12koerbe.de/pan/causis.htm

Libera, Alain de (1982): "The Oxford and Paris Traditions in Logic". *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy,* edited by N. Kretzmann, Norman et al., Cambridge University Press, pp. 174‒187.

‒ (1991): *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris.

‒ (1994): "Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse". *Filosofia e teologia nel Trecento,* edited by L. Bianchi, Louvain‒la‒Neuve, pp. 33‒56.

‒ (1996): *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*. Paris: Édition du Seuil.

‒ (1999): *L'Art des généralités: Théories de l'abstraction*. Paris: Editions Aubier.

‒ (2002): "Omnis homo de necessitate est animal référence et modalité selon l'anonymus erfordensis q. 328 (pseudo-Robert Kilwardby)". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 69/1: 201‒237.

‒ (2003): *Raison et Foi*, Paris: Édition du Seuil.

‒ (2004): L'*Unité de l'intellect* de Thomas d'Aquin. Paris: Vrin.

‒ (2005): *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*. Paris: Vrin.

Lipovetsky, Gilles (1983): *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

‒ (1992): *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris, Gallimard.

Lizzini, Olga Lucia (2003a): "Le traité sur l'unité de Yaḥiā Ibn ʿAdī et la troisième maqālah de la métaphysique du Kitāb al-Šifā d'Avicenne". *Parole de lʿOrient* 28: 497–529.

‒ (2003b): "Wujūd-Mawjūd/Existence-Existent in Avicenna: a Key Ontological Notion of Arabic Philosophy". *Quaestio* 3: 111–138.

Liessmann, Konrad Paul (2006): *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*. Wien: Zsolnay.

Locke, John(1975): An Essay concerning Human Understanding. The Clarendon Edition of the Works of John Locke. Edited by Peter H. Nidditch, and John Yolton. Clarendon Press.

‒ (1980): Second Treatise of Government. Ed. C. B. Macpherson, Hackett Publishing.

Logica Modernorum II (1967): The Origin and Early Development of the Theory of Supposition, edited by Lambertus Marie De Rijk, Assen: Van Gorcum.

Lottin, Dom Odon (1926): "Les premiers linéaments du Traité de la Syndérèse au moyen âge". *Revue néo- scolastique de philosophie* 12: 422‒454.

‒ (1932): "La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse". *Revue néo- scolastique de philosophie* 34: 21‒41.

‒ (1939): "Psychologie et Morale à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250". *Revue néo-scolastique de philosophie* 62: 182‒212.

Lubac, Henri de (1965): *Le mystère du surnaturel*. Paris: Aubier.

Luscombe, David (1969): *The School of Peter Abelard*. Cambridge University Press.

− (1988): "From Paris to the Paraclete: The Correspondence of Abelard and Heloise". *Proceedings of the British*  *Academy* 74: 247‒283.

Mahoney, P. Edward (1988): "Aristotle as 'The Worst Natural Philosopher' (*pessimus naturalis*) and 'The Worst Metaphysician' (*pessimus metaphysicus*)". *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947), edited by* Olaf Pluta, Amsterodam: B.R. Grüner Publishing Company, pp. 261–273.

Marx, Karl (1961): *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. *Marx-Engels-Werke*. Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1956‒1976 (MEW Ausgabe), Band 13.

‒ (1968): *Das Kapital* I, MEW Ausgabe, Band 23.

– (1976): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEW Ausgabe, Band 1.

– (1977): *Das Elend der Philosophie*. MEW Ausgabe, Band 4.

Mandonnet, Pierre (1907): "*Le traité* De erroribus Philosophorum *(XIIIe siècle)*". *Revue néo-scolastique* 14: 533‒552.

‒ (1911): *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle. Tome 2. Étude critique*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université.

Mannheim, Karl (1995). *Ideologie und Utopie*, 8. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Marazzi, Luca (1990): *Das iustum pretium im Tractatus de emptionibus et venditionibus des Petrus Ioannis Olivi*. Zürich: Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 20.

Marmura, Michael (1986): "Avicenna’s 'Flying Man' in Context". *Monist* 69: 383‒395.

Marrone, Steven (1983): *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*. Princeton University Press.

Martin, Conor (1951). "Some Medieval Commentaries on Aristotle's Politics." *History* 36(126/127), New Series, pp. 29‒44.

Matsen, Herbert Stanley (1974): *Alessandro Achillini (1463‒1512) and His Doctrine of "universals" and "transcendentals": A Study in Renaissance Ockhamism*. Bucknell University Press.

Matthew of Orleans (2001): *Matthew of Orleans*: *Sophistaria Sive Communium Distinctionum Circa Sophismata Accidentium*. Edited by Joke Spruyt, Leiden.

McCombs, E. Maxwell, and Donald L. Shaw (1972): "The Agenda-Setting Function of Mass Media". *Public Opinion Quarterly* 36: 176‒187.

McEvoy, James (1977): "La connaissance individuelle selon Robert Grosseteste". *Revue Philosophique de Louvain* 75: 5‒48.

‒ (2000): *Robert Grosseteste*. Great Medieval Thinkers. Oxford University Press.

McInerny, Ralph (1990). *Boethius and Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Meinong, Alexius (1899): "Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung". *Zeitschrift für Psychologie Und Physiologie der Sinnesorgane* 21: 182‒272.

Menn, Stephen (2008): "Alfārābī's Kitāb Al-Ḥurūfand hisAnalysis of the Senses of Being". *Arabic Sciences and Philosophy* 18, 59–97.

‒ (2012): "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics,* edited by Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, Scientia Graeco-Arabica 7. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 52–96.

‒ (2013): "Avicenna's Metaphysics". *Interpreting Avicenna. Critical essays*, edited by Petr Adamson, Cambridge University Press, pp. 143–169.

Mews, Constant (1992): "Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne". *Vivarium* 30/1: 4‒33.

Mora-Márquez, Ana María (2011): "Histoire d’une rupture de la tradition interprétative dans le bas Moyen Âge". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 136/1): 67‒84.

Newton, A. Loyd (2008): *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*. Leuven: Brill.

Newton, Isaac (1871): *Philosophiae naturalis principia mathematica. Auctore Isaaco Newtono, eq. aur. Editio tertia aucta & emendata*. Glasgow: J. Maclehose.

Nielsen, Lauge Olaf (1989): *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Verwirklichungs of the Doctrine of the Incarnation*. Copenhagen: Acta Theologica Danica 15.

Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. München und New York: Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.

Nifo, Agostino (2011): *De intellectu*. Ed. Leen Spruit. Leiden: Brill.

Nogales, S. Gomes (1976): "Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme". *Aquinas and Problems of his Time*, edited by G. Verbeke, and D. Verhelst, Leuven, pp. 161–177.

Noone, B. Timothy (1992). "Albert the Great on the Subject of Metaphysics and Demonstrating the Existence of God". *Medieval Philosophy and Theology* 2: 31–52.

‒ (1997): "Roger Bacon and Richard Rufus on Aristotle's Metaphysics: A Search for the Grounds of Disagreement". *Vivarium* 35/2: 251‒265.

Normore, G. Calvin (1992): "Abelard and the School of the Nominales". *Vivarium* 30/1: 80‒96.

Olivi, Iohannes, (1922‒24): *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* I-II. Edited by Bernhard Jansen. Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi. Quaracchi.

‒ (1980): Un trattato di economia politica francescana: Il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi. Ed. Giacomo Todeschini. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo.

Pagus, John (2012): *John Pagus on Aristotle's Categories: A Study and Edition of the Rationes Super Praedicamenta Aristotelis*. Edited by Heine Hansen, Leuven: Leuven University Press.

Palhoriès, Fortuné (1912): "La nature d'après saint Bonaventure". *Revue néo-scolastique de philosophie* 19: 177‒200.

Parolin, Gianluca Paolo (2009): *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-state*. Amsterdam University Press.

Pasnau, Robert (1999): "Olivi on human freedom". *Pierre de Jean Olivi 1248‒1298. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne, mars 1998*, edited by Alain Boureau, and Sylvain Piron,Paris, J. Vrin, pp. 15‒25.

Peckham, John (1918): *Johannis Pechami* *Quaestiones tractantes De anima.* Edited by H. Spettmann. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 19, Heft 5-6, Münster.

‒ (1993): *De aeternitate mundi. Questions Concerning the Eternity of the World*. Edited by Ignatius Brady, Fordham University Press.

Pelster, Franz (1949): "Der Oxforder Theologe Richardus Rufus O.F.M. über die Frage: Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo". *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 16: 258–280.

Périer, Augustin (1920a): *Yaḥyā ben Άdī. Un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*. Paris: J. Gabalda.

– (1920b): *Yaḥyā ben Άdī. Petits traités apologétiques.* Paris: J. Gabalda.

Pessin, Sarah (2013): *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*. Cambridge University Press.

Petrus de Alvernia (1987): *Quaestiones super Praedicamentis*. Edited by Robert Andrews. Cahiers de l'institut du moyen-âge grec et latin 55: 3‒84.

Philippus Cancellarius (1985): *Philippi Cancellarii Parisiensis* Summa de Bono I-II. Edited by Nicolaus Wicki, Corpus philosophorum medii aevi II, Bern: Francke.

Piketty, Thomas (2013): *Le Capital au XXIe siècle*. Paris:Éditions du Seuil.

Pinborg, Jan (1984): *Medieval Semantic*, London: Variorum Reprints.

Pini, Giorgio (2002): *Categories and Logic in Duns Scotus*. Leiden, Boston: Brill.

‒ (2012): "The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus". *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, edited by Tobias Hoffmann, Leiden and Boston: Brill, pp. 79–115.

Piron, Silvaine (1999): *Parcours d’un intellectuel franciscain. D’une théologie vers une pensée sociale: l’oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248–1298) et son traité* De contractibus. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Platti, Emilio (1983): *Yaḥyā Ibn Άdī. Théologien chrétien et philosophe arabe.* Leuven/Louvain, Orientalia Lovaniensia Analecta.

Plotiana Arabica (1883): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem Arabischen übersetzt und mit*  *Anmerkungen versehen* von *F. Dieterici*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Poli, Roberto, and Johanna Seibt (2010): *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.

Popper, R. Karl (1935): *Logik der Forschung*. Vienna: J. Springer.

Porphyre (1998): *Isagoge**. Texte grec,* *translatio Boethii*. Traduction par Alain de Libera et Alain-Philippe Segonds, introduction et notes par Alain de Libera. Paris: J. Vrin.

Porro, Pasquale (2006): "Doing Theology (and Philosophy) in the first Person: Henry of Ghent’s Quodlibeta". Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century, edited by Christopher Schabel, Leiden: Brill, pp. 171‒231.

Pouillon, Henri (1939): "Le premier traité des propriétés transcendantales. La «Summa de bono» du Chancelier Philippe". *Revue néo-scolastique de philosophie* 61: 40‒77.

Priscian (1855): *Institutiones grammaticae*. Edited by M. Hertz, and H. Keil. Leipzig, Grammatici Latini I.

Proclus (1992): *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow, and John M. Dillon. Princeton University Press.

Pseudo-Pecham (2007): *Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*. Edited by Valeria Andrea Buffon, in: *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250*. Québec: Faculté philosophie université Laval, pp. 220‒417.

Putallaz, François-Xavier (1991): *La connaisance de soi au XIIIe siècle*. Paris: J. Vrin.

Queneau, G. (1954): "Origine de la sentence 'Intellectus speculativus extensione fit practicus' et date du Commentaire du De anima de S. Albert le Grand". Recherches de théologie ancienne et médiévale 21: 307‒312.

Renan, Ernest (1866): *Averroès et l'Averroïsme*. Paris.

Ricoeur, Paul (1965): *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil.

‒ (1969): "Le péché originel: étude de signification". *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Aubier-Montaigne, pp. 265‒282.

‒ (1990): *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

Rocca, Gregory (1991): "The Distinction Between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology". *The Thomist* 55: 173−197.

Rohmer, Jean (1928): "La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine, d'Alexandre de Halès à Jean Peckam". *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 3: 105–184.

Rokay, Zoltán (2004): "De unitate intellectus. Die gleichnamige Schrift des Lehrers (Alberts des Großen) und des Schülers (Thomas von Aquin)". *Verbum* 6/1: 61‒66.

Romanus, Aegidius (1899): *De erroribus Philosophorum*. Extrait edited by PierreMandonnet. *Siger de Brabant*  *et l'averroïsme latin au XIIIme siècle. Étude critique et documents inédits*. Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université.

‒ (2012): *De plurificatione possibilis intellectus*. Edited by Olszewski, Warsava.

Rorty, Richard (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press

Rufus, Richard. The University of Stanford: *The Richard Rufus of Cornwall Project*

(http://rrp.stanford.edu/APos.shtml), quoted: RRP Stanford.

‒ (2007): *In Aristoteli Analytica posteriora*. Edited by Rega Wood, RRP Stanford.

‒ (2007): *In Aristotelis De anima. Redactio brevior, liber 1–3*. Edited by Christopher J. Martin, and Neil Lewis, and Rega Wood, RRP Stanford.

‒ (2013): *Memoriale in Metaphysicam Aristotelis*. Edited by Rega Wood, and Neil Lewis, RRP Stanford.

‒ (2011): *Speculum animae.* Edited by Matthew X. Etchemendy, and Rega Wood, in: "Speculum animae: Richard Rufus on Perception and Cognition." *Franciscan Studies* 69, Appendix, pp. 116‒140.

Rusconi, Roberto (1981): "De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle." *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979). Publications de l'École Française de Rome* 1981 (51): 67–85.

Salman, Dominique (1937): "Note sur la première influence d'Averroès". *Revue néo-scolastique de philosophie* 54: 203–212.

Saussure, de Ferdinand (1972). *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot.

Sebti, Meryem (2005): "Le Statut ontologique de l'image dans la doctrine avicennienne de la perception". *Arabic Sciences and Philosophy* 15: 109‒140.

Schmitt, Arbogast (1988): "Menschliches Fehlen. und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen *König Odipus*." *Rheinisches Museum für Philologie* 131: 8–30.

Schöller, Marco (2001): "Lüge, Wahrheit und Dichtung im Islam", in: Kurt Röttgers und Monika Schmitz-Emans (Hg.): *Dichter lügen*. Blaue Eule: Essen 2001: 129─151.

Siger z Brabantu (1972): *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*. Edited by B. Bazán. Louvain et Paris, Publications Universitaires Béatrice Nauwelarts.

‒ (1983): *Quaestiones in metaphysicam*. Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris. Ed. Mauer, A. Leuven: Peeters Publishers

Simonin, Henri-Dominique (1930): "La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les Maîtres Franciscains de la fin du XIIIe siècle". *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge 2*. Kain: Le Saulchoir, pp. 289‒303.

Simplicius (2003): *On Aristotle's "Categories 1‒4"*. Translated by Michael Chase. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Singer, Peter (2011): *Practical Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.

Sloterdijk, Peter (1983): *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bände. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Sorabji, Richard (1987): "Simplicius: Prime matter as extension", *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28. Sept.* – *1er Oct. 1985),* edited by Ilsetraut Hadot, Berlin & New York: Walter de Gruyter, pp. 148–165.

Spade, Paul Vincent (1999): *The Cambridge Companion to Ockham*. Edited by Paul Vincent Spade, Cambridge University Press.

Spettmann, Hieronymus (1919): *Die Psychologie des Johannes Pecham*. Münster: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Spinoza, Benedict (1925): *Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben.* Edited by Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter.

Spruit, Leen (1994): *species intelligibilis. 1. Classical roots and medieval discussions*. Leiden: Brill.

Suarez-Nani, Tiziana (2003): "Pierre de Jean Olivi et la subjectivité angélique". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70/1): 233‒316.

Steenberghen,Fernand van (1977): *Maître Siger de Brabant*. Louvain: Publications universitaires.

Vernani, Guido (1906): Contro Dante. *Fr. Guidonis Vernani Tractatus* De Reprobatione "Monarchiae" *compositae a Dante Aligherio Florentino*. Edited by Piccini G. Jarro, Florence: R. Bemporad & Figlio Lirrai‒Editori.

Vincent de Beauvais (1995): *Vincentii Belvacensis De morali principiis institutione*. Edited by R. J. Schneider, Turnholti: Brepols.

Wilhelm von Sherwood (2008): *Die Syncategoremata des Wilhelm von Sherwood: Kommentierung und*  *Historische Einordnung*. Edited by Raina Kirchhoff. Leiden: Brill.

Taormina, Daniela Patrizia (1999): *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*. Paris: J. Vrin.

Taylor, C. Richard (2005): "The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî". *Tópicos* 29: 29–51.

‒ (2009): "Intellect as intrinsic formal cause in the soul according to Aquinas and Averroes". The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions, edited by Maha Elkaisy- Friemuth, and John M. Dillon, Leiden: Brill, pp. 187–220.

Tertullianus (1971): Q. S. FL. Tertulliani Adversus Valentinianos. Text, Translation, and Commentary by Mark T. Riley. Stanford University.

Teske, Roland J. (2006): *Studies in the philosophy of William of Auvergne, Bishop of Paris (1228–1249)*. Marquette studies in philosophy 51. Milwaukee: Marquette University Press.

*Theologia Aristotelis* (1882): *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus arabischen Handschriften zum ersten Mal hrsg. von Friedrich Dieterici*. Leipzig.

Thomas de Aquino*. Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* Editio Leonina.

‒ (1882): *Expositio Posteriorum Analyticorum.* Cum synopsibus et annotationibus Fr. Thomae Mariae Zigliara. Leonina, tomus 1.

‒ (1888): *Summa theologiae, Iª, q. 1‒49 cum commentariis Caietani*. Leonina, tomus 4.

‒ (1889): *Summa theologiae, Iª, q. 50‒119 cum commentariis Caietani*. Leonina, tomus 5.

‒ (1895): *Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 1‒57 cum commentariis Caietani. Leonina, tomus 8.

‒ (1897): *Summa theologiae, IIª-IIae*, q. 57‒122 cum commentariis Caietani. Leonina, tomus 9.

‒ (1918): *Summa contra Gentiles*, lib. 1‒2 cum commentariis Ferrariensis. Leonina, tomus 13.

*‒* (1966): *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio.* Taurini‒Romae: Marietti.

*‒* (1953): *Quaestiones disputatae De potentia*. Edited by B. Bazzi. Taurini‒Romae: Marietti.

‒ (1970): *Quaestiones disputatae De veritate*. Edited by P. Antoine Dondaine. Leonina, tomus 22, vol. 2, fasc. 1.

‒ (1982): *Quaestiones disputatae De malo*. Leonina, tomus 23.

‒ (1996: *Quaestiones disputatae De anima*. Edited by B.-C. Bazán. Roma - Paris. Leonina, tomus 24/1.

‒ (1976): *De unitate intellectu*. Editori di San Tommaso. Leonina, tomus 43.

‒ (1984): *Sentencia libri De anima*. Edited by R.-A. Gauthier. Roma - Paris. Leonina, tomus 45/1.

‒ (1992): *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. Éditions du Cerf, Roma – Paris. Leonina, tome 50.

Treiger, Alexander (2012): "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wuğūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honour of Dimitri Gutas*, edited by Flecitas Opwis, and David Reisman, Leiden: Brill, pp. 327‒363.

Uckelman, L. Sara (2010): "Logic and the Condemnations of 1277". *Journal of Philosophical Logic* 39: 201‒227.

Ullmann, Walter (1949): "The Development of the Medieval Idea of Sovereignty". *The English Historical Review*  64: 1‒33.

Umlauf, Václav (2008): "Hermeneía Aischylovy trilogie." *Aluze* 1 (2008): 60−71.

− (2010): ***Synopse dějinnosti a koncept historie. Hermeneutické eseje o filosofii dějin*. Brno: Vydavatelství CDK**.

Valente, Luis (2013): "Supposition Theory and Porretan Theology: Summa Zwettlensis and Dialogus Ratii et Everardi". *Medieval Supposition Theory Revisited*, edited by Egbert Peter Bos, Brill, pp. 119–148.

Vallat, Philippe (2004): *Farabi et l’école d’Alexandrie. Des Prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: Vrin.

Vernant*,* Jean-Pierre (1996): *Entre mythe et politique*. Paris: Éditions du Seuil.

Vicki, Nicolaus (2005): *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*. Saint-Paul.

West, Martin (1997): *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.

Wippel, John (2000): *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University Press.

‒ (2007): *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington, D.C.: The Catholic University Press.

Wéber, Edouard-Henri (1991): *La personne humaine au XIIIe siècle: l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme.* Paris: Vrin.

Wolfson, Harry Austryn (1938): "The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy, and Maimonides". *Harvard Theological Review* 31: 151‒173.

Wood, Rega (2001): "Richard Rufus’s *De anima* Commentary: The Earliest Known, Surviving, Western *De anima* Commentar". *Medieval Philosophy and Theology* 10: 119–156.

Zimmermann, F. W. (1986): "The origins of the so-called Theology of Aristotle". *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, edited by J. Kraye, and W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, London: Warburg Institute, pp. 110–240.

Zimmerman, Albert (1998): *Ontologie oder Metaphysik: Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*. Texte und Untersuchungen, 2. erw. Auflage, Bibliotheca I. Leuven: Peeters.

Zavattero, Irene (2007): "Le bonheur parfait dans les premiers commentaires latins de l'Éthique à Nicomaque". *Revue de théologie et de philosophie* 57: 311‒327.

‒ (2012): "Anonymus Magister Artium. Le portrait intellectuel de l’auteur du Commentaire de Paris (1235‒40) sur l’ Ethica nova et vetus". *Portraits de maîtres offert à Olga Weijers*, edited by C. Angotti, M. Brinzei, M. Teeuwen, Porto: FIDEM.

Václav Umlauf

Hermeneutik der Objektivität I.

Die göttliche Komödie der klassischen Metaphysik und die Tragödie der Falsafa

Herausgegeben von Hermaion Verlag

Adresa....

Lektorat X.Y.

Schriftsatz X.Y

Graphische Gestaltung X.Y

Druck X.Y

[www.hermaion.cz](http://www.hermaion.cz)

**ISBN .......**

1. „Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann.“ (KdU 189) [↑](#footnote-ref-1)
2. Das hermeneutische Dreieck aus Geschichtlichkeit, Geschichte und Historie hat eine grundsätzliche Bedeutung für die gesamte Entwicklung der Phänomenologie (Umlauf 2010, 62‒65). Die Hermeneutik der Geschichtlichkeit begreift die grundlegende Dynamik dieser Entwicklung durch die Wandlungen zwischen dem synoptischen Sehen der Welt und seinem theoretischen Konzept. [↑](#footnote-ref-2)
3. „Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*. Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum... Die Angabe des Wozu ist nicht einfach die Nennung von etwas, sondern das Genannte ist verstanden *als* das, *als* welches das in Frage stehende zu nehmen ist.“ (SZ 149) [↑](#footnote-ref-3)
4. „Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; ἑρμηνεύειν ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag.“ (GA 12, 115) [↑](#footnote-ref-4)
5. Siehe namentlich die klassischen Studien *Homme grec*, *La mort dans les yeux*, *De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence* aufgenommen ins Gesamtwerk (Vernant 1996). [↑](#footnote-ref-5)
6. Siehe die Auslegung der seherischen und rhapsodischen Form des Sehens, welches den ersten Pol der hermeneutischen Ellipse und damit die Triade des Verstehens im Modus der Geschichtlichkeit, der Geschichte und der Historie konstituiert (Umlauf 2010, 11‒66). [↑](#footnote-ref-6)
7. „Le grec *ístor* prend place dans la même série et la valeur propre de cette racine \**wid-* est éclairée par la règle énoncé dans le Ṡatapatha Brāhmana (...): „Si maintenant deux hommes se disputent (ont un litige) en disant, l´un « moi, j´ai vu », l ´autre « moi, j´ai antendu », celui qui dit « moi, j´ai vu », c´est celui-là que nous devons croire.“ (Benveniste 1969, t. II, 173) [↑](#footnote-ref-7)
8. „Wir vermögen viel Täuschendes zu sagen, was der Wahrheit ähnelt; aber wir vermögen auch, wenn wir wollen, die Wahrheit erklingen zu lassen.“ (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι; *Theogonie* vv. 27‒28) [↑](#footnote-ref-8)
9. « Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit. » (*Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde*; KSA 6, 80) [↑](#footnote-ref-9)
10. „παιδεία meint die Umwendung des ganzen Menschen im Sinne der eingewöhnenden Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einem anderen Bereich, darin das Seiende erscheint.“ (GA 9, 218) [↑](#footnote-ref-10)
11. „But we have now posited that it is impossible for anything at the same time to be and not to be, and by this means have shown that this is the most indisputable of all principles.“ *(*Met. IV.4, 1006a3–5; trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-11)
12. „L'Apollon de Delphes, le dieu de la parole oraculaire, autorise le départ et l'expédition de Jason. Ses oracles vont à la fois « montrer » et « signifier » les routes de la mer et les chemins que les Argonautes vont emprunter afin de gagner le pays mystérieux de la Toison d'or. *Sēmaínein* « faire connaître par le signes, avec des marques, des repères, des indices », est un verbe fort de l'oracle apollinien. Il conjoint l'acte de parole et cheminement actif.“ (Detienne 1998, 138) [↑](#footnote-ref-12)
13. „Hier wird es deutlich, wie nothwendig der Mensch, neben der monumentalischen und antiquarischen Art, die Vergangenheit zu betrachten, oft genug eine dritte Art nöthig hat, die kritische: und zwar auch diese wiederum im Dienste des Lebens. Er muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquirirt, und endlich verurtheilt; jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden — denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen.“ (Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* II.4; KSA 1, 269) [↑](#footnote-ref-13)
14. „Dieses weiß jedoch nicht, wenn er fällt, denn er ist vom Verlust des Verstandes betroffen (πίπτων δ' οὐκ οἶδεν τόδ' ὑπ' ἄφρονι λύμᾳ). // Eine solche Dunkelheit der Befleckung (μύσους) schwebt um ihn herum, // und vom dichten Nebel auf seinem Haus // erzählt eine Sage voller Kummer.“ (Aischylos, *Eumeniden*, vv. 377‒80, trad. Droysen und Nestle) [↑](#footnote-ref-14)
15. „Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, dass es selbst die Lichtung *ist*.Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen.“ (SZ 133) [↑](#footnote-ref-15)
16. „Die Lichtung gewährt allem zuvor die Möglichkeit des Weges zur Anwesenheit und gewährt das mögliche Anwesen dieser selbst. Die Ἀλήθεια, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort und Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammengehörens von Sein und Denken, d. h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt.“ (GA 14, 84) [↑](#footnote-ref-16)
17. „Dergestalt halt das Sein mit seiner Wahrheit an sich. Dieses Ansichhalten ist die frühe Weise seines Entbergens. Das frühe Zeichen des Ansichhaltens ist die Ἀ-λήθεια. Indem sie Un-verborgenheit des Seienden bringt, stiftet sie erst Verborgenheit des Seins. Verbergung aber bleibt im Zuge des an sich haltenden Verweigerns. Wir konnen dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die ἐποχή des Seins nennen.“ (GA 5, 337) [↑](#footnote-ref-17)
18. „Der Sinn des Titels »Der Satz der Identität« hätte sich gewandelt. Der Satz gibt sich zunächst in der Form eines Grundsatzes, der die Identität als einen Zug im Sein, d. h. im Grund des Seienden voraussetzt. Aus diesem Satz im Sinne einer Aussage ist unterwegs ein Satz geworden von der Art eines Sprunges, der sich vom Sein als dem Grund des Seienden absetzt und so in den Abgrund springt.“ (GA 11, 48) [↑](#footnote-ref-18)
19. „Wie sich diese Auffassung des Denkens dann mit der Ansetzung und Gewinnung von »Kategorien« verkoppelt und die › Denkform ‹ der Aussage maßgebend wird. Dieses Denken war einmal – im ersten Anfang – bei Plato und Aristoteles noch schöpferisch. Aber es schuf eben den Bereich, in dem sich künftig das Vorstellen des Seienden als solchen hielt, in dem dann die Seinsverlassenheit sich immer verdeckter entfaltete.“ (GA 65, 64) [↑](#footnote-ref-19)
20. „In allem je verschieden die Vor- und Mitgestaltung von Erkenntnis und wesentlichem Wissen als Gründung der Wahrheit. »Wissenschaft« nur ein entfernter Ableger einer bestimmten Durchdringung der Zeug‑anfertigung u. s. f.; nichts Eigenständiges und *niemals* in Zusammenhang zu bringen mit dem wesentlichen Wissen des Er‑denkens des Seins (Philosophie).“ (GA 65, 71) [↑](#footnote-ref-20)
21. „Das Achten auf das Sagen der Worte soll aber jetzt doch der Weg in das Denken sein. Die Wissenschaft denkt nicht, lautet der Satz aus einer früheren Stunde dieser Vorlesung. Die Wissenschaft denkt nicht im Sinne des Denkens der Denker.“ (GA 8, 138) [↑](#footnote-ref-21)
22. „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen«, das er, dergestalt ek‑sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine.“ (GA 9, 330) [↑](#footnote-ref-22)
23. „Die Irre ist der Spielraum jener Wende, in der die in-sistente Ek-sistenz wendig sich stets neu vergist und vermist. Die Verbergung des verborgenen Seienden im Ganzen waltet in der Entbergung des jeweiligen Seienden, die als Vergessenheit der Verbergung zur Irre wird. Die Irre ist das wesentliche Gegenwesen zum anfanglichen Wesen der Wahrheit. Die Irre offnet sich als das Offene für jegliches Widerspiel zur wesentlichen Wahrheit. Die Irre ist die offene Statte und der Grund des Irrtums.“ (GA 9, 196–97) [↑](#footnote-ref-23)
24. „Jedesmal, wenn das Sein in seinem Geschick an sich hält, ereignet sich jäh und unversehens die Welt. Jede Epoche der Weltgeschichte ist eine Epoche der Irre. Das epochale Wesen des Seins gehört in dem verborgenen Zeitcharakter des Seins und kennzeichnet das im Sein gedachte Wesen der Zeit.“ (GA 5, 338) [↑](#footnote-ref-24)
25. „Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt. Dergestalt beirrt das Sein, es lichtend, das Seiende mit der Irre. Das Seiende ist in die Irre ereignet, in der es das Sein umirrt und so den Irrtum (zu sagen wie Fürsten- und Dichter-tum) stiftet. Er ist der Wesensraum der Geschichte.“ (GA 5, 337) [↑](#footnote-ref-25)
26. „Ge-Stell nennt jetzt auch nicht irgendein Beständiges des bestellten Bestandes. Ge-Stell nennt das aus sich gesammelte universaleBestellen der vollständigen Bestellbarkeit des Anwesenden im Ganzen. Der Kreisgang des Bestellens ereignet sich im Ge-Stell und als das Ge-Stell. Im Ge-Stell wird das Anwesen alles Anwesenden zum Be-stand.“ (GA 79, 32) [↑](#footnote-ref-26)
27. „Die *Verkehrung ins Gegenteil* löst sich bei näherem Zusehen in zwei verschiedene Vorgänge auf, in die *Wendung* eines Triebes *von der Aktivität zur Passivität* und in die *inhaltliche Verkehrung*. Beide Vorgänge sind, weil wesensverschieden, auch gesondert zu behandeln. Beispiele für den ersteren Vorgang ergeben die Gegensatzpaare Sadismus–Masochismus und Schaulust–Exhibition. Die Verkehrung betrifft nur die *Ziele* des Triebes; für das aktive Ziel: quälen, beschauen, wird das passive: gequält werden, beschaut werden eingesetzt. Die inhaltliche Verkehrung findet sich in dem einen Falle der Verwandlung des Liebens in ein Hassen.“ (*Triebe und Triebschicksale*; *Gesammelte Werke* 10, 219, ed. Anna Freud). [↑](#footnote-ref-27)
28. Eine klassische Formulierung dieses Prinzips ist in der Schrift *Auctoritates Aristotelis* enthalten, welche um das Jahr 1300 kompiliert wurde. Leider, die im ursprünglichen aristotelischen Text zitierte erste Substanz (*Cat*. 2b5) wird bereits als objektive Individuum begriffen: „*Destructis primis substantiis, id est individuis, impossibile est aliquid aliorum remanere.*“ (*Les Auctoritates Aristotelis*, ed. Hamesse, p. 305) [↑](#footnote-ref-28)
29. Pierre Aubenque untersucht gründlich diesen wichtigen Schritt auf Aristoteles' Weg zur Einheit des Seins im Werk *Le problème de l’être chez Aristote* (1962), namentlich auf den Seiten 190–92. Die zitierte Passage kommentiert die *ultima ratio* von Aristoteles‘ Einheit *pros hen* (tὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν*, Met.* 1003a33). Aubenque begriff Aristoteles‘ Weg zur Einheit des Seienden aporetisch, was für diese Studie hier nicht zutrifft. [↑](#footnote-ref-29)
30. „But in a secondary sense those things are called substances within which, as species, the primary substances are included; also those which, as genera, include the species.“ (*Cat.* 2a14‒16, ed. WA 1, trad. Edghill) [↑](#footnote-ref-30)
31. „We conclude that these states of knowledge are neither innate in a determinate form, nor developed from other higher states of knowledge, but from sense-perception (ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως).“ (*Anal. Post*. 100a10‒11; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-31)
32. „We suppose ourselves to possess unqualified scientific knowledge of a thing (ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς), (...) when we think that we know the cause (τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν) on which the fact depends (δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν), as the cause of that fact and of no other, and, further, that the fact could not be other than it is.“ (*Anal. Post*. 71b9‒12; WA 1, trad. Mure) [↑](#footnote-ref-32)
33. Die primäre Stellung der ersten äquivok prädizierten Substanz begründet die logische (doch nicht metaphysische) Gültigkeit des Prinzips „*dictum de omni et nullo*“. Die kategoriale, *per prius gegebene* Determinierung prägt die anschließenden Bestimmungen des Subjekts, welche *per posterius* gegeben sind (κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου, *Cat.* 1b11‒12; *Anal. Prior*. 24b27). [↑](#footnote-ref-33)
34. „Grant, then, that they are prior in definition. Still not all things that are prior in definition are also prior in substantiality.“ (οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα, *Met*. 1077b1‒2; WA 8, trad. Ross). [↑](#footnote-ref-34)
35. Pierre Aubenque fasst Aristoteles‘ Passagen, welche gegen die platonische Auffassung der Einheit des Seins argumentieren, als univoke, auf das Eine bezogene Prädikation zusammen: „Il n'est pas possible que l'être soit une essence en tant qu'unité déterminée distincte du multiple (ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ), car il est un terme commun (κοινὸν) et n'existe qu'en tant que prédicat (κατηγόρημα μόνον).“ (*Met.* 1053b18–20; Aubenque 1962, 228) [↑](#footnote-ref-35)
36. „In Porphyry's view the Aristotelian categories are neither about ὄντα, nor about νοήματα, nor about φωναὶ exclusively. Rather, they are about significant articulate sounds (φωναὶ σημαντικαὶ) which signify things (πράγματα) by way of signifying concepts (νοήματα).“ (Evangeliou 1988, 165) [↑](#footnote-ref-36)
37. „Σωκράτους γὰρ μὴ ὄντος ἔστιν ὁ ἄνθρωπος, ἀνθρώπου δὲ μὴ ὄντος οὐκ ἔστιν Σωκράτης.“ (*Porph*. *in Cat.* 90.19–20) [↑](#footnote-ref-37)
38. „L’ambiguïté du σκοπός de l’*Isagoge* est une *fonction* de celle du σκοπός des *Catégories* : il y a autant de façons de répondre au problème de Porphyre qu’il y a de raisons de le formu­ler, c’est-à-dire de façon de *lire* les *Catégories*.“ (*Isagoge*, Introd., p. XLIII, ed. Libera 1998) [↑](#footnote-ref-38)
39. „Continetur igitur individuum quidem sub specie (περιέχεται οὖν τὸ μὲν ἄτομον ὑπὸ τοῦ εἴδους), species autem sub genere (τὸ δὲ εἶδος ὑπὸ τοῦ   γένους). Totum enim quiddam est genus (ὅλον γάρ τι τὸ γένος), individuum autem pars (τὸ δὲ ἄτομον μέρος), species vero et totum et pars (τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος), sed pars quidem alterius (ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου), totum autem non alterius (ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου), sed aliis (ἀλλ' ἐν ἄλλοις); partibus enim totum est (ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον).“ (*In Porph. Isag*. 2.16; ed. Libera, p. 9; *Isag*. 7.27‒8.3) [↑](#footnote-ref-39)
40. Porphyrios kommentierte den Prozess der Teilung in Aristoteles‘ Werk *De generatione animalium* IV.3*,* wo das ursprüngliche Beispiel des Teilens für den Baum befindet und nachfolgend die Teilung von Mann und Frauinklusive deren physiologische Unterschiede kommentiert wird(*Gen. anim.* 768b5‒1)*.* Dadurch entstand das ersteSchemadessen,was die spätereTraditionseit PetrusHispanus (um 1240) *Arbor Porphyriana* nannte (Baumgartner 1980). [↑](#footnote-ref-40)
41. „Et omnia dicta ab Aristotele in hoc sunt ita quod universalia nullum habent esse extra animam, quod intendit Plato.“ (CMDA III.18; 440.96‒98) [↑](#footnote-ref-41)
42. „Dans l’être c’est unité qui est première, ainsi que l’identité (ἡ μὲν ἑνότης προηγεῖται καὶ ἡ ταυτότης), l’altérité venant du fait que l’unité exerce son activité (δὲ ἑτερότης ἐκ τοῦ ἐνεργητικὴν εἶναι τὴν ἑνότητα γέγονε).“ (Proclus, *Sent*. 36.16–17; trad. Taormina 1999, 22). [↑](#footnote-ref-42)
43. Das platonische Muster dieses Seienden der dritten Art ist im Terminus „Augenblick“ gegeben (τὸ ἐξαίφνης, *Parm*. 156d3), welcher alle Grundhypothesen im Dialog *Parmenides* miteinander verbindet. Es besitzt die seltsame Eigenschaft ekstatischer Plötzlichkeit (ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις), ist außerhalb des Raums gestellt (ἄτοπός τις), außerdem außerhalb von Bewegung und Ruhe (μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως) und existiert nicht in der physikalischen Zeit der Änderung (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα, *Parm*. 156d5–e1). [↑](#footnote-ref-43)
44. „In demonstrations and definitions the particular (*ton mekpion*) must be subordinate to the universal (*tou kathalou*) and the *definition (ton horismon*). Definitions of common features in particular do not take in the particulars as a whole. (...) The reason-principle of Man (*ho tou anthropou logos*) in us comprehends the whole of each particular, for the particular comprehends unitarily all those potencies which are seen as being involved in the individuals.“ (*Procl*. *in Platonis Parm*. 981.5‒27; trad. Dillon‒Morrow 1992, 335) [↑](#footnote-ref-44)
45. „Intelligentiae superiores primae quae sequuntur causam primam imprimunt formas secundas stantes quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines separabiles sicut est anima.“ (*Liber de causis* IV, no. 49; ed. digitalis Pattin‒Zimmermann). [↑](#footnote-ref-45)
46. „La question essentielle serait alors plus radicale: une méta-ontologie est-elle possible? En d’autre termes: est-il possible de donner à la méta-ontologie un statut scientifique tel qu’elle soit en mesure de contrôler toute la réalité?“ (Taormina 1999, 11) [↑](#footnote-ref-46)
47. „Le premier intellect, le pur, crée des formes distinctes (ἡ γὰρ περιγεγραμμένη εἰδοποιΐα νοῦ πρώτου ἐστίν, νοῦς δὲ πρῶτος ὁ καθαρὸς νοῦς). Elles sont, à ce premier niveau, les monades des formes, c’est-à-dire l’élément indifférencié en chaque forme (τὰς τῶν εἰδῶν μονάδας, τὸ ἑκάστου λέγων ἀδιάκριτον). Le deuxième intellect est la cause de l’être eidétique (οὐσίας αἴτιος εἰδητικῆς) ; le troisième intellect est la cause de leur création (ὁ τρίτος εἰδοποιΐας ἐν νοεροῖς).“ (Taormina 1999, 52; Damascius, *In Phil*. 105, 1–6) [↑](#footnote-ref-47)
48. „Damascius témoigne du fait que le grand Jamblique « ramasse toute l’opposition en une seule intellection » (πᾶσαν ἀντίθεσιν εἰς μίαν συνάγει νόησιν) puisqu’il retient que les expressions « en lui même » et « en autre » signifient la contraction de l’opposition et n’expriment pas deux choses diffèrentes, mais une seule.“ (*Simpl.* *in Parm*. fr. 5.36; Taormina 1999, 52–53) [↑](#footnote-ref-48)
49. „Sensible or composite *ousia* is homonymous in relation to intelligible *ousia*, this homonymy not being complete, however, since it is compatible with an analogical relation. This doctrine is implicitly presented as Aristotelian. (...) The analogical relation thus tends to be confused with the relation 'from one and to one' (*aph’ henos kai pros hen*), although this relation in not made explicit either in Aristotle or in Porphyry.“ (Hadot 1990, 136) [↑](#footnote-ref-49)
50. Die von Suidas erstellte Liste über Porphyrios‘ Werke erwähnt Porphyrios‘ Schrift über die Einheit der Absicht Platons und Aristoteles‘ (Περὶ τοῡ μίαν εἴναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἴρειν). Möglicherweise spielt auch Simplikios‘ Zeitgenosse Elias in seinem Kommentar zur *Isagoge* (Evangeliou 1988, 5) darauf an. Elias‘ Kommentare zu Aristoteles kannte und verwendete auch die Falsafa in der Sammlung des neuplatonischen Korpus, der diesem Autor zugeschrieben wird. [↑](#footnote-ref-50)
51. „Le commentaire de Simplicius sur *Cat*. 2a14 reconstruit les thèses du débat sur les universaux antérieurs à la pluralité et les universaux postérieurs à la pluralité. Les protagonistes sont Porphyre et Alexandre d’Aphrodise.“ (Taormina 1999, 26) [↑](#footnote-ref-51)
52. „Once, however, the soul has departed from there [sc. the intelligible world], it also separates the formulae (*logoi*) within itself from beings, thereby converting them into images instead of prototypes, and it introduces a distance between intellection and realities. This is all the more true, the further the soul has departed from its similarity to the Intellect, and it is henceforth content to project (*proballesthai*) notions which are consonant with realities.“ (*Simpl. in Cat.* 12.18‒25; trad. Chase 2003, 28) [↑](#footnote-ref-52)
53. „He then added the proximate concept (*tên prokheiran ennoian*): 'Whatever signifies something in conjunction with number or in accordance with number.' To the the relative [he added] 'simply being said relatively to one another', and 'being of such a nature as not to be signified without one another'. (*Simpl. in Cat*. 61.9‒11; trad. Chase 2003, 75) [↑](#footnote-ref-53)
54. „Having (Ἕξις δὲ λέγεται) means a kind of activity of the haver and of what he has (ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου) something like an action or movement (ὥσπερ πρᾶξίς τις ἢ κίνησις). For when one thing makes (τὸ μὲν ποιῇ) and one is made (τὸ δὲ ποιῆται), between them there is a making (ἔστι ποίησις μεταξύ).“ (*Met*. 1022b4‒6; trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-54)
55. „C’est donc grâce à Porphyre et Simplicius que le rapport grammatical de déchéance de l’abstrait dans le concret, caractéristique de la paronymie, a *permis*, contre Aristote, d’honorer l’invitation malheureuse que son texte faisait de passer du Platonisme grammatical au Platonisme métaphysique.“ (Libera 1996, 61) [↑](#footnote-ref-55)
56. Der Schlüsselteil in Ammonius‘ Kommentar hypostasiert bereits den Akzident, trennt ihn aber nach wie vor nach der ursprünglichen Absicht der *Kategorien* von der ersten und der zweiten Substanz (συμβεβηκὸς γὰρ ὐτῷ τὸ λευκὸν καὶ ἐπίκτητον, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ οὐδὲ εἶδος, *Amonii In Cat*. 86.21‒22). [↑](#footnote-ref-56)
57. The *Categories* describe the qualities as whiteness and sweetness, as follows: „It is evident that these are qualities, for those things that possess them are themselves said to be such and such by reason of their presence“ (τὰ γὰρ δεδεγμένα ποιὰ λέγεται κατ' αὐτάς, *Cat*. 9a32‒33; trad. Edghill, WA 1). [↑](#footnote-ref-57)
58. „...εἰ δὲ ὁμωνύμως λέγονται ἐπὶ τῶν νοητῶν αἱ δέκα κατηγορίαι, οὐκ ἔσονται αἱ αὐταί, εἴπερ ὀνόματος μόνου τοῦ αὐτοῦ κοινωνοῦσιν...“ (*Simpl. in Cat*. 73.21‒23) [↑](#footnote-ref-58)
59. Erigène, *De la division de la Nature. Periphyseon*: „Car le genre généralissime consiste en une essence, qui englobe toutes les natures, et c’est par leur participa­tion à l’essence que tous les existants subsistent ; et c’est pourquoi on l’appelle généralissime. *L’essence descend à travers ces subdivisions successives*, en passant par les genres et les espèces jusqu’à cette espèce spécialissime, à laquelle les Grecs donnent le nom d’*atomos*, c’est-à-dire d’individu, tel que l’homme individuel ou le bœuf individuel.” (Libera 1998, Introd., pp. XIII–XIV) [↑](#footnote-ref-59)
60. Siehe Sorabji 1987, 151–153. Der zitierte Kommentar überging indes die Rolle von Jamblichos‘ transzendentalen Kategorien des Seienden (πέρας‒ἄπειρον), welche Simplikios‘ und Philoponos‘ Konzept der formalen Bestimmung der Quantität bestimmen. [↑](#footnote-ref-60)
61. „Perhaps the solution is that their matter is in one sense the same, but in another sense different. For that which underlies them, whatever its nature may be qua underlying them, is the same: but its actual being is not the same.“ (ὂν ὑπόκειται τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό; *De gen. et corr*. 319b3, trad. Joachim, WA 2) [↑](#footnote-ref-61)
62. „It does not seem to be the traditional concept of prime matter usually assumed to be present in the Greek commentators...“ (De Haas 1997, 145). [↑](#footnote-ref-62)
63. „Knowledge of the First Cause has truthfully been called «First Philosophy», since all the rest of philosophy is contained in its knowledge.“ (D'Ancona 1998, 852). [↑](#footnote-ref-63)
64. Avicenna Latinus, *Scientia Divina I–IV, ed.* Van Riet, 1977. p. 1\*. Zu Avicennas Rezeption von al-Fārābīs Metaphysik siehe Gutas 1988, 237–252; Menn 2013, 143; Bertolacci 2006, 37–64. [↑](#footnote-ref-64)
65. „Therefore he had to give precedence to that inquiry in order to achieve a more perfect knowledge of natural things and complete the natural philosophy, and the political and human philosophy, which they lacked. Therefore Aristote proceeded in a book that he called Metaphysics to inquire into, and to investigate, the beings in a manner different than natural inquiry.“ (*The Philosophy of Plato and Aristotle* III.19; trad. Muhsin 1962, 130.23–35) [↑](#footnote-ref-65)
66. Die gegenwärtigen Exegeten machten auf die Tatsache aufmerksam, dass das zitierte Werk Alfarabis über die Kohärenz beider peripatetischen Philosophen (Dieterici, op. cit., Kap. I) mit dem Szenarium der Emanation arbeitet, aber keineswegs dessen Auslegung von Aristoteles‘ Philosophie (Dieterici, op. cit., Kap. II). Alfarabius konnte Aristoteles‘ radikale Kritik an Platons Ideen übersehen a deswegen hegte er Zweifel am aristotelischen Ursprung des Buches *Theologia Aristotelis* (siehe Galston 1977). [↑](#footnote-ref-66)
67. „Dico quod substantia superior, postquam mentionem fecimus de illa et consideravimus eius essentiam, induxit nos ad inquirendum de illa et de eius massa.“ (*De ortu* *scientiarum* I.6; ed. Baeumker, p. 21.15–17) [↑](#footnote-ref-67)
68. „He paraphrases being per se as 'being circumscribed [*munḥāz*] by some quiddity outside the soul, whether it has been represented [*tuṣawwira*] in the soul or has not been represented' (I,88, p. 116,7), and being-as-the-true as 'being outside the soul and being by itself [*bi-‘aynihi*] as it is in the soul' (I,88, p. 116,5).“ (Menn 2008, 78) [↑](#footnote-ref-68)
69. Die Kompilation von Plotins *Enneaden* IV, V, VI und die Interpretation des Aristoteles von Alexander Aphrodisias existierte wahrscheinlich auf Syrisch und wurde am Anfang des 9. Jahrhunderts unter dem Titel *Uthulugia Aristutālīs* (*Theology of Aristotle*) a *Kitāb al-Rubūbiyah* (*Book of Divinity*) ins Arabische übersetzt, siehe Zimmermann 1986. [↑](#footnote-ref-69)
70. „The fact that Fārābī has exposed all of these errors of Avicenna before Avicenna made them makes his exposure all the more persuasive: this shows (so Averroes can say) that what Averroes is taking from Fārābī is not an ad hoc response to Avicenna, rather Fārābī is pointing to objectively misleading features of the situation, and notably of the Arabic translations of Greek philosophical texts, which make it understandable that even someone as brilliant as Avicenna might be misled.“ (Menn 2012, 68) [↑](#footnote-ref-70)
71. „Applying the rule to intellect, Alexander finds that the transcendent active intellect, which is 'preeminently and by its own nature intelligible,' can 'with reason' be considered the 'cause of other things’ intelligible thought (Alexander, *De anima* 88‒89). In a word, the active intellect is known to be the cause of human thought not because it is found to do anything, but inasmuch as it is the being with the highest degree of intelligibility.” (Davidson 1992, 21). [↑](#footnote-ref-71)
72. „But [material] intellect does not apprehend things that exist by means of body since it is neither a faculty of body (νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων, οὔτε σώματος δύναμις ὤν), nor is it affected, nor is it one of the things that exist totally in actuality, nor is it that which is potential as a particular thing (οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμνον), but it is simply a capacity (ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς) for a certain sort of entelechy and soul and a capacity of receiving forms and thoughts.“ (*De anima liber cum Mantissa* [De intellectu] 107.15‒20; trad. Schroeder 1950, 47) [↑](#footnote-ref-72)
73. „Secundum hoc exemplum oportet ut intelligas acquisicionem formarum eorum que sunt in illa essencia quam uocauit Aristoteles in libro de anima intellectum in potencia.“ (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 118.110–12) [↑](#footnote-ref-73)
74. „For just as light, being productive of actual vision, is itself seen along with its concomitants [sc. illumined things] (ποιητικὸν ὂν τῆς κατ' ἐνέργειαν ὄψεως) and it is through it that colour [is visible] (αὐτὸ ὁρᾶται καὶ τὰ σὺν αὐτῷ), so also the intellect from without (ὁ θύραθεν νοῦς) becomes the cause of thinking for us (αἴτιος γίνεται τοῦ νοεῖν ἡμῖν), when it is itself thought [by us], not by producing intellect itself but by, through its own nature, completing the intellect that exists and bringing it to its proper [activities].“ (*De anima liber cum Mantissa* [*De intellectu*] 111.32‒36; trad. Schroeder 1950, 55) [↑](#footnote-ref-74)
75. „We conclude that in all our inquiries we are asking either whether there is a middle or what the middle is: for the middle here is precisely the cause, and it is the cause that we seek in all our inquiries (πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον).“ (*Anal. Post*. 90a1; trad. Mure, WA 1) [↑](#footnote-ref-75)
76. „And in fact mind as we have described it is what it is by virtue of becoming all things (νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι), while there is another which is what it is by virtue of making all things (τῷ πάντα ποιεῖν) : this is a sort of positive state like light (τὸ φῶς) ; for in a sense light makes potential colours into actual colours (τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα).“ (*De anima* 430a14–17; trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-76)
77. Aristoteles‘ Schrift *De anima* wurde mindestens in drei Etappen aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Die erste Übersetzung, die als *Translatio vetus* bekannt ist, stammt wohl von Jakob aus Venedig (ca. 1150). Irgendwann um das Jahr 1230 entstand eine neue Übersetzung aus dem Arabischen (die sog. *Translatio nova*), wohl von Michael Scotus, welche vom Text der CMDA inspipriert wurde. Eine volle Übersetzung von *De anima* verdanken wir Guillaume de Moerbeke (1267) (sog. *Recensio nova*). [↑](#footnote-ref-77)
78. „Secundum hoc igitur exemplum in illa essencia que est intellectus in potencia acquiritur quiddam cuius comparacio est sicut comparacio irradiacionis in effectu ad uisum, et hoc tribuit ei intelligencia agens. Igitur ipsa est principium quod ea que sunt intellecta in potencia, facit esse intellecta in effectu. Et sicut sol est qui facit oculum uisumin effectu et uisa in potencia facit uisa in effectu cum lumine quod confert ei, sic et intelligencia agens est que trahit ad effectum intellectum qui est in potencia et facit esse intellectum in effectu cum eo quod tribuit illi ab illo principio et per illam intellecta in potencia iiunt intellecta in effectu.“ (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 122.257–66) [↑](#footnote-ref-78)
79. „Derselbe [i.e. intellectus agens] scheint aber nicht immerfort in Taetigkeit zu sein, sondern einmal ist er handelnd, ein andermal nicht. Die Unterbrechung des Handelns beweist aber notwendig einen Wandel des Zustands, sodass er von einem Zustand zum andern übergeht.“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*; ed. Dieterici, p. 78.1–5; *De Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 124.326–330). [↑](#footnote-ref-79)
80. „Ist nun das Intelligible zum actuell Intelligiblen geworden so wird es zu einem in der Welt Vorhandenen (*fiunt tunc unum de hiis que habent esse in mundo*) und rechnet man es somit als Intelligibles zur Gesammtheit des Vorhandenen (*numerantur esse de universitate eorum que sunt*). Es gehört aber zur Natur von allem Vorhandenen, dass es gedacht werden kann und als Form für dieses Wesen (den Intellect) statt habe.“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*; ed. Dieterici, p. 69.24–29; *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*; ed. Gilson, p. 119.144–148) [↑](#footnote-ref-80)
81. „Hec sint intellecta in quantum sunt intellecta in effectu et ipsa essencia sit intellectus in effectu et intelligat eciam. Igitur quod intelligitur tunc non est aliud ab eo quod est intellectus intelligens in effectu.“ (*Liber* *Alpharabii De intellectu et intellecto*; ed. Gilson, p. 119.150–153) [↑](#footnote-ref-81)
82. „Jedoch ist das, was deshalb, weil irgend ein Intelligibles ihm zur Form geworden war, actueller Intellect wurde, einmal actueller Intellect in Beziehung auf diese Form allein, dagegen potenzieller Intellect in Beziehung auf ein andres Intelligibles, was ihm noch nicht actuell zukam. Kommt diesem Intellect aber das zweite Intelligible zu, so wird es actueller Intellect im ersten und zweiten Intelligiblen (*fiet intellectus in effectu propter intellectum primum et intellectum secundum*).“ (*Über die Bedeutungen des Worts 'Intellect', 'Vernunft'*; ed. Dieterici, p. 70.5–14; *Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*; ed. Gilson, p. 119.155–59) [↑](#footnote-ref-82)
83. „Ihm erstand dann ein actueller Intellect, der höher steht als der Passiv-Intellect, der vollendeter und noch mehr als jener immateriell wurde, und noch näher dem schaffenden Intellect steht. Derselbe wird dann benannt 'der gewonnene (erworbene) Intellect'. Er steht zwischen dem Passiv-Intellect und dem schaffenden Intellect. Nichts andres liegt zwischen ihm und dem schaffenden Intellect. Der Passiv-Intellect ist also wie Stoff und Substrat für den gewonnenen Intellect und ist dieser Letztere wiederum wie Stoff und Substrat für den schaffenden Intellect.“ (*Der Musterstaat von Al-Fārābī*, cap. 27a; ed. Dieterici, p. 92) [↑](#footnote-ref-83)
84. „Die erste Stufe, wodurch der Mensch zum Menschen wird, ist die, dass (in ihm) die natürliche annehmende und dazu wohlbereitete Grundanlage statthabe, diese dient dazu um actuell Intellect zu werden. Diese Grundanlage ist allen gemeinsam. Zwischen ihr und dem schaffenden Intellect liegen dann zwei Stufen nämlich die, dass der Passiv-Intellect wirklich erstehe, so wie auch die, dass der gewonnene Intellect statthabe.“ (*Der Musterstaat von Al-Fārābī*, cap. 27a; ed. Dieterici, p. 92) [↑](#footnote-ref-84)
85. „Farabi s’inscrit dans le prolongement direct de cette doctrine en parlant pour sa part de la «norme naturelle de l’humanité», *fiṭra insāniyya*, qui charactérise tous les hommes de saine constitution et qui constitue pour chacun d’eux une aptitude réceptive à l’égard d’un même ensemble d’ «intelligibles premiers» et d’activités communes afférentes, ensemble qui est appelé par métonymie «norme naturelle commune», *fiṭra mushtarika*.“ (Vallat 2004, 223) [↑](#footnote-ref-85)
86. Griffel zitiert das Werk *Revival of the Religious Sciences,* Kap. 29(*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*) folgendermaßen: “I mean by it (*scil*. the intellect) the inborn original disposition and the initial light through which people perceive the essences of things.” (Griffel 2012, 6 [al*-*Ghazālī, *Iḥyā’* ed. Cairo 11:2066.18–21]). [↑](#footnote-ref-86)
87. Die Debatte über den sog. „zweiten Beginn“ von Aristoteles‘ Metaphysik bewegt sich nun auf dem Niveau von Avicennas Metaphysik *Ilāhiyyāt* (A. Bertolacci). Zuvor wurde der Beginn der zweiten Scholastik bei Thomas von Aquin und bei Scotus (L. Honnefelder) oder in der Scholastik des 12. Jahrhunderts gesucht, welche von der Metaphysik Avicennas beeinflusst war (A. Speer). Eine Übersicht über diese Debatten siehe Bertolacci 2014, 102. [↑](#footnote-ref-87)
88. „It is obvious that by equivocity in 'order and proportionality' Fārābī means essentially the same thing as modulated univocals (*asmāʾ mušakkika*). This is confirmed by the following quotation from Fārābīs *Kitāb al‑Burhān*, where 'existent', 'one', 'thing', and other similar terms are classified under modulated univocals.“ (Treiger 2012, 350) [↑](#footnote-ref-88)
89. „If God knows that Zayd will set out on a journey tomorrow, to use one of al-Farābī’s examples, then Zayd will necessarily travel tomorrow. The event is necessary due to something else, in this case, God’s creative activity that manifests itself in God’s foreknowledge. If the event is looked at solely by itself, however, Zayd’s decision to travel is not necessary but merely possible, as it is still within Zayd’s power (*qudra*) not to travel. Divine foreknowledge does not remove human free will or the ability to act differently from what is foreknown.“ (Griffel 2009, 140) [↑](#footnote-ref-89)
90. „Sensus autem de hoc quod ipsa intelligit aliquid hic est, scilicet quod ipsa formas que sunt in materiis abstrahit a suis materiis et fit eis esse aliud a suo esse quod erat prius.“ (*Liber Alpharabii De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 120.185–87) [↑](#footnote-ref-90)
91. „With respect to ‘mixed deductions,’ Averroes criticizes al-Fārābī for ‘imagining’ that the major possible premise contains the condition which, according to al-Fārābī, is predicable of the whole in all the categories. For Averroes, both al-Fārābī and Alexander (of Aphrodisias) are in error in their interpretation of Aristotle on this point. As regards the possible in general, Averroes agrees with al-Fārābī's concept of definition in the first figure, but disagrees with him regarding the composition of existential and possible premises, in which the conclusion is universal.” (Fakhry 2001, 40) [↑](#footnote-ref-91)
92. „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt. Die Ek‑sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek‑sistenz eingelassen.“ (*Brief über den Humanismus*; GA 9, 323‒24) [↑](#footnote-ref-92)
93. „Die Dinge gehn nur in sofern aus ihm hervor, als er sein Wesen kennt, und er den Anfang für die Reihenfolge des Guten im Sein bildet, die so wie sie notwendig sein muss, auch ist. Somit ist sein Wissen Ursache für die Existenz des Dings, welches er weiss. Sein Wissen von den Dingen ist kein zeitliches.“ (*Die Hauptfragen von Abu Naṣr Alfārābī*; ed. Dieterici, p. 96.16–21) [↑](#footnote-ref-93)
94. „Al-Fārābī's ingenious solution is to say that things can be separate from matter (or separate from natural things) in two ways: either as substances that actually exist without matter, or as universal attributes like being and unity that apply both to natural things and to immaterial substances, and that in this way have an existence separate from natural things, unlike the *per se* attributes of natural things, which existes only in and through natural things.“ (Menn 2013, 145–46). [↑](#footnote-ref-94)
95. „Das erste Object dieser Wissenschaft ist das absolute Sein, so wie das, was demselben in der AlIgemeinheit gleich kommt, nämlich die Eins.“ (*Die Abhandlung von den Tendenzen der aristotelischen Metaphysik von dem zweiten Meister*, ed. Dieterici; p. 57.26–28) [↑](#footnote-ref-95)
96. „Al-Fārābī did not want religion and philosophy to collide, so he had either to identify them or to subordinate the one to the other. In effect he did both. He said that both philosophy *(falsafa)* and religion (*milla*) gave you the truth, but that they did so in different versions, designed for different audiences. Philosophy, which had existed before religion, led you to things as they really were by means of proofs based on demonstration *(burhān);* religion represented the abstract truths of philosophy in symbols, images and similes that everyone could understand and secured acceptance for them by persuasion *(iqnā*ᶜ).“ (Crone 2004, 173) [↑](#footnote-ref-96)
97. „En suivant un raisonnement semblable, pour toutes les essences naturelles en dehors de lʿhomme, cela amène à admettre que leur connaissance est simplement la production de leurs formes et de leurs notions abstraites de la matière, dans lʿintelligence de lʿhomme.“ (*Petits traités apologétiques*, *Traité VI*; Périer 1920b, 80) [↑](#footnote-ref-97)
98. „Because these forms are parts of the composite and for this reason are causes of it, and every cause is prior by nature to its effect, forms free of all concomitants will therefore be prior by nature to their effects. Their effects are the natural beings, so forms free [of all concomitants] will be prior by nature to the natural beings. When what is prior by nature is removed, what is posterior to it will be removed; and when what is posterior to it exists, it will exist.“ (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 15; ed. Menn & Wisnovsky, p. 95) [↑](#footnote-ref-98)
99. „This is so evident and manifest that one does not seek proof of it nor is one obliged to make it plain. It is strictly necessary that this occurrent thing must [1] either agree in every respect with the existing human who is composed of a matter and a form (and this entails an absurdity, for the composite, [complete] with its matter and its body, will be in ourselves, and this would amount to the occurrent thing’s existing in ourselves; and this is manifestly objectionable...“ (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 12; ed. Menn & Wisnovsky, p. 92) [↑](#footnote-ref-99)
100. Die Handschriften aus Teheran, welche Périer noch nicht kannte, beweisen den Aristotelismus Ibn Adis: „Quant aux choses universelles, leur subsistance et leur manière d’être essentielle ne se trouve que dans leurs choses particulières et leur individus.“ (Platti 1983, 85) [↑](#footnote-ref-100)
101. „Il y a une analogie entre les trois Hypostates divines et l’intellect. En les comparant on voit que l’intellect pur (*al-‘aql al-muğarrad*) se trouve à la place du Père ; l’intelligeant (ou ce qui intellige d’une intellection pure) (*al-‘āgil ‘aqlan muğarradan*) se trouve à la place du Fils ; et l’intelligible (ou ce qui est intelligé d’une intellection pure) (*al-mā‘gūl ‘aqlan muğarradan*) vient à la place de l’Esprit. Ceci n’est pas une simple comparaison. Elle traduit une réalité interne de la Trinité.“ (Platti 1983, 109) [↑](#footnote-ref-101)
102. „Or, il est évident que l’intellect ne comprend que par l’intellect et qu’il est une essence existence réellement. La notion d’intellect n’implique pas la notion *d’intelligent en acte* (*‘âgil*) ou *d’intelligible* (*ma’qoûl*), et la notion d’intelligible est différente de la notion d’intellect ou d’intelligent.“ (*Petits traités apologétiques*, Traité I ; ed. Périer, pp. 18–19) [↑](#footnote-ref-102)
103. „L’on peut dire ainsi de l’essence, considérée comme se représentant elle-même, qu’elle est *intelligente* et, considérée comme représentée, qu’elle est *intelligible. Il est* encore évident que la notion de l’intellect considéré seul est le principe des deux autres notions d’intelligent et d’intelligible, puisque la suppression de cette première notion entraîne nécessairement celle des deux autres, tandis que l’existence de l’une de ces deux dernières suppose nécessairement la première.“ (*Petits traités apologétiques*, Traité I; ed. Périer, p. 20) [↑](#footnote-ref-103)
104. „Denn das, was er [der Geist] wissen will, ist gleichsam sein eigener Stoff, denn er formte sich ja in der Form des Gewussten und Betrachteten. Formte sich aber der Geist in der Form des des Gewussten und Betrachteten, ward er wie dasselbe der That nach.“ (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles* II.17; ed. Dieterici, p. 18) [↑](#footnote-ref-104)
105. „Il s’intellige lui-même. En tant qu’Il intellige son essence, Il est intelligent et intelligence en acte; et en tant que son essence intellige, il est intelligible en acte.“ (Al-Farābī, *Al-Madīna*; zit. nach Platti 1983, 113) [↑](#footnote-ref-105)
106. „En effet, le Créateur est distinct de toutes les créatures, puisqu’il les a toutes produites, qu’il leur conserve la vie et les fait mourir. Or ces distinctions entre lui et les créatures ne lui sont pas substantielles puisqu’elles n’ont existé pour le Créateur qu’après un temps où elles ne lui convenaient pas.” (*Petits traités apologétiques*, Traité III ; ed. Périer, p. 33) [↑](#footnote-ref-106)
107. „Now for their divine existence, which is their real existence (I mean [their existing] in their [essential] realities), and in which they are not clothed with anything else, they need nothing at all apart from themselves. (...) Rather, all of these three existences must always attach to it, as long as their Creator and Existentiator — hallowed be His names — wishes it.“ (*On the Four Scientific Questions concerning the Three Kinds of Existence: Divine, Natural and Logical*, cap. 16; ed. Menn & Wisnovsky, p. 96) [↑](#footnote-ref-107)
108. „En outre, puisque l’intellect en acte et l’intelligible en acte sont un dans le sujet ainsi que l’a démontré Aristote, et comme nous l’avons nous-même démontré dans notre Traité des trois sortes d’êtres [*On the Four Scientific Questions Concerning the Three Kinds of Existence*], et comme nous le démontrerons encore dans le présent traité, Il faut que nos intelligences, au moment où elles perçoivent le Créateur, fassent un avec lui.“ (*Petits traités apologétiques*, *traité VI*; ed. Périer, p. 75) [↑](#footnote-ref-108)
109. „Was das Denken als Vernehmen vernimmt, ist das Präsente in seiner Präsenz. An ihr nimmt das Denken das Maß für sein Wesen als Vernehmen. Demgemäß ist das Denken jene Präsentation des Präsenten, die uns das Anwesende in seiner Anwesenheit zu stellt und es damit vor uns stellt, damit wir vor dem Anwesenden stehen und innerhalb seiner dieses Stehen ausstehen können. Das Denken stellt als diese Präsentation das Anwesende in die Beziehung auf uns zu, stellt es zurück zu uns her.“ (*Was heißt denken?*; GA 7, 141) [↑](#footnote-ref-109)
110. „So we hold that the soul has two activities: an activity in relation to the body which is its government and control, and an activity in relation to itself and its principles, which is intellection. These two activities are so opposed to each other and mutually obstructive that when the soul is occupied with the one it turns away from the other, not being able easily to combine the two.“ (*Kitāb al Najāt*, cap. 10; ed. Rahman 1952, 53.26‒32) [↑](#footnote-ref-110)
111. „Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu quod non videbatur in effectu, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas.“ (*Liber de anima* V.5; ed. Van Riet, p. 127.36–39) [↑](#footnote-ref-111)
112. „When the intellectual faculty considers the particulars which are stored in the imagination and the light of the above-mentioned active intellect shines upon them in us, then the particulars are transformed *(istaḥāla)* into something abstracted from matter and from the material attachments and get imprinted in the rational soul, but not in the sense that the particulars themselves are transferred from imagination to our intellect, nor in the sense that the concept buried in material attachments ‒ which in itself and with regard to its essence is abstract ‒ produces a copy of itself, but in the sense that looking at the particulars disposes the soul for an abstraction from the active intellect to flow upon it.“ (*De anima* V.5, ed. Rahman, pp. 235‒236; zit. nach Hasse 2000, 184) [↑](#footnote-ref-112)
113. „L’oeuvre accomplie par l’Intelligence agente est précisément de dénuder la forme sensible de la matière et de tous les caractères qui en dépendent, pour l’imprimer dans l’intellect possible de l’âme raisonnable. C’est ce que l’on nomme *l*’*abstraction*. Abstraire n’est d’ailleurs pas transporter dans l’intellect la forme qui était dans l’imagination. Cela ne consiste pas non plus en ce que la forme sensible, une fois considérée dans sa nudité, produit dans l’intellect possible une forme semblable à elle.“ (Gilson 1930, 65) [↑](#footnote-ref-113)
114. „Ainsi, au niveau de la perception sensible, chaque degré de perception opère une abstraction plus ou moins complète sur cette forme, la séparant des conséquents matériels qui lui sont adjoints en raison de sa relation avec la matière.“ (Sebti 2005, 110) [↑](#footnote-ref-114)
115. „Post haec oportet te scire quod, cum primus dicitur intelligentia, dicitur secundum intentionem simplicem quam nosti in libro De anima: ipse enim intelligit res simul, ita ut per eas non multiplicetur in sua substantia nec ut imaginetur certitudo suae essentiae esse hoc quod ipse imaginet eas, sed quod fluunt formae earum ab eo intellectae; unde ipse aptior est ad hoc ut sit intelligentia quam ipsae formae fluentes a sua intelligibilitate; et quod ipse intelligit seipsum, et quod ipse est principium omnis quod est.“ (*Liber de philosophia prima* VIII.7; ed. Van Riet, p. 423.81–85) [↑](#footnote-ref-115)
116. Die Schrift *De anima* enthält einen Vergleich mit der Schreibtafel, auf der bislang nichts geschrieben steht (ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, *De anima* 430a1–2). In die Kommentare gelangte der Terminus πίναξ ἄγραφος, der im Kommentar von Alexander Aphrodisias angeführt ist (ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ, *De anima liber cum Mantissa* 84.25). [↑](#footnote-ref-116)
117. „The function of the theoretical faculty is to receive the impressions of the universal forms abstracted from matter (*al-ṣuwar al-kulliyya al-muğarrada ʿan al-mādda*). If these forms are already abstracted in themselves (*muğarrada bi-ḏātihī*), it simply receives them; if not, it makes them immaterial by abstraction (*bi-tağrīdihā*), so that no trace whatever of material attachments (*ʿalāʾiq al-mādda*) remains in them.“ (*Kitāb al-Nağāt* [*The Book of Salvation*], ed. Dānešpazūh, p. 333.2‒5, zit. nach D'Ancona 2008, 55‒56) [↑](#footnote-ref-117)
118. „The 'intention' is something in the object and not in the perciever, as Avicenna repeatedly stresses. It is an attribute of the object, such as 'hostility', which has a connotation for the perceiver. *Ma'na* ist therefore probably best translated as 'connotational attribute.'“ (Hasse 2000, 132) Der Autor bemerkt weiter, dass „Avicenna gives connotational attributes a very independent ontological status“ (ibid., p. 135) [↑](#footnote-ref-118)
119. Zu den Quellen dieses Gedankenexperiments in Avicennas Korpus, siehe Marmura 1986; Druart 1988. Zur Entwicklung von Avicennas Konzept in seinem ganzen Werk, siehe Hasse 2000, 80‒92. [↑](#footnote-ref-119)
120. „Les âmes humaines reçoivent ainsi les images provenant des âmes des sphères célestes par l’intermédiaire de leur imagination.“ (Sebti 2005, 126) [↑](#footnote-ref-120)
121. „Possibile est ergo ut alicuius hominis anima eo quod est clara et cohaerens principiis intellectibilibus, ita sit inspirata ut accendatur ingenio ad recipiendum omnes quaestiones ab intelligentia agente, aut subito, aut pacne subito, firmiter impressas, non probabiliter, sed cum ordine qui comprehendit medios terminos (probata quae sciuntur ex suis causis non sunt intelligibilia). Et hic est unus modus prophetiae qui omnibus virtutibus prophetiae altior est. Unde congrue vocatur virtus sancta, quia est altior gradus inter omnes virtutes humanas.“ (*Liber de anima* V.6, ed. Van Riet, p. 153.10‒18) [↑](#footnote-ref-121)
122. „Thus the relation of the theoretical faculty to the abstract immaterial forms which we have mentioned is sometimes of the nature of absolute potentiality; this faculty belongs to the soul which has not yet realized any portion of the perfection potentially belonging to it. In this stage it is called the 'material intelligence', a faculty that is present in every individual of the human species. It is called 'material' in view of its resemblance to primary matter, which in itself does not possess any of the forms but is the substratum of all forms.“ (*Kitāb al Najāt*, cap. 5; ed. Rahman, p. 34.13‒22) [↑](#footnote-ref-122)
123. „Dicemus igitur quod virtus intellectiva, si intelliget instrumento corporali, oporteret ut non intelligeret seipsam, nec intelligeret instrumentum suum, nec intelliget se intelligere.“ (*Liber de anima* V.2, ed. Van Riet, p. 93.60) [↑](#footnote-ref-123)
124. „Cum enim transit in mentem eius qui discit id quod cohaeret cum intellecto inquisito et convertit se anima ad inspiciendum (ipsa autem inspectio est conversio animae ad principium dans intellectum) solet anima coniungi intelligentiae et emanat ab ea virtus intellectus simplicis, quem sequitur emanatio ordinandi.“ (*Liber de anima* V.6; ed. Van Riet, p. 149.44‒50) [↑](#footnote-ref-124)
125. „Avicenna compares this with the intuitive perception on the part of the intellect of the necessary connexion between the premisses and the conclusion. Nor does the universal element in the images produce its like in the intellect. The images are then not the cause of the intelligible at all. Their consideration by the soul is merely preparatory for the reception of the intelligible.“ (Rahman 1952, 116) [↑](#footnote-ref-125)
126. „Etenim ad perceptionem, cui certum & indubitatum judicium possit inniti, non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens & aperta est : sicut ea clarè à nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & apertè illum movent. Distinctam autem illam, quae, cùm clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil planè aliud, quàm quod clarum est, in se contineat. (*Principia philosophiae*, cap. I; ed. Tannery 8, 22.3‒9) [↑](#footnote-ref-126)
127. „Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae.“ (*Liber de anima* I.1, ed. Van Riet, p. 29.60–63) [↑](#footnote-ref-127)
128. „Anima etiam non est substantia quae sit corpus. Restat igitur ut sit substantia quae est spiritus rationalis.“ (*Gundiss. in* *De anima* 42.14–15) Zu Avicennas Rezeption der Seele als *hoc aliquid* in der Schule von Toledo siehe Boer 2013, 24–25. [↑](#footnote-ref-128)
129. „Then I say that matter is other than genus, since matter is a thing subject to all the things predicable of it. It fits their being and the being of each one of them according to the form which is proper of it. On the contrary, genus is not something existent, if its definition is known, but only a name. Its stability comes from its being in the thought of the thinker, but it does not exist nor is it an individual.“ (*Quaestiones Naturales* II.28; Badawi, *Commentaires*, p. 53.18‒21; zit. nach Di Giovanni 2004, 264) [↑](#footnote-ref-129)
130. „As matter, then, *body* signifies the sole property of being a dimensional substance; as genus, it signifies the same property, but taken together with all the following ones inherent in the subject. When all these properties are specified, you get the species. When they are not all specified, you get the genus.“ (*Kitāb al-Shifā*, ed. Anawati, tome I, 213–219; zit. nach Di Giovanni 2004, 262) [↑](#footnote-ref-130)
131. „Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum.“ (*Liber de philosophia prima* V.1; ed. Van Riet, p. 228.29–36) [↑](#footnote-ref-131)
132. „Dico igitur quod quamvis prioritas et posterioritas dicantur multis modis, tamen fortasse conveniunt in uno secundum ambiguitatem, scilicet quia priori, inquantum est prius, aliquid est quod non est posteriori, sed nihil est posteriori quod non habeat id quod est prius.“ (*Liber de anima* IV.1, ed. Van Riet, p. 184.6–10) [↑](#footnote-ref-132)
133. „Cum autem aliquam formam repraesentat sensus imaginationi et imaginatio intellectui, et intellectus excipit ex illa intentionem... nisi secundum accidens quod est illius proprium ex hoc quod est illud accidens, ita ut aliquando accipiat illam nudam, aliquando cum illo accidente. Et propter hoc dicitur quod Socrates et Plato sunt una intentio in humanitate.“ (*Liber de anima* V.5; ed. Van Riet, pp. 129.82‒130.90) [↑](#footnote-ref-133)
134. „Unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi.“ (*Liber de philosophia prima* I.5; ed. Van Riet, pp. 34.55‒35.59) [↑](#footnote-ref-134)
135. „Unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta.“ (*Liber de philosophia prima* I.5; ed. Van Riet, p. 35.62–68) [↑](#footnote-ref-135)
136. „Potest autem aliquis dicere quod animal ex hoc quod est animal non habet esse in individuis, quia quod est in individuis est aliquod animal, non animal ex hoc quod est animal.“ (*Liber de philosophia prima* V.1; ed. Van Riet, p. 234.58–59) [↑](#footnote-ref-136)
137. „Et natura dicitur ad modum particularis et ad modum universalis. Sed quae dicitur ad modum particularis, hoc est natura propria uniuscuiusque individui. Sed quae dicitur ad modum universalis, fortassis aut erit universalis considerata ut species, aut erit universalis absolute, et ambae non habet esse in signatis scilicet individuis, nec sunt essentia existentes nisi in intellectu: dico enim quod non habet esse nisi particulare.“ (*Liber primus Naturalium. Tractatus Primus de causis et principiis naturalium*; ed. Van Riet, p. 66.29‒35). [↑](#footnote-ref-137)
138. „Thus, because only what is expressed by the quiddity as "common nature" will be instanced as such by a random or generic individual (and hence by the species it represents), the quiddity that corresponds to "common nature" has a "divine" existence and participates in the purpose of the divine flow.“ (Lizzini 2003b, 137) [↑](#footnote-ref-138)
139. „Si autem non fuerit hoc propositum et haec coniunctio utriusque, non scietur quid sit res cuius quaerimus intentionem, nec separabitur a comitantia intelligendi ens cum illa ullo modo, quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, tunc non esset res.“ (*Liber de philosophia prima* I.5; ed. Van Riet, p. 36.78–83) [↑](#footnote-ref-139)
140. „Ideo primum subiectum huius scientiae est ens; et ea quae inquirit sunt consequentia ens, inquantum est ens, sine conditione.“ (*Liber de philosophia prima* I.2; ed. Van Riet, p. 12.37–39) [↑](#footnote-ref-140)
141. „Ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa, sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo. Sed comitatur illud sine dubio esse unum vel multa, cum impossibile sit aliquid esse et non esse alteram istorum...“ (*Liber de philosophia prima* V.1; ed. Van Riet, p. 234.42–44) [↑](#footnote-ref-141)
142. „Ad certitudinem vero ipsum essendi corpus, et ad sciendum nos illud esse corpus, non eget ut sit finitum. Finitio enim accidentale est ei et comitans. Et ideo ad imaginandum corpus non est necesse imaginari corpus finitum; qui autem imaginat corpus infinitum non imaginat corpus non corpus, nec imaginat privationem finitionis nisi qui imaginat corpus.“ (*Liber de philosophia prima* II.2; ed. Van Riet, pp. 70.14–71.18) [↑](#footnote-ref-142)
143. „Nostra autem dictio, scilicet *est*, continet in se designationem.“ (*Liber de philosophia prima* I.5; ed. Van Riet, p. 37.95). [↑](#footnote-ref-143)
144. „Sic igitur oportet intelligi corpus: quod ipsum est substantia cuius haec est forma qua est id quod est.“ (*Liber de philosophia prima* II.2; ed. Van Riet, p. 72.47–48) [↑](#footnote-ref-144)
145. „Avicenna's reluctance to acknowledge this openly may stem in part from the fact, that he entertains two models of matter: one of matter as pure receptivity, a mere receptacle of forms, that mirrors them faithfully so that knowledge of these forms, or their knowledge of themselves, is tantamount to knowledge of the matter too; and the other of matter as a real principle of being, the source of chance and privation/evil, unknowable in itself and hence unpredictable in its relation to form.“ (Ivry 1984, 167) [↑](#footnote-ref-145)
146. „Si enim necesse esset illud esse vel caelum vel in caelo, manifestum est tamen ex hoc quod, ad hoc ut ipsum sit corpus in effectu, non est necesse esse in corpore tres dimensiones in effectu secundum praedictos modos trium dimensionum.“ (*Liber de philosophia prima* II.2; ed. Van Riet, p. 71.30–33) [↑](#footnote-ref-146)
147. „Unde, si quis interrogavit an humanitas quae est in Platone, ex hoc quod est humanitas, sit alia ab illa quae est in Socrate et necessario dixerimus non, non oportebit consentire ei ut dicat : «ergo haec et illa sunt una numero», quoniam negatio illa absoluta fuit et intelleximus in ea quod illa humanitas, ex hoc quod est humanitas, est humanitas tantum, sed ex hoc quod ipsa est alia ab humanitate quae est in Socrate quiddam extrinsecum est. Ipse vero non interrogavit de humanitate nisi ex hoc quod est humanitas.“ (*Liber de philosophia prima*, V.1; ed. Van Riet, p. 231.74–81) [↑](#footnote-ref-147)
148. „Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam.“ (*Liber de Philosophia prima* 1.8, ed. Van Riet, pp. 55.64‒56.66) [↑](#footnote-ref-148)
149. „Sicut enim haec scientia est principium essendi illas, sic scientia huius est principium certitudinis sciendi illas.“ (*Liber de Philosophia prima* I.3; ed. Van Riet, p. 20.74‒76). [↑](#footnote-ref-149)
150. „Anima autem intelligit seipsam, et hoc quod intelligit seipsam, facit eam intelligere se esse et intelligentem et intellectam et intellectum; in eo vero quod intelligit ceteras formas non ita facit: ipsae enim per se in corpore sunt semper et in potentia in intellectu, quamvis in aliquibus rebus exeant ad effectum.” (*Liber de anima* V.6; ed. Van Riet, p. 134.45–49) [↑](#footnote-ref-150)
151. „Every time I was at a loss about a problem, concerning which I was unable to find the middle term in a syllogism, I would repair on its account to the mosque and worship, praying humbly to the All-Creator to disclose to me its obscu­rity and make its difficulty easy. At night I would return home, set the lamp before me and occupy myself with reading and writing. Whenever I felt drowsy or weakening, I would turn aside to drink a cup of wine to regain my strength and then I would go back to my reading. Whenever I fell asleep, I would see those very problems in my dream; and many problems became clear to me while asleep.“ (Avicenna*, The Life of Ibn Sīnā* 28.3–30.3, zit. nach Bertolacci 2004, 157) [↑](#footnote-ref-151)
152. „Ich habe mich gefragt, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderen Form, dieselben Übel dar… der Werth aller morbiden Zustände ist, dass sie in einem Vergrößerungsglas gewisse Zustände, die normal aber als normal schlecht sichtbar sind, zeigen.“ (*Nachgelassene Fragmente* 14[65]; KSA 13, 250) [↑](#footnote-ref-152)
153. „Veritas autem intelligitur et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis. Dicimus enim: 'haec dictio est vera' et 'haec sententia est vera'; igitur necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper; possibile vero est veritas per aliud a se, et est falsum in seipso. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum, falsum est in se. Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam. Ex dictionibus autem veris, illa est dignior dici vera cuius certitudo est semper; sed quae dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima, et non per causam.“ (*Liber de Philosophia prima* I.8; ed. Van Riet, p. 55.58‒56.69) [↑](#footnote-ref-153)
154. „The (infinite) succession of individuals implies that divine providence selects for its aim what can be called a „generic” or „random individual”, i.e. an individual that, whatever it is, is able to represent the species in such a way as to guarantee the permanent existence of the latter.“ (Lizzini 2003b, 136) [↑](#footnote-ref-154)
155. „Deinde intellectui in effectu deservit intellectus in habitu, et intellectus materialis, cum aptitudine quae est in eo, deservit intellectui in habitu.“ (*Liber de anima* I.5; ed. Van Riet, p. 99.82–84) [↑](#footnote-ref-155)
156. Die formale Bestimmung des Subjekts (*subject-matter, mawḍū*) als *ens inquantum ens* wird von dem getrennt, was als letztes Ziel (*ġaraḍ*) der ersten Wissenschaft gesucht wird. Dies ist die philosophische Theologie, die al-Fārābī bereits nach der *Metaphysik Lambda* hatte (siehe Bertolacci 2006, 114–26). [↑](#footnote-ref-156)
157. „Igitur quaestiones huius scientiae quaedam sunt causae esse, inquantum est esse causatum, et quaedam sunt accidentalia esse, et quaedam sunt principia scientiarum singularum. Et scientia horum quaeritur in hoc magisterio. Et haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa; sed prima causa universitatis est esse et unitas...“ (*Liber de philosophia prima* I.2; ed. Van Riet, pp. 15.86–16.91) [↑](#footnote-ref-157)
158. „Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis.“ (*Liber de anima* I.1; ed. Van Riet, p. 4.60–64) [↑](#footnote-ref-158)
159. „Eius enim essentia immunis est ab omni quod est in potentia omnino, sicut iam supra ostendimus, sed ipse est intelligens omnia ut unum simul, et ex hoc quod intelligit, sequitur ordinatio bonitatis in esse, et intelligit qualiter est possibile et qualiter est elegantius provenire esse totus secundum iudicium sui intellecti.“ (*Liber de philosophia prima* IX.4; ed. Van Riet, p. 478.73–78) [↑](#footnote-ref-159)
160. „Sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et decor verus, fiat unum cum ea, insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantie eius.“ (*Liber de philosophia prima* IX.7; ed. Van Riet, p. 511.79‒83) [↑](#footnote-ref-160)
161. „Il reste cependant cette distinction essentielle: les prophètes sont *par nature* ce que les gnostiques et les saints ne deviennent qu*’après une longue dialectique de purification et d’ascèse morale et intellectuelle.*” (Gardet 1951, 121) [↑](#footnote-ref-161)
162. „We will make it plain that in their metaphysical sciences they have not been able to fulfill the claims laid out in the different parts of the [textbook on] logics and in the introduction to it, i.e. what they have set down in the *Second Analytics* (*Kitāb al-Burhān*) on the conditions for the truth of the premise of a syllogism, and what they have set down in the *First Analytics* (*Kitāb al-Qiyās*) on the conditions of the syllogism’s figures, and the various things they posit in the *Isagoge* and the *Categories*.“ (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* 16.8–11, trad. Griffel 2009, 100) [↑](#footnote-ref-162)
163. „For the first effect, too, is simple, having no composition in it, except by way of its inseparable accidents. The two will, therefore, stand on par, inasmuch as each is intelligence divested of Matter. And this is a generic reality, for being pure intelligence is not one of the inseparable accidents of being, but the very quiddity. So this quiddity will be common to God and all the intelligences.“ (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. VII; ed. Kamali, p. 130) [↑](#footnote-ref-163)
164. „Even if existence, substantiality, or being a principle is no genus (for none is given in answer to the question: What is it?), still you consider God to be a pure intelligence, as all other intelligences (who are the secondary principles of existence, and whom the philosophers also call Angels ‒ i.e., the effects of the First Cause) are pure intelliences divested of Matter. So this reality will include God and its first effect.“ (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. VII; ed. Kamali, p. 130) [↑](#footnote-ref-164)
165. „The final result of all their investigations into Divine Glory is that they have destroyed all that Glory signifies. They have made His condition comparable to that of a dead man who has no awareness of what goes on in the world – the only difference between Him and a dead man being that He knows Himself.” (*Tahāfut al-Falāsifah*, probl. III; ed. Kamali, p. 80). [↑](#footnote-ref-165)
166. „The majority of their errors (a*ghālīṭ*) are in metaphysics. [Here,] they are unable to fulfill demonstration (*burhān*) as they have set it out as a condition in logics. This is why most of the disagreements amongst them is in (the field of) metaphysics.“ (Al-Ghazālī, *al-Munqidh* 23.14–15; trad. Griffel 2009, 100) [↑](#footnote-ref-166)
167. „Therefore, it is not improbable that something should be distinguished from what is opposed to it (as an alternative possibility) because of its relation to the system of things. But the moments of time are, on the contrary, absolutely similar in respect of the relation each bears to possibility and to the system of things. For this reason it is not possible to maintain that, if the creation of the world had been earlier or later by a single instant than it was, the system of things would not take shape.” (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. I; ed. Kamali, p. 28) [↑](#footnote-ref-167)
168. „An agent is he from whom an action proceeds because of the will for action: by way of free choice, and alongside of the knowledge of what is willed. But in your view the world bears the same relation to God as an effect to its cause. So it follows from Him by way of necessary causation. And, therefore, it is not conceivable that God should have been able to avoid His action, even as the shadow is unavoidable to a person, or light to the Sun. Now, this has nothing to do with an action.“ (Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, probl. III.1; ed. Kamali, p. 64) [↑](#footnote-ref-168)
169. „Diese unsere Weisheit nimmt von jener Urweisheit den Anfang, und die Ursubstanz rührt von der Weisheit her. Nicht aber war die Ursubstanz zuerst und dann erst die Weisheit, vielmehr ist die Substanz eben die Weisheit, auch ist die Urwesenheit die Substanz und die Substanz die Weisheit. Nicht, dass zuerst die Substanz und dann die Weisheit gewesen wäre, wie dies bei den Zweitsubstanzen der Fall ist, sondern Wesenheit, Substanz und Weisheit waren Eins.“ (*Theologia Aristotelis*, ed. Dieterici, p. 161) [↑](#footnote-ref-169)
170. „Iam autem notum est quod differentiae non recipiuntur in definitione eius quod ponitur ut genus; igitur ipsae non acquirunt generi certitudinem, sed acquirunt ei esse in actu, sicut rationale. Rationale enim non acquirit intentionem animalitatis, sed acquirit ei esse in effectu per successionem essendi proprie.“ (*Liber de philosophia prima* I.7; ed. Van Riet, p. 51.83–88) [↑](#footnote-ref-170)
171. Die postmoderne Version dieser Auffassung finden wir in der *Kritik der reinen Vernunft*. Kant definiert den Unterschied zwischen zwei Anschauungsformen. Mensch hat *intuitus derivativus* und diese passive Anschauung wird von sinnlicher Erfahrung determiniert. Gott hat *intuitus* *originarius* und diese aktive intellektuelle Anschaung schafft den realen Gegenstand indem sie etwas denkt (KdRV, B 72). [↑](#footnote-ref-171)
172. „Die Poesie, also die bewusste Erdichtung, war demnach „nur tolerierbar, wenn sie eine Wahrheit aussage im Sinne der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, d. h. der Übereinstimmung zwischen der Beschreibung (*wasf*) und dem Beschriebenen (*mawsuf*).“ (Schöller 2001, 139) [↑](#footnote-ref-172)
173. „However, there is a [certain] aporia in this; for if that which is always true is found only in that which exists always in actuality, there is no proof [of the truth] for things which exist now in actuality, now in potentiality.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 109.417) [↑](#footnote-ref-173)
174. „Therefore, there is no falsity in these [things] except in the form of error, that is by believing that which is combined to be separated or that which is separated to be combined.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 110.423) [↑](#footnote-ref-174)
175. Im Gegensatz dazu ist Davidsons zitierte Schrift (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 1992), welche arbiträr Averroës‘ Auffassung des Intellekts in drei getrennte Etappen aufteilte. Eine fundierte Kritik Davidsons wurde im Vorwort zu Averroës‘ Werken über den Intellekt aus der mittleren Periode geboten (*La béatitude de l’âme*, ed. Geoffroy&Steel 2001, 47–51; 62; 69). [↑](#footnote-ref-175)
176. Die lateinische Version von Avicennas *De anima* verwendet für den möglichen Intellekt den Terminus *intellectus materialis* (Wéber 1991, 347). Jakob von Venedig erwähnt den Terminus *intellectus possibilis* (*De anima* 430a24) in der Übersetzung von *De anima*, was in der Parafrase seiner Übersetzung um 1245 (*Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata*; ed. R.-A. Gauthier, 1985) belegt wird. Der anonyme Autor der Schrift *De anima et de potenciis eius* (asi 1225) verwendet zum ersten Mal im Westen den Terminus *intellectus possibilis* in derselben Bedeutung wie in *De anima* III.5, die Averroës‘ Kommentar zufolge von den CMDA (ed. Gauthier 1982, pp. 30, 50) dargeboten wurde. [↑](#footnote-ref-176)
177. „Et hoc contrarium est ei quod contingit Modernis; nullus enim est sciens et perfectus apud eos nisi qui est Alexandreus. Et causa in hoc est famositas istius viri, et quia creditur esse vere unus de bonis expositoribus.“ (CMDA III.14; 433.149‒53) [↑](#footnote-ref-177)
178. Das Zitat von Gauthier befindet sich in der kritischen Ausgabe von Aquins *Sentencia libri De anima*, *Editio Leonina* 45/1, 1984, p. 222\*. Die ursprüngliche Fassung stammt von Nogales: „Averroes is not Averroist. If it is true that there have been Averroists who have admitted the unicity of the human intellekt, that is not the case for Averroes himself, who admits the individual immortality of the human soul, even in the material intellect.“ (Nogales 1976, 177) [↑](#footnote-ref-178)
179. „And likewise if we understand by ‘existence’ a mental attribute, it is not an addition to the essence, but if we understand it as being an accident, in the way Avicenna regards it in the composite existent, then it becomes difficult to explain how the uncompounded can be the quiddity itself, although one might say perhaps: ‘In the way the knowledge in the uncompounded becomes the knower himself.‘“ (*Tahafut al-tahafut (The incoherence of the incoherence)*, 8th discussion; ed. Van Den Berg, p. 241) [↑](#footnote-ref-179)
180. „Then he [i.e. Alexander Aphrodisias] sets out to illustrate how this analogy is universal [and belongs to everything]. He says: 'for instance if somebody says that the principles are three: form, privation and matter, but each one of these is different in every genus'. He means: the meaning of our doctrine that the principles are one by analogy is as if we had said: form, matter and privation are the principles of the ten categories, but the form, the privation and the matter of substance are different from the form, the privation and the matter of each category, and that of one of them is different from that of another.“ (*Comm. magnum in Met.* 1521; ed. Genequand, p. 119) [↑](#footnote-ref-180)
181. „[Ibn Sīnā] errs here in so far as in his [doctrine] the accidental which is attached to a thing in the intellect is confounded with the accidental which is attached to it in [extramental] existence, and [because] he was convinced that 'one' is predicated of all ten genera univocally, not *secundum prius et posterius*, and that it is [identical with] the numerical one with respect to what he conceived as its meaning in everyday language.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 39.77) [↑](#footnote-ref-181)
182. „Accordingly, one must understand that the principles of the two sciences are different, I mean in the manner one envisages them only, not in their being. This is why the commentary of Alexander on this point is very ambiguous, unless one establishes this distinction. It is this obscurity that misled Ibn Sīnā as we have said.“ (*Comm. Magnum in Met.* 1436; ed. Genequand, p. 80) [↑](#footnote-ref-182)
183. „Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei.“ (*In Aristot. Metaph*. *IV*, ed. Juntina VIII, fol. 67 B) [↑](#footnote-ref-183)
184. „Averroes’s reference to *ens* as a disposition which is added to the essence of a thing was taken by some of the Latins as implying both that Avicenna defended real distinction between essence and existence, and that he regarded existence as a kind of accident which is superadded to essence.“ (Wippel 2007, 45) [↑](#footnote-ref-184)
185. „Manifestum est quod primum de quo dicitur hoc nomen 'ens' simpliciter et principaliter est illud quod dicitur in responsione ad 'quid est hoc individuum demonstratum exsistens per se'; et ista interrogatio est de substantia.“ (*In I Sent.*, lib. I, dist. 2, q. VII; OTh II, p. 234.1‒3) [↑](#footnote-ref-185)
186. „Et cum hoc interrogatur quid est illud individuum existens, quod dicitur substantia, non respondemus ad hoc per aliquid extra essentiam eius.“ (*In Aristot. Metaph*. *VII*, ed. Juntina VIII, fol. 153 H) [↑](#footnote-ref-186)
187. „Et ille namque in quibus dicitur quod ipse sunt substantie secunde, sunt species in quibus inueniuntur singularia secundum modum similitudinis inuentionis partis in toto, et genera harum specierum etiam; uerbi gratia quia Sortes cui innuitur est in specie eius, scilicet in homine, et homo in genere suo, quod est animal; ergo Sortes cui innuitur est substantia prima; et homo predicatum de ipso et animal ambo sunt substantie secunde.“ (*Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis* II.2.20; ed. Speer, pp. 19.47‒20.54) [↑](#footnote-ref-187)
188. „As for Ibn Sīnā, since he belives that no science can prove its own principles and takes that absolutely, he thinks that it is for the first philosopher to explain the existence of the principles of the sensible substance, whether eternal or not.“ (*Comm. magnum in Met.* 1423–24; ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-188)
189. „But the philosopher speculating about the principles of being *qua* being is the one speculating about the principles of substance as has been said at the beginning of this book; now the first components and principles of substance are the principles of the object of natural philosophy. In that case, Metaphysics *(*’ilm ilāhī*)* is the science which undertakes the demonstration of the principles of the object of natural philosophy, and natural philosophy merely postulates them.“ (*Comm. magnum in Met.* 1424; ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-189)
190. „As for Ibn Sīnā, he erred in this [question] completely, for he thought that he who practises natural sciences cannot show that bodies are composed of matter and form and that it lies in the responsibility of the metaphysician to show this. The invalidity of all this is self-evident to anybody practising the two sciences (i.e., physics and this science [of metaphysics]).“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 59.205). [↑](#footnote-ref-190)
191. „For it is impossible that there should be demonstration of absolutely everything. There would be an infinite regress (so that there would still be no demonstration); but if there are things of which one should not demand demonstration, these persons could not say what principle they maintain to be more self-evident than the present one.“ (Met. IV.4, 1006a7–11; trad. Ross, WA 8) [↑](#footnote-ref-191)
192. „He [Ibn Sīnā] says that the natural philosopher postulates the existence of nature, and that the metaphysician proves its existence; he did not distinguish between the two substances in that respect as is obviously case in this discussion.“ (*Comm. magnum in Met.* 1424; ed. Genequand, p. 74) [↑](#footnote-ref-192)
193. „So we must understand what these two sciences have in common, I mean Physics and Metaphysics, in the inquiry into the principles of substance; I mean Physics explains their existence as principles of the movable substance, whereas the specialist in this science inquires into them as principles of substance qua substance, not of the movable substance.“ (*Comm. magnum in Met*. 1426; ed. Genequand, p. 75) [↑](#footnote-ref-193)
194. „Perhaps this aspect is what Alexander means when he says that the specialist in this science investigates what the principles of the eternal substance are, but that the natural philosopher does not have to postulate that sort of inquiry, nor does he need it. Perhaps he also means that the natural philosopher inquires into what the principles of the substance subject to generation and corruption are by the method proper to it, that is to say into its proximate principles, declaring that the immovable substance is the principle of the movable. This is how his words must be understood; otherwise, they are very obscure; this is what led Ibn Sīnā into error.“ (*Comm. magnum in Met*. 1426; ed. Genequand, p. 75) [↑](#footnote-ref-194)
195. „In sum, Averroes's theory of metaphysical knowledge is characterized by the following claims: (1) The primary and truly apodictic demonstration of God's existence is found in natural philosophy in the form of the proof for an Unmoved Mover. (2) The science of metaphysics formally depends on the demonstration of God's existence in natural philosophy, since metaphysics receives its subject through this demonstration.“ (Noone 1992, 37) [↑](#footnote-ref-195)
196. „According to the method leading from the things that are posterior to the things that are prior, called indications...*“ (Comm. magnum in Met.* *1423; ed. Genequand, p. 74)* [↑](#footnote-ref-196)
197. „Therefore, it is impossible to demonstrate the existence of the first substance except by means of motions; methods which are thought to lead to the existence of the first mover other than the method based on motion are all suasive; even if they were true, they would be a limited number of indications belonging to the science of the philosopher; for the first principles cannot be proved apodictically.“ *(Comm. magnum in Met. 1423,* ed. Genequand*, p. 74)* [↑](#footnote-ref-197)
198. „Veritas namque, ut declaratum est in sua declaratione (definitione), est aequare rem ad intellectum, scilicet quod reperiatur in anima, sicut est extra animam.“ (Boehner 1945, 142) [↑](#footnote-ref-198)
199. „Verum enim et falsum non sunt in rebus, sicut bonum et malum ut verum sit sicut bonum et falsum sicut malum, sed sunt in cognitione.“ (*In Aristot. Metaph.VI*; editio Juntina VIII, fol. 151 H). [↑](#footnote-ref-199)
200. „We answer that if there is no substance other than those which are formed by nature, natural science will be the first science; but if there is an immovable substance, the science of this must be prior and must be first philosophy, and universal in this way, because it is first. And it will belong to this to consider being *qua* being (περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης) — both what it is and the attributes which belong to it *qua* being (τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν).“ (*Met*. 1026a27‒32; trad. Ross, WA 8) Die zitierten Originalbegriffe „*qua* being“ zeigen aufgrund der Analogie, dass die Übersetzung von der Auffassung der Metaphysik nach Avicenna aufgrund der *Oxfordian Fallacy* gezeichnet ist. [↑](#footnote-ref-200)
201. „These [merely] imagined matters are related to sensible matters in such a way that the former exist potentially in the circle which is how sensible matters of things exist in sensible things.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics;* ed. Arnzen, p. 82.287) [↑](#footnote-ref-201)
202. „Some [philosophers] made the three dimensions the first thing instilled in formless prime matter and the principles of a thing whereby matter receives form. Furthermore, they maintained that the term 'body' signifies most properly this meaning [of informed matter], since 'substance' signifies this only qua [abstract] root morpheme because substances are [that which is] not in a substrate.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics;* ed. Arnzen, pp. 89.321–90.323) [↑](#footnote-ref-202)
203. „Other [philosophers] maintained that the three dimensions are sequels of a simple form which exists in prime matter, and that it is due to this form that body receives [the properties of ] divisibility and continuity. They [also] claimed that this [form] is one [and the same] and common for all sensible things just as is the case with prime matter. This position is held by Ibn Sīnā.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 90.324) [↑](#footnote-ref-203)
204. „It is evident that the primary dimensions would not settle upon the subject belonging to this form nor would those primary dimensions exist in it until after the form has settled upon it, and when I use the term 'after' I have in mind posteriority in respect to existence, not posteriority in respect to time.“ (*De substantia orbis*, cap.I; trad. Hyman 1986, 62) [↑](#footnote-ref-204)
205. „For this reason Avicenna thought that the case of the three dimensions which exist in matter absolutely, that is to say, the [three] indeterminate dimensions, is the same as the case of the determinate dimensions in it. And he asserts that it is impossible but that a primary form settle upon the primary matter prior to the settlement upon it of the primary dimensions. And many absurdities follow from this view.“ (*De substantia orbis*, cap. I; trad.. Hyman, p. 63) [↑](#footnote-ref-205)
206. „We say now: As for the adherents of the first doctrine, i.e. those who held that dimensions are principles of a thing through which matter is constituted, they necessarily have to suppose that dimensions are substances, since they are principles through which prime matter is constituted, and that they [are that which] makes known the quiddity of the individual substance.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen 2010, p. 90.326) [↑](#footnote-ref-206)
207. „Their mistake was to assume that corporeality is generically stable, that is, to think that it is imperishable or stable on the condition that it is an accident and to think that it is stable on the condition that it is forma. According to this view, it is necessary [to assume] that prime matter is informed not only through the dimensions but rather through a multiplicity of accidents which are inseparable from prime matter and common to [all] simple bodies.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*, ed. Arnzen, p. 92.328) [↑](#footnote-ref-207)
208. „As it appears from Ibn Sīnā's words, and that the composite of this form and prime matter is the substance which has corporeality, that is to say the three dimensions, as an accident, and [that] this is what is signified by the term 'body', or [rather] 'corporeality' (since a paronymous term, as said before, is most appropriate to signify this [accidentality] as far as it is conceived in this way), then, upon my life, this is a preposterous view...“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 92.328). [↑](#footnote-ref-208)
209. „For that reason, universals are second intentions, while the things of which they are accidents are first intentions (the difference between first and second intentions has been stated in detail in the discipline of logic). All this is self-evident for those who practise this discipline.“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 77.270) [↑](#footnote-ref-209)
210. „The demonstrations employed by Ibn Sīnā in this science [of metaphysics] in order to show [the existence] of the first principle are, on the other hand, altogether dialectical and untrue propositions, which do not state anything in an appropriate manner, as can be seen from the counter-arguments set forth by Abū Hāmid [al-GhazāIī] against these [propositions] in his book on The Incoherence [of the Philosophers].“ (*Averroes On Aristotle’s Metaphysics*; ed. Arnzen, p. 24.14) [↑](#footnote-ref-210)
211. „It is known that true relation is a particular reciprocal relation, since the universals do not exists outside the soul and are only abstracted from the particular by discursive thought.“ (*Comm. magnum in Met.* 1543; ed. Genequand, pp. 128–129) [↑](#footnote-ref-211)
212. „Deinde dixit: *Vivum autem universale*, etc. Demonstratur per hoc quod ipse non opinatur quod diffinitiones generum et specierum sunt diffinitiones rerum universalium existentium extra animam; sed sunt diffinitiones rerum particularium extra intellectum, sed intellectus est qui agit in eis universalitatem, Et quasi dicit: et non attribuitur esse diffinitionum speciebus et generibus, ita quod ille res universales sint existentes extra intellectum. Vivum enim universale aut nichil est omnino, aut esse eius est posterius ab esse rerum sensibilium, si est aliquid universale ens per se.“ (CMDA I.8; 12.21–26) [↑](#footnote-ref-212)
213. „Et dixit: *Dicamus igitur quod sensus non est in actu, sed in potentia*, etc. Idest, dicamus igitur in respondendo quod sensus non est ex virtutibus activis, que agunt ex se absque eo quod indigeant in actione que provenit ab eis motore extrinseco, sed sunt ex virtutibus passivis, que indigent motore extrinseco. Et ideo non sentiunt ex se, quemadmodum combustibile non comburitur ex se absque motore extrinseco, scilicet igne.“ (CMDA II.52; 210.29‒37) [↑](#footnote-ref-213)
214. „Et potest intelligi sic: et necesse est ut sit de virtutibus passivis ita quod proportio sensus ad sensibilia sit sicut proportio intellectus ad intelligibilia. Et secundum hoc in ordine sermonis erit transpositio, et tunc debet legi sic: Oportet igitur ut dispositio eius sit secundum similitudinem: sicut sensus apud sensibilia, sic intellectus apud intelligibilia...“ (CMDA III.3; 382.26–30) [↑](#footnote-ref-214)
215. „The thinking part of the soul must therefore be, while impassible, capable of receiving the form of an object (πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ); that is must be potentially identical in character with its object without being the object (τι τοιοῦτον ἕτερον). Mind must be related to (ὁμοίως ἔχειν) what is thinkable, as sense is to what is sensible (τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά).“ (*De anima* III.4, 429a14–18, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-215)
216. „...opinatus est Themistius quod intellectus qui est in habitu est compositus ex intellectu materiali et agenti. Et hoc idem fecit Alexandrum credere quod intellectus qui est in nobis est compositus aut quasi compositus ex intellectu agenti et ex eo qui est in habitu, cum opinatur quod substantia eius qui est in habitu debet esse alia a substantia intellectus agentis.“ (CMDA III.36; 496.481‒87) [↑](#footnote-ref-216)
217. Zum Unterschied zwischen Themistios und Alexander im Hinblick auf die Originaldeutung des Intellekts in *De anima* III, siehe Bormann 1982, 6‒20. [↑](#footnote-ref-217)
218. „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). It is, in other words, more appropriate to say that [the intellect] would be 'completed' to the fullest extent by being advanced from potentiality to actuality (εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος). And it is obvious that [it is advanced] from potentiality (ἐκ δυνάμεως, δῆλον). That is why we do not always think (διὰ γὰρ τοῦτο οὔτε αἰεὶ νοοῦμεν), nor even always think the same things rather than different things at different times (τὰ αὐτὰ αἰεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα); this in fact is a sign that this intellect exists in potentiality (σημεῖον τοῦ δυνάμει εἶναι τοῦτον τὸν νοῦν), since there can be no transition from one activity to another unless a potentiality remains (δυνάμεως ὑπομενούσης) to display the different activities.“ (*In Aristotelis libros de anima paraphrasis* 94.5‒15; trad. Schroeder, pp. 77‒78) [↑](#footnote-ref-218)
219. „Et iam declaratum est quod intellectus materialis impossibile est ut habeat formam in actu, cum substantia et natura eius est ut recipiat formas secundum quod sunt forme.“ (CMDA III.5; 398.340–43) [↑](#footnote-ref-219)
220. „Non ita quod intellectus materialis intelligat ipsum et propter illud intelligere fiat continuatio cum hoc intellectu, sed continuatio istius intellectus nobiscum est causa eius quod intelligit ipsum et intelligimus per ipsum alias res abstractas.“ (CMDA III.36; 484.138–42) [↑](#footnote-ref-220)
221. „Et ista est dispositio intellectus in comprehendendo alietatem que est inter formam et individuum; comprehendit enim formam per se, et comprehendit individuum mediante sensu.“ (CMDA III.9; 422.47–50) [↑](#footnote-ref-221)
222. „Et dixit: Et quod accidit in intellectu, etc. Idest, et intelligendum est hoc quod diximus de hac intentione universali, scilicet passione que est in intellectu, quod est tantum receptio sine transmutatione, sicut receptio picture in tabula.“ (CMDA III.14; 430.50–54) [↑](#footnote-ref-222)
223. „Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino.“ (CMDA II.121; 317.17‒20) [↑](#footnote-ref-223)
224. „Et dixit *secundum quod est in hac dispositione, et in intentione* observando se ab intentionibus quas recipit intellectus; ille enim sunt universales, iste vero tantum sunt iste.“ (CMDA II.121; 317.32‒35) [↑](#footnote-ref-224)
225. „Et dixit etiam in tractatu quem fecit de Intellectu secundum opinionem Aristotelis quod intellectus materialis est virtus facta a complexione.“ (CMDA III.5; 394.217–19) [↑](#footnote-ref-225)
226. „Continuatio igitur intellecti cum homine impossibile est ut sit nisi per continuationem alterius istarum duarum partium cum eo, scilicet partis que est de eo quasi materia, et partis que est de ipso (scilicet intellecto) quasi forma.“ (CMDA III.5, 404.507–12) [↑](#footnote-ref-226)
227. „Et ista intentio individualis est illa quam distinguit virtus cogitativa a forma ymaginata...“ (CMDA II.63; 225.53–55) [↑](#footnote-ref-227)
228. „Sensus, cum hoc quod comprehendunt sua sensibilia propria, comprehendunt intentiones individuales diversas in generibus et in speciebus; comprehendunt igitur intentionem huius hominis individualis, et intentionem huius equi individualis, et universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium.“ (CMDA II.63; 225.44–50) [↑](#footnote-ref-228)
229. „Declaratum est enim illic quod virtus cogitativa non est nisi virtus que distinguit intentionem rei sensibilis a suo idolo ymaginato; et ista virtus est ilia cuius proportio ad has duas intentiones, scilicet ad idolum rei et ad intentionem sui idoli, est sicut proportio sensus communis ad intentiones quinque sensuum. Virtus igitur cogitativa est de genere virtutum existentium in corporibus.“ (CMDA III.6; 415.62‒68) [↑](#footnote-ref-229)
230. „Sed cum aliquis intuebitur omnes sermones istius viri et congregabit eos, videbit ipsum opinari quod, quando intellectus qui est in potentia fuerit perfectus, tunc intelligentia agens copulabitur nobiscum, per quam intelligemus res abstractas, et per quam faciemus res sensibiles esse intellectas in actu, secundum quod ipse efficitur forma in nobis.“ (CMDA III.36; 484.128–134) [↑](#footnote-ref-230)
231. „Et fuit necesse attribuere has duas actiones anime in nobis, scilicet recipere intellectum et facere eum, quamvis agens et recipiens sint substantie eterne, propter hoc quia hee due actiones reducte sunt ad nostram voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea. Abstrahere enim nichil est aliud quam facere intentiones ymaginatas intellectas in actu postquam erant in potentia; intelligere autem nichil aliud est quam recipere has intentiones.“ (CMDA III.18; 439.71–76) [↑](#footnote-ref-231)
232. „Et Alexander videtur hoc opinari in primis perfectionibus anime, et est contra Aristotelem et contra ipsam veritatem.“ (CMDA I.88; 118.77‒79) [↑](#footnote-ref-232)
233. „Deinde dixit: Utrum vita est in uno istorum, etc. Idest, et perscrutandum est, cum hoc, utrum illud quod dicitur vita est in una aliqua istarum quinque virtutum, aut in pluribus una, aut in omnibus.“ (CMDA I.89; 120.41‒44) [↑](#footnote-ref-233)
234. „I have been arguing that the psychological systems whose operations "present the world to thought" constitute a natural kind by criteria independent of their similarity of function; there appears to be a cluster of properties that they have in common but which, *qua* input analyzers, they might perfectly well not have shared. We can abbreviate all this by the claim that the input systems constitute a family of modules: domain-specific computational systems characterized by informational encapsulation, high-speed, restricted access, neural specificity, and the rest.“ (Fodor 1983, 101) [↑](#footnote-ref-234)
235. „Quare autem dicitur 'positio de unitate formarum' non satis intelligo.“ (zit. nach Birkenmajer 1922, 60) [↑](#footnote-ref-235)
236. „Questio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuis hominum, non generabilis neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus) numeratus per numerationem individuorum hominum, generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum, hec quidem quaestio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem.“ (CMDA III.5; 401.424‒402.431) [↑](#footnote-ref-236)
237. „Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est aeterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane, scilicet primis propositionibus et formationibus singularibus communibus omnibus; hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam.“ (CMDA III.5; 406.575‒407.581) [↑](#footnote-ref-237)
238. „Dicamus igitur quod manifestum est quod homo non est intelligens in actu nisi propter continuationem intellecti cum eo in actu.“ (CMDA III.5; 404.501‒503) [↑](#footnote-ref-238)
239. „Intellectum enim videtur impossibile attribui alicui membro corporis. Et debes scire quod ista dubitatio non sequitur hic nisi quia non determinatur utrum sit unica secundum subiectum et plura secundum virtutes (ita quod divisio anime in suas partes sit sicut pomi in odorem colorem et saporem), so aut est una propter unam naturam communem, et plura quia ista natura habet diversas virtutes...“ (CMDA I.92; 123.25–32) [↑](#footnote-ref-239)
240. „Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen perfectio dicitur de eis modo equivoco, econtrario ei quod existimavit Alexander.“ (CMDA III.5; 405.528–33) [↑](#footnote-ref-240)
241. „Et dixit: *Oportet igitur*, etc. Et intendit per istum intellectum materialem; hec igitur est sua descriptio predicta. Deinde dixit: *et intellectus secundum quod facit ipsum intelligere omne*. Et intendit per istum illud quod fit, quod est in habitu. Et hoc pronomen '*ipsum*' potest referri ad intellectum materialem, sicut diximus; et potest referri ad hominem intelligentem.“ (CMDA III.18; 437.18–438.24) [↑](#footnote-ref-241)
242. „We have no evidence (οὐδέν πω φανερόν) as yet about mind or the power to think (περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως); it seems to be a widely different kind of soul (ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι), differing as what is eternal from what is perishable (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ); it alone is capable of existence in isolation from all other psychic powers (τοῦτο μόνον ἐνδέχεσθαι χωρίζεσθαι).“ (*De anima* II.2, 413b24‒27; trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-242)
243. „Tertia autem questio (et est quomodo intellectus materialis est aliquod ens et non est aliqua formarum materialium neque etiam prima materia) sic dissolvitur. Opinandum est enim quod iste est quartum genus esse. 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. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta que intelligit aliud.“ (CMDA III.5; 409.654–62) [↑](#footnote-ref-243)
244. „Et ex hoc modo possumus dicere quod intellectus speculativus est unus in omnibus. Et cum consideratum fuerit de istis intellectis secundum quod sunt entia simpliciter, non in respectu alicuius individui, vere dicuntur esse aeterna, et quod non intelliguntur quandoque et quandoque non, sed semper.“ (CMDA III.5; 407.594–600) [↑](#footnote-ref-244)
245. „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-245)
246. „Potest enim intelligi secundum Alexandrum quod intendebat per *intellectum in potentia* preparationem existentem in complexione humana, scilicet quod potentia et preparatio que est in homine ad recipiendum intellectum in respectu uniuscuiusque individui est prior tempore intellectu agenti; simpliciter autem intellectus agens est prior.“ (CMDA III.20; 444.13–18) [↑](#footnote-ref-246)
247. „Nos autem, cum vidimus opiniones Alexandri et Themistii esse impossibiles, et invenimus verba Aristotelis manifesta secundum nostram expositionem, credimus quod ista est opinio Aristotelis quam nos diximus, et est vera in se.“ (CMDA III.20; 446.93–447.97) [↑](#footnote-ref-247)
248. „Et cum dixit: *Et quod est in potentia est prius tempore individuo*, potest intelligi per tres opiniones eodem modo. Secundum enim nostram opinionem, et Themistii, intellectus qui est in potentia prius continuatur cum nobis quam intellectus agens; et secundum Alexandrum intellectus qui est in potentia erit prior in nobis secundum esse aut generationem, non secundum continuationem.“ (CMDA III.20; 447.106–13) [↑](#footnote-ref-248)
249. „Cum declaravit naturam intellectus qui est in potentia, et qui est in actu, et dedit differentiam inter ipsum et virtutem ymaginationis, incepit declarare quod necesse est tertium genus intellectus esse et est intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu.“ (CMDA III.17; 436.8–13) [↑](#footnote-ref-249)
250. „Et quod est in potentia prius est tempore in individuo; universaliter autem non est neque in tempore. Neque quandoque intelligit et quandoque non intelligit. Et cum fuerit abstractus, est illud quod est tantum, et iste tantum est immortalis semper. Et non rememoramur, quia iste est non passibilis, et intellectus passibilis est corruptibilis, et sine hoc nichil intelligitur.“ (CMDA III.20; 443.1–8) [↑](#footnote-ref-250)
251. „Et cum dixit: *Neque est quandoque intelligens et quandoque non intelligens*, impossibile est ut iste sermo intelligatur secundum suum manifestum neque secundum Themistium neque secundum Alexandrum.“ (CMDA III.20; 447.121–23) [↑](#footnote-ref-251)
252. „Et ex hoc apparet quod sua intellectio non est aliquid scientiarum speculativarum, sed est aliquid currens cursu rei generate naturaliter a disciplina scientiarum speculativarum. Et ideo non est remotum ut homines adiuvent se in hac intentione, sicut iuvant se in scientiis speculativis. Sed necesse est ut inveniatur illud currens a scientiis speculativis, non ab aliis. Intellecta enim falsa impossibile est ut habeant continuationem, quoniam non sunt aliquid currens cursu naturali, sed sunt aliquid quod non intendebatur, sicut digitus sextus, et monstrum in creatura.“ (CMDA III.36; pp. 501.640–502.649) [↑](#footnote-ref-252)
253. „Et manifestum est quod color, licet fiat a corpore lucido, tamen differt ab eo diffinitione et essentia; color enim, ut dicitur, est ultimum diaffoni terminati; lux autem est complementum diaffoni non terminati.“ (CMDA II.67; 232.45–49) [↑](#footnote-ref-253)
254. „Et est manifestum quod, quando conservaverimus quod dicit Aristoteles in principio istius sermonis (et posuit ipsum positione quasi manifesta per se), tunc necesse erit ut lux non sit necessaria in essendo colores moventes diaffonum nisi secundum quod dat diaffono formam aliquam qua recipit motum a colore, scilicet illuminationem.“ (CMDA II.67; 232.68–233.74) [↑](#footnote-ref-254)
255. „...scilicet esse in corpore colorato (et hoc est esse corporale) et esse in diaffono (et hoc est esse spirituale), ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio; et illud est esse corporale et hoc spirituale, et illud naturale et hoc extraneum.“ (CMDA II.97; 277.27–33) [↑](#footnote-ref-255)
256. „Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones, et extra animam non sunt neque intentiones neque comprehensiones, sed res materiales non comprehense omnino.“ (CMDA II.121; 317.17‒20) [↑](#footnote-ref-256)
257. „First, what are ‘intentions’? According to Avicenna, they exist in the sense-object, e.g. the wolf in the passage from *De anima* 1.5 quoted above. This is a crucial point since it distinguishes Avicenna’s doctrine from many other theories on intentions and intentionality: the ‘intention’ is not in the perceiver but in the object.“ (Hasse 2000, 130) [↑](#footnote-ref-257)
258. „Intellectus vero agens ad intellectum potentiae comparatur ac ad intelligibilia, quemadmodum lux solis ad perspicuum et ad colores enim lux quasi de natura perspicui ac ipsius naturalis perfectio, ut Aristoteles ait, et similiter color est eius perfectio. Et per excellentiorem modum erit intellectus agens connaturalis perfectio intellectus potentiae ac intelligibilibus. Itaque quemadmodum colores non moventur perspicuum nisi actu luminis, ita intelligibilia non movent intellectum potentiae nisi actu intellectus agentis.“ (*De intellectu* II.24; p. 437.1–10, ed. Spruit) [↑](#footnote-ref-258)
259. „Et par ce moyen vostre esprit sera delivré de toutes ces petites images voltigeants par l'air, nommées des espèces intentionelles, qui travaillent tant l'imagination des Philosophes.“ (*La Dioptrique* I; ed. Tannery 6, 85.24‒27) [↑](#footnote-ref-259)
260. „Il [Descartes] sait bien que ces petits êtres voltigeants par l’air, et dont il devrait être tout rempli, que l’école appelle des espèces intentionnelles*,* ne sont que des chimères. (...) Elle [L' âme] ne a les voit donc point par eux-mêmes, et l’objet immédiat de notre esprit, lorsqu’il voit le Soleil, par exemple, n’est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme, et c’est ce que j’appelle idée*.* Ainsi, par ce mot idée*,* je n’entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat ou le plus proche de l’esprit, quand il aperçoit quelque chose.“ (*Des vraies et de fausses ideés* IV; ed. Simon, pp. 46‒47) [↑](#footnote-ref-260)
261. „Take a grain of wheat, divide it into two parts; each part has still solidity, extension, figure, and mobility: divide it again, and it retains still the same qualities; and so divide it on, till the parts become insensible; they must retain still each of them all those qualities. For division (which is all that a mill, or pestle, or any other body, does upon another, in reducing it to insensible parts) can never take away either solidity, extension, figure, or mobility from any body, but only makes two or more distinct separate masses of matter, of that which was but one before.“ (*An Essay Concerning Human Understanding* 2.8.9, ed. Nidditch & Yolton, p. 177) [↑](#footnote-ref-261)
262. „Et ideo non intendit Aristoteles per hunc sermonem quod visus indiget medio necessario, sed declarare quod, cum sensibilia fuerint distincta ab eo, impossibile erit ut sit per vacuum ut existimavit Democritus. Et est sustentatus super hoc, quod sensus indigent medio necessario scilicet, quia sensibilia, cum fuerint posita super eos, non sentient, et quod visus etiam non erit nisi per lucem, et lux non invenitur nisi per medium.“ (CMDA II.74; 243.47‒54) [↑](#footnote-ref-262)
263. „Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis. Secundum hoc igitur est intelligendum de intellectu materiali et agenti.“ (CMDA III.5; 411.693–702) [↑](#footnote-ref-263)
264. „Reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden.“ (KdRV B 176). [↑](#footnote-ref-264)
265. „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein. Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“ (SZ 7) [↑](#footnote-ref-265)
266. „Nos autem cum posuerimus intellectum materialem esse eternum et intellecta speculativa esse generabilia et corruptibilia eo modo quo diximus, et quod intellectus materialis intelligit utrunque, scilicet formas materiales et formas abstractas, manifestum est quod subiectum intellectorum speculativorum et intellectus agentis secundum hunc modum est idem et unum, scilicet materialis. Et simile huic est diaffonum, quod recipit colorem et lucem insimul; et lux est efficiens colorem.“ (CMDA III.37; 499.559–66) [↑](#footnote-ref-266)
267. „We notice a similar result in other varieties of soul, i.e. in insects which have been cut in two; each of the segments possesses both sensation and local movement; and if sensation, necessarily also imagination and appetition (αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν); for, where there is sensation, there is also pleasure and pain (ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή), and, where these, necessarily also desire (ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία).“ (*De anima* II.2, 413b19‒23, trad. Smith, WA 3) [↑](#footnote-ref-267)
268. „There are many areas in which the superior mental powers of normal adult humans make a difference: anticipation, more detailed memory, greater knowledge of what is happening, and so on. These differences explain why a human dying from cancer is likely to suffer more than a mouse. It is the mental anguish which makes the human's position so much harder to bear. Yet these differences do not all point to greater suffering on the part of the normal human being.“ (Singer 2011 [1979], 52) [↑](#footnote-ref-268)
269. „Wie kann nun das Vorgegebensein der Lebenswelt zu einem eigenen und universalen Thema werden? Offenbar nur durch eine *totale Änderung* der alltäglichen Einstellung, eine Änderung, in der wir nicht mehr wie bisher als Menschen des natürlichen Daseins im ständigen Geltungsvollzug der vorgegebenen Welt leben, vielmehr uns dieses Vollzugs ständig enthalten.“ (*Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 39; ed. Biemel, Husserliana 6, 151.5‒11) [↑](#footnote-ref-269)
270. „Sed illud quod fecit ilium hominem errare, et nos etiam longo tempore, est quia Moderni dimittunt libros Aristotelis et considerant libros expositorum, et maxime in anima, credendo quod iste liber impossible est ut intelligatur. Et hoc est propter Avicennam, qui non imitatus est Aristotelem nisi in Dialectica, sed in aliis erravit, et maxime in Metaphysica; et hoc quia incepit quasi a se.“ (CMDA III.29; 470.42–48) [↑](#footnote-ref-270)
271. „Sicut enim omnia possibilia pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descendus. Ita illic prodit mundus per quem maxima fit possibilium productio. Atque ita jam habemus physicam necessitatem ex metaphysica, etsi enim mundus non sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice vel determinatus ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem.“ (*De rerum originatione radicali;* ed. Janet, p. 661) [↑](#footnote-ref-271)